

# Al-Qur'an dan Hadis

KALIMAT LARANGAN DALAM AL-QURAN :  
Tinjauan Pragmatik (Tindak Tutur)

*Mardjoko Idris*

KONSEP POLIGAMI MENURUT MUHAMMAD SYAHRÜR

*Abdul Mustaqim*

MENKRITISI PEMIKIRAN HADIS JALALUDDIN RAKHMAT  
(Studi atas Kritik Jalal terhadap Riwayat tentang  
Kafirnya Abū Tālib)

*Ali Imron*

KITAB MANHAJ ZAWY AL-NAZAR  
KARYA MUHAMMAD MAHFŪZ AL-TIRMISI

*Moch. Modoffar*

KRITIK HADIS "MISOGINIS"  
PERSPEKTIF KHALED M. ABOU EL FADL

*Nila Khoiru Amaliya*

Book Review:

MEMAHAMI SYAHRÜR DAN STRUKTUR LINGUISTIKNYA

*Mustofa*

## EDITORIAL

Edisi ke-13, Vol. 8 No. 1 Januari 2007, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan lima artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, tiga artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah tinjauan buku (*book review*).

Bagian pertama dari lima artikel yang membahas tentang studi al-Qur'an adalah artikel Marjoko Idris yang berbicara tentang kalimat larangan dalam al-Qur'an dalam perspektif Pragmatik [Tindak Tutur]. Artikel kedua ditulis oleh Suparjo dengan tema seputar konsep penciptaan manusia pertama dalam al-Qur'an. Ia dalam tulisannya berupaya untuk menjembatani faham kreasionisme dengan integrasionis. Adapun artikel yang ketiga ditulis oleh Abdul Mustaqim dengan tema Poligami dalam Perspektif M. Sahrour. Bagi M. Sahrour poligami sebenarnya bukanlah tujuan (*gāyah*), tetapi hanya merupakan sarana (*wasīlah*) untuk memberikan solusi terhadap salah satu problem sosial. Karenanya, jika seseorang hendak berpoligami harus berorientasi kepada solusi atas suatu masalah sosial, bukan sekedar 'wisata seksual'. Sebab pesan dasar al-Qur'an tentang poligami adalah masalah keadilan dan bagaimana memberi solusi terhadap problem sosial. Secara historis pun yang dilakukan poligami Nabi (baca: sunnah) sebenarnya lebih ditekankan pada penyantunan anak-anak yatim dan perlindungan janda-janda.

Artikel keempat dalam bagian pertama ditulis oleh Maragustam yang mengusung tema bencana dalam al-Qur'an. Terma yang dapat dijumpai terkait masalah bencana adalah musibah, bala dan fitnah. Bencana dapat terjadi sebagai akibat dari kuasa alam (*sunnatullah*) dan sebagai akibat dari ulah manusia. Bencana sebagai akibat kuasa alam dapat berupa gempa bumi, tsunami, gunung merapi meletus, dan lain-lain. Sedangkan sebagai ulah manusia, derita bencana dapat berupa kecelakaan laut, kecelakaan udara dan kecelakaan darat, seperti kecelakaan industri, kegagalan teknologi, kerusakan lingkungan, dan lain-lain. Petaka, musibah dan bencana yang terjadi belakangan ini kian meningkat, bukan hanya karena faktor kuasa alam, tetapi terutama karena faktor ulah manusia. Adapun artikel terakhir dalam Studi al-Qur'an ditulis oleh Fauzan Naif yang mengambil tema *living tradition* di dalam masyarakat Jawa sebagaimana terdapat dalam Serat Centini. Interaksi masyarakat Jawa dengan al-Qur'an dalam Masyarakat Jawa antara lain belajar (cara) membaca al-Qur'an; tadarus, *ngaji* dan *kataman*; menafsirkan al-Qur'an; membaca al-Qur'an dalam salat dan membacanya sebagai do'a pengobatan dan bersanggama.

Bagian kedua dari jurnal adalah artikel tentang hadis yang ditulis oleh Ali Imron tentang pemikiran Jalaluddin Rakhmat yang dengan teori kritik historis mencoba menggugat keshahihan beberapa hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, padahal keduanya secara luas sudah diakui keshahihannya. Salah satunya adalah hadis tentang status teologis Abu Ṭālib yang meninggal dalam keadaan kafir, riwayat Abu Hurairah. Menurut Jalal, hadis ini tidak otentik, ada manipulasi politis dalam proses periwayatannya. Tuduhan Jalal ternyata tidak terbukti. Artikel lain tentang hadis adalah pemikiran Khaled M. Abou El Fadl tentang hadis-hadis misoginis. Kajian yang dilakukan adalah berkaitan dengan metode yang digunakan dan aplikasinya dalam sebuah penelitian hadis. Tulisan tentang hadis yang terakhir

adalah tentang kontribusi Maḥfūz al-Tirmisi dalam studi hadis dalam kitabnya *Manhaj Żawy al-Nazar*. Bagian terakhir dari jurnal adalah *Book Review* yang membahas tentang Stuktursalisme linguistik Karya Zaki Mubarak.

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

# Kalimat Larangan dalam Al-Quran :

Tinjauan Pragmatik [Tindak Tutur]

Oleh : Drs. H. Mardjoko Idris, MA

---

## Abstraksi :

Al-Quran merupakan media interaksi antara Allah Swt dengan hamba-Nya. Dalam berinteraksi tersebut digunakan sebuah alat yang kita kenal dengan nama bahasa. Dalam interaksi tersebut, al-Quran menggunakan beragam kalimat antara lain; kalimat larangan atau melarang. Dilihat dari ciri linguistiknya kalimat ini digunakan jika seseorang ingin melarang orang lain melakukan suatu perbuatan. Namun jika dilihat dari ciri fungsi pragmatiknya, bentuk bahasa larangan merupakan salah satu satuan tindak tutur yang mempunyai fungsi, antara lain do'a, anjuran, ancaman, mengejek, dan juga menenangkan hati. Fungsi-fungsi pragmatik tersebut akan dapat diketahui dengan terlebih dahulu mengetahui konteks di saat ujaran larang tersebut diujarkan.

## Kata kunci :

Larangan, tindak tutur, lokusi, ilokusi dan perlokusi.

## A. Pengantar

Merujuk pada buku *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, kalimat dapat dibagi menurut (a) bentuk dan (b) maknanya. Menurut bentuknya kalimat ada yang tunggal dan ada yang majemuk, sedang menurut maknanya (nilai komunikatifnya) kalimat terbagi menjadi kalimat (1) berita, (2) perintah (mencakup bentuk ingkar pada kalimat perintah), (3) tanya, (4) seru, dan (5) kalimat emfatik<sup>1</sup>. Dalam bahasa Arab kalimat dikenal dengan nama *Kalam*<sup>2</sup>, Ali Jarim, membagi kalam menjadi dua; (a) *kalam khabar*, dan (b) *kalam insya'*. Kalam insya' terbagi

---

<sup>1</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, (Jakarta; Perum Balai Pustaka), p. 267

<sup>2</sup>*Kata* (dalam bahasa Indonesia) berarti *kalimat* (dalam bahasa Arab), sedang *kalimat* (dalam bahasa Indonesia) dikenal dengan nama *kalam* atau *jumlah mufidah* (dalam bahasa Arab).

menjadi dua; (1) *Insyā' thalabi*, dan (2) *Insyā' ghairu thalabi*. *Insyā' thalabi* terbagi menjadi lima macam; (1a) *Al-Amru* (kalimat perintah), (1b) *An-Nahyu* (kalimat larangan atau bentuk ingkar pada kalimat perintah), (1c) *Al-Istifham* (kalimat tanya), (1d) *At-Tamanny* (kalimat mengandai), dan (1e) *An-Nida'* (kalimat seru)<sup>3</sup>.

Makalah ini akan membicarakan *An-Nahy* (bentuk ingkar pada kalimat perintah) dalam Al-Quran: dengan tinjauan Pragmatik. Makalah ini akan membahas beberapa hal berikut ini; Pengertian An-Nahyu, Hakekat Pragmatik, Teori Tindak Tutur Austin, dan Fungsi Larangan dalam Al-Quran. Asumsi yang dikemukakan adalah tidak setiap bentuk formal larangan dalam al-Quran itu berfungsi menuntut dihentikannya suatu perbuatan, melainkan ada fungsi- fungsi lain bila dilihat melalui konteks saat ujaran itu disampaikan.

## B. Pengertian Larangan

Kridalaksana memberikan definisi dengan makna ujaran yang bersifat melarang; diungkapkan dengan pelbagai bentuk, antara lain dengan bentuk imperatif negatif *jangan* atau dengan frase ingkar *tidak dibenarkan*<sup>4</sup>. Dalam Tata Bahasa Baku dikemukakan bahwa kalimat perintah dapat dibuat inkar dengan memakai kata *jangan* atau juga dapat ditemplei dengan partikel *-lah* dalam kalimat perintah<sup>5</sup>.

Contoh:

1. jangan dibuang dokumen itu.
2. Janganlah dibuang dokumen itu.

---

<sup>3</sup>Ali Jarim dan Amin, *Al-Balaghatu al-Wadhihatu*, (Mesir: Dar Al-Ma'arif, 1951), p. 176-210

<sup>4</sup>Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, (Jakarta; PT. Gramedia), p. 113

<sup>5</sup>*Tata Baku Bahasa*, hlm. 288

3. Jangan marah.
4. Janganlah marah.

Kata *jangan* atau *janganlah* adalah piranti untuk melarang dalam gramatika bahasa Indonesia. Dalam bahasa Arab kalimat larangan dikenal dengan *an-Nahy*, Ali Jarim mendefinisikan dengan طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء (menuntut dihentikannya suatu perbuatan, tuntutan itu datangnya dari posisi yang lebih tinggi ke yang lebih rendah)<sup>6</sup>. Al-Hasyimi memberikan definisi dengan هو طلب الكف عن الشيء على وجه الاستعلاء مع الالزام (menuntut dihentikannya sesuatu, tuntutan itu datangnya dari yang lebih tinggi ke yang lebih rendah, dengan suatu keharusan)<sup>7</sup>. Contoh dalam kalimat:

(5) لا تقل الكذب  
*Janganlah engkau berkata dusta.*

(6) لا تشرب ماء حارا  
*Janganlah minum air panas.*

Pada contoh (5) terdapat verba imperfektif *taqul* didahului oleh partikel jusif /لا/ sedangkan pada verbanya terdapat sufiks fleksi ْ ‘sukun’ sebagai pemarkah modus jusif, sementara prefiks /ta/ dalam verba imperfektif /taqul/ merupakan pemarkah subjek persona kedua- maskulin. Demikian juga pada contoh (6) terdapat verba imperfektif *tasyrab* didahului oleh partikel *jasif* /لا/ sedang pada verbanya terdapat sufiks fleksi ْ ‘sukun’ sebagai pemarkah modus

<sup>6</sup>Ali jarim. *Al-Balâgahtu al-Wâdhihatu*, p. 187

<sup>7</sup>Al-Hasyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, (Beirut; Dâr al-Fikr), p. 82

jusif. Sementara prefik (ت) pada imperfektif *tasyrab* merupakan pemarkah subjek persona kedua.

Al-Hasyimi mengemukakan bahwa piranti kalimat larangan ini hanya satu yaitu *المضارع المقرون بلا الناهية* (verba imperfektif didahului oleh partikel /لا/ yang berfungsi melarang)<sup>8</sup>. Kalimat larangan ini ditemukan dalam Al-Quran dalam jumlah yang cukup banyak, antara lain contoh berikut ini ;

(7) QS. Ali-Imran [3]: 56

لاتفسدوا في الأرض بعد إصلاحها

*Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah bumi ini diperbaiki.*

(8) QS. Al-Hujurât [49]: 12

ولاتجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا

*Janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang dan janganlah sebagian kamu menggunjing sebagian yang lain.*

(9) QS. Al-Hujurât [49]: 11

ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب

*dan Janganlah kamu mencela dirimu sendiri (mencela sesama mukmin) dan janganlah kamu panggil memanggil dengan gelar yang buruk.*

Kata *لا تفسدوا / لاتجسسوا / لاتلمزوا / لاتنابزوا* pada contoh (7), (8) dan (9) tersebut di atas adalah bentuk ingkar pada kalimat perintah. Terdapat verba imperfektif yang didahului oleh partikel jusif /لا/, sebagai pemarkah modus jusifnya adalah dibuangnya huruf /ن/ sementara sufiks /و/ merupakan pemarkah subjek persona kedua jamak-maskulin.

---

<sup>8</sup>al-Hasyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, p. 83

Kalimat larangan dalam bahasa Arab, terutama dalam Al-Quran mempunyai beberapa fungsi, selain fungsi aslinya. Ali Jarim mengemukakan fungsi kalimat larangan tersebut antara lain sebagai; الدعاء (permohonan), الالتماس (penawaran), التمنى (mengharapkan sesuatu yang tak terjadi), الإرشاد (anjuran), التوبيخ (menjelekkkan), التئيس (putus asa), التهديد (ancaman), dan التحقير (penghinaan)<sup>9</sup>.

Sedang al-Hasyimi mengemukakan fungsi kalimat larangan antara lain: الدعاء (permohona), الالتماس (penawaran), الإرشاد (anjuran), الدوام (berkesinambungan), بيان العاقبة (penjelasan akibat), التئيس (putus asa), التمنى (mengharapkan sesuatu yang tak terjadi), التهديد (mengancam), الكراهة (larangan), التوبيخ (menjelekkkan), الائتناس (menenangkan), dan التحقير (mengejek)<sup>10</sup>.

Dari paparan di atas, kiranya dapat dikemukakan bahwa -dalam fenomena kebahasaan- makna atau pesan yang dimaksud dalam suatu wacana tidak harus linier dengan wujud formalnya, melainkan dapat mempunyai makna lain berdasarkan pada kenyataan konteks atau realitas sosial yang melahirkan wacana tersebut. Dalam konteks kalimat larangan, makna yang dimaksud tidak harus selalu menuntut dihentikannya suatu perbuatan, melainkan dapat berfungsi lain sesuai dengan konteks kalimat itu diujarkan.

Perhatikan contoh kalimat larangan dalam bahasa Arab berikut ini:

يا ليل طل يا نوم زل \* يا صبح قف لاتطلع (10)

<sup>9</sup>Ali jarim, *Al-Balâghatu al-Wâdhihatu*, p. 187

<sup>10</sup>Al-Hasyimi, *Jawahir al-Balagah*, p. 82-84

*Wahai malam memanjanglah, wahai rasa kantuk pergilah, wahai waktu subuh jangan terbit berhentilah.*

(11) قول الرجل لخادمه - لا تطع أمرى

*Perkataan seorang laki-laki kepada pembantunya: "Jangan engkau ikuti perintahku".*

(12) لا تطلب المجد فإن المجد سلمه صعب

*Janganlah mencari kemuliaan, karena kemuliaan itu jalannya sulit*

Pada contoh (10), (11), dan (12) terdapat verba imperfektif yang didahului partikel *la*. Apa fungsi kalimat larangan tersebut, untuk fungsi yang sebenarnya atau untuk fungsi lain? Untuk mengetahui fungsi kalimat larangan tersebut perlu diketahui terlebih dahulu konteks kalimat itu diujarkan.

Contoh (10), puisi tersebut dituturkan oleh seseorang dalam konteks baru saja menikah, segalanya terasa indah, senang dan mengasyikkan. Karena itu ia berharap kepada lawan tuturnya, yaitu malam untuk memanjang, lebih panjang dari malam biasanya. Ia juga berharap kepada rasa kantuk untuk menyingkir, serta berharap agar waktu subuh berhenti dan tidak terbit. Pada ujaran ini, penutur mengharapkan sesuatu yang tidak mungkin terlaksana, karena waktu malam tidak akan berubah lebih panjang dari biasanya, rasa kantuk pasti datang, karena itu menjadi sandangan manusia, dan waktu subuh pasti akan terbit. Maka dapat difahami kalimat larangan yang berbunyi *يا صبح قف لا تطع* adalah mengharapkan sesuatu yang tidak akan terlaksana, dalam istilah bahasa Arab dinamakan *at-Tamanny*.

Pada contoh (11), kalimat larangan *لا تطع أمري* (jangan ikuti perintahku) dituturkan oleh seorang majikan (sebagai penutur) kepada pembantunya (sebagai lawan tutur) yang malas bekerja yang disebabkan oleh ketidakpatuhan pembantu atas perintah tuannya. Dalam keadaan *jengkel* serta marah itulah kalimat larangan *لا تطع أمري* ini diujarkan. Melalui pemahaman terhadap konteks ini dapat difahami bahwa fungsi kalimat larangan tersebut bukan untuk makna yang sebenarnya, melainkan untuk ancaman, dalam istilah bahasa Arab dinamakan *at-Tahdid*.

Pada contoh (12), kalimat larangannya adalah *لا تطلب المجد* (jangan mencari kemuliaan). Ujaran ini dituturkan oleh penutur kepada mitra tutur si pemalas yang tidak mau bekerja serta berusaha dalam mencapai cita-cita. Namun tiba-tiba ia muncul dan bekerja, maka kepada pemalas itu kalimat larangan ini diujarkan, Bukan untuk maksud larangan yang sebenarnya, melainkan difungsikan untuk menghina, dalam istilah bahasa Arab dinamakan *at-Tahqîr*.

Dalam kajian kebahasaan, penentuan makna suatu wacana yang berada di luar wujud formalnya, dapat dilakukan dengan pendekatan pragmatik. Berikut akan dikemukakan hakikat pragmatik.

### **C. Hakekat Pragmatik**

Secara histories kajian linguistik dengan pendekatan pragmatik merupakan kajian yang relatif baru bila dibanding dengan kajian aspek-aspek lainnya. Leech dalam pengantar historisnya memberikan gambaran bahwa kajian

pragmatik dalam linguistik terasa dianaktirikan<sup>11</sup>. Pada waktu itu pragmatik lebih banyak diperlakukan sebagai keranjang tempat penyimpanan data yang bandel, yang tidak terjelaskan, dan yang boleh dilupakan dengan mudah, terutama oleh linguist Amerika. Menurut Kaswanti Purwo pada tahun 1930-an linguistik berarti fonetik, fonemik, dan morfologi, sementara sintaksis dianggap jauh dan abstrak. Baru pada tahun 1971 atas jasa Lakoff dan teman-temannya berargumentasi bahwa sintaksis adalah sesuatu yang tidak mungkin dipisahkan dalam kajian kebahasaan. Sejak saat itulah pragmatik masuk kedalam peta linguistik<sup>12</sup>.

Charles Morris adalah orang pertama yang menggunakan jasa pragmatik dalam kajian semantic, ia mengemukakan adanya tiga konsep dasar; Sintaksis, Semantik dan Pragmatik. Sintaksis mengkaji tentang hubungan antar tanda-tanda bahasa, semantic mengkaji tentang hubungan antara tanda dan objek, sedang pragmatik mengkaji hubungan antara –tanda dengan penafsir<sup>13</sup>.

Masih berhubungan dengan sintaksis, semantic dan pragmatik, Aminuddin mengemukakan bahwa bahasa dalam system semiotic dibedakan dalam tiga komponen system; (1) Sintaksis, yaitu komponen yang berkaitan dengan lambang atau *sign* serta bentuk hubungannya, (2) Semantic, yakni unsur yang berkaitan dengan masalah hubungan antara unsur dengan dunia luar yang diacunya, dan (3)

---

<sup>11</sup>Geoffrey Leech, *The Principles of pragmatics*, p. 1

<sup>12</sup>Lihat Moh. Ainin, *Pertanyaan dalam Al-Quran*, p. 124

<sup>13</sup>Lihat Geoffrey Leech, *Principles of Pragmatic*, diterjemahkan oleh M.D.D. Oka dengan judul *Prinsip-prinsip Pragmatik*, atau lihat Aini, dalam *Kalimat Bertanya dalam Al-Quran*, p. 124

Pragmatik, yakni unsur atau bidang kajian yang berkaitan dengan hubungan antara pemakai dengan lambang dalam pemakaian<sup>14</sup>.

Asim Gunawan mengemukakan bahwa para pakar linguistik memberi batasan yang berbeda-beda bagi istilah pragmatik dalam kajian linguistik<sup>15</sup>. Namun dari batasan yang berbeda-beda itu kiranya dapat ditelusuri adanya dua tradisi pragmatik, yaitu tradisi Anglo- Amerika dan kontinental. Para pengikut kedua tradisi sepakat bahwa pragmatik adalah bidang di dalam linguistik yang mengkaji tentang maksud ujaran, bukan makna kalimat yang diucapkan. Lebih jelasnya makna kalimat dikaji di dalam semantik, sedangkan maksud atau daya (*force*) ujaran dikaji dalam pragmatik.

Untuk membedakan kedua bidang tersebut, berikut dikemukakan contoh, kalimat yang berbunyi *Saudara dapat berbahasa Arab?* Bila penanya ingin mengetahui apakah yang ditanya itu mempunyai kemampuan berbahasa Arab atau tidak, tanpa ada maksud lain, maka ini adalah kajian di bidang semantic. Namun bila si penanya bermaksud meminta untuk menerjemahkan kata yang berbahasa Arab, maka ini adalah kajian pragmatik.

Leech dalam bukunya *Principles of Pragmatik* mengemukakan bahwa pragmatik adalah studi mengenai makna dalam hubungannya dengan situasi-situasi ujar, aspek-aspek situasi ujar tersebut meliputi penyapa dan pesapa, konteks sebuah tuturan, tujuan sebuah tuturan, tuturan sebagai sebuah bentuk

---

<sup>14</sup>Aminuddin, *Semantik Pengantar Studi tentang Makna*, (Malang; Sinar baru Algensido, 2001), p. 38

<sup>15</sup>Lihat Asim Gunawan, *Kesantunan Negatif di Kalangan Dwibahasawan Indonesia-Jawa di Jakarta: Kajian Sosiopragmatik* dalam PELLIBA 7, *Analisis Klausa, Pragmatik Wacana, Peng-mputern Bahasa*, Jakarta: Lembaga Bahasa Unika ATMA JAYA, 1994, p. 83-85

tindakan, dan tuturan sebagai sebuah produk sutaun tindak verbal<sup>16</sup>. Sedang menurut Kaswanti Purwo unsur-unsur konteks tersebut meliputi siapa yang mengatakan, kepada siapa, tempat dan waktu diujarkannya suatu kalimat. Ini berarti bahwa untuk menafsirkan suatu wacana –termasuk kalimat larangan– diperlukan pemahaman terhadap siapa penutur dan mitra tuturnya, pemahaman terhadap waktu serta tempat wacana itu diujarkan<sup>17</sup>.

Berdasar pada uraian di atas, kiranya dapat diambil sebuah pengertian bahwa yang menjadi pijakan utama dalam analisis pragmatik adalah *konteks*, dan konteks itu meliputi penutur, mitra tutur, latar waktu, tempat sosio budaya yang menjadi setting lahirnya suatu ujaran. Tegasnya, semantic menggeluti makna kata atau kalimat yang bebas konteks (*context-independent*), sedang pragmatik menggeluti makna yang terkait dengan konteks (*context-dependent*).

Masih berkaitan dengan hubungan antara ujaran dengan konteks, Aminuddin mengemukakan bahwa keberadaan suatu ujaran tidak bisa dilepaskan dari pemakainya, bahkan suatu ujaran hanya bisa difahami dengan baik bila telah dikembalikan kepada masyarakat pemakainya ke dalam konteks sosial budaya yang dimilikinya. Hal ini sejalan dengan pernyataan yang mengatakan bahwa bahasa adalah cermin kepribadian dan budaya bangsa<sup>18</sup>.

Contoh ungkapan dalam Al-Quran yang kental dengan budaya adalah firman Allah dalam QS. Yasin; 19 yang berbunyi قالوا طائرکم معکم أن ذکرتم بل . أنتم قوم مسرفون . Bagi mereka yang tidak memahami sosio-linguistik Arab, segera

---

<sup>16</sup>Lihat juga Moh. Aini, *Pertanyaan dalam Al-Quran*, p. 149

<sup>17</sup>Lihat pada Kaswanti Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa Menyibak Kurikulum 1984*, p., 1984

<sup>18</sup>Aminuddin, *Semantik Pengantar tentang Makna*, p. 38

memahami bahwa burung-burung itu bersama kamu sekalian. Kata طائر pada ayat tersebut diartikan dengan ‘burung’, karena itulah yang tunjukkan oleh kamus (leksikan)<sup>19</sup>. Pemaknaan kata *thair* dengan burung itu tidak tepat, serta tidak menghantarkan pada pesan yang disampaikan oleh ayat tersebut. Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendekati pada kebenaran, ada baiknya kita lihat bagaimana orang arab jahili menggunakan kalimat *thair* tersebut.

Diriwayatkan bahwa kebiasaan orang arab jahili, apabila hendak berdagang mereka berkelompok serta berkumpul di pagi-pagi petang, kemudian mereka menentukan siapa yang menjadi pimpinan dalam perjalanan tersebut. Sebelum berangkat pemimpin kelompok hendaklah mencari burung di padang pasir terlebih dahulu dan menghalaunya. Apabila burung itu terbang sebelah kiri, maka perjalanan dibatalkan atau ditunda. Orang arab jahili meyakini burung yang terbang sebelah kiri tersebut sebagai lambang bahwa perdagangannya tidak akan beruntung. Namun apabila burung yang dihalau itu terbang sebelah kanan, mereka segera berangkat untuk berdagang, karena mereka meyakini bahwa burung yang terbang sebelah kanan tersebut membawa keberuntungan. Dari sinilah burung menjadi lambang bagi nasib baik maupun nasib buruk seseorang. Melalui konteks ini pula QS. Yasin; 19 ini difahami, hingga ayat tersebut berarti ‘Mereka berkata: “Kemalangan kamu itu adalah karena kamu sendiri”, bukan diterjemahkan dengan ‘burung-burung kamu sekalian bersama kamu’.

Dalam rangka memahami bahasa Al-Quran, maka pengetahuan tentang konteks nyata-nyata diperlukan. Ini mengingat bahwa al-Quran itu diturunkan

---

<sup>19</sup>Lihat mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta; Yayasan Penyelenggara Penerjemah Pentafsiran Al-Quran, 1973, p. 244

untuk segala zaman, dulu, sekarang, dan masa mendatang. Tanpa memahami konteks yang ada pada masa itu, dikhawatirkan pemahaman terhadap tujuan ayat Al-Quran diwahyukan menemui kekeliruan.

#### **D. Teori Tindak Tutur**

Merujuk pada tulisan Austin (1911-1960) dalam buku-nya *How to Do Things with Words* (1962), bahwa salah satu fenomena pragmatik yang dapat dijadikan piranti dalam mengungkap fungsi kalimat –termasuk kalimat larangan– adalah teori tindak tutur. Sebagai bapak teori tindak tutur ini adalah John Langshaw Austin atau dikenal dengan Austin, seorang ahli filsafat berbangsa Inggris yang menulis buku yang berjudul *How to Do Things With Words*. Buku ini sangat berpengaruh dalam kajian linguistik dewasa ini, terutama dalam teori pertuturan<sup>20</sup>.

Dalam teori tindak tutur Austin membedakan tindak tutur menjadi tiga bagian; (1) tindak lokusioner, (2) tindak ilokusioner, dan (3) tindak perlokusioner, singkatnya tindak lokusi, tindak ilokusi dan tindak perlokusi. Tindak lokusi adalah makna dasar dan referensi suatu ujaran, tindak ilokusi adalah daya yang ditimbulkan oleh pemakainya sebagai doa, anjuran, tamanni, atau sebagai pujian, sedang tindak perlokusi adalah hasil atau efek dari apa yang diucapkan terhadap pendengarnya.

Gunawan memberi penjelasan tentang teori tindak tutur/ujaran ini dengan: *pertama* (tindak lokusi) semata-mata adalah tindak berbicara, dengan makna kata

---

<sup>20</sup>Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, p. 19

dan makna kalimat yang sesuai dengan makna kata itu dalam kamus. Dalam pengertian ini tidak dibicarakan maksud dan fungsi ujaran yang merupakan perpanjangan atau perluasan dari makna harfiah. *Kedua* (tindak Ilokusioner) atau ilokusi adalah tindak melakukan sesuatu, di sini dibicarakan maksud, fungsi atau daya ujaran yang bersangkutan, dan bertanya “Untuk apa ujaran itu diujarkan/dilakukan?”. *Ketiga*, tindak perlokusioner atau perlokusi, menurut Austin mengacu ke efek yang dihasilkan penutur dengan mengatakan sesuatu/ ujaran<sup>21</sup>.

Sebagai contoh kalimat yang berbunyi “Saya haus”. Bila yang dimaksud si penutur sekedar memberi tahu bahwa dirinya haus dan kerongkongannya kering, tanpa ada maksud lain, maka orang itu sedang melakukan tindak *lokusi*, namun bila yang dimaksud oleh penutur tersebut adalah minta minum, maka orang itu sedang melakukan tindak *ilokusi*. Sedang efek yang dihasilkan penutur, seperti si mitra tutur kemudian mengeluarkan minuman untuk penutur, maka orang itu sedang melakukan tindak *perlokusi*.

Perhatikan ayat beriku ini:

(13) QS. Maryam [19]: 4

قال رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا

*Ia berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangkul telah lemah dan kepalaku telah beruban”.*

Ayat ini berbicara dalam konteks keinginan Nabi Zakaria As untuk mendapatkan keturunan, sementara usianya telah menua dan istrinya pun dinyatakan mandul. Keinginan Nabi Zakaria ini diterima oleh Allah, dan Nabi Zakaria

---

<sup>21</sup>Gunawan, *Kesantunan Negatif*, p. 84

mendapatkan khabar gembira akan mendapatkan keturunan. Kemudian Nabi Zakaria berkata sebagaimana tersebut di atas.

Bila dalam tindak ujaran tersebut, si penutur (Nabi Zakaria As) sekedar memberi tahu kepada si petutur (Allah Swt) bahwa tulangnya telah lemah dan rambutnya telah berubah menjadi putih, dengan tanpa ada maksud lain, maka si penutur sedang melakukan tindak lokusi, bila si penutur bermaksud إظهار الضعف *Imenunjukkan kelemahan badan*, maka ia sedang melakukan tindak ilokusi. Kemudian efek dari diujarkannya ujaran tersebut, si lawan tutur (yaitu Allah Swt) memberi jalan keluar bagi persoalan ini, ini berarti bahwa lawan tutur sedang melakukan tindak perlokusi.

Dengan bahasa yang lebih mudah dapat dikemukakan bahwa, tindak lokusi berkaitan dengan makna ujaran sebagaimana yang tersurat dalam ujaran itu sendiri. Tindak ilokusi berkaitan dengan tindak melakukan sesuatu dengan maksud tertentu, seperti permohonan, janji, ancaman, pujian, dan anjuran. sedang tindak perlokusi adalah berkaitan dengan dampak atau efek yang ditimbulkan oleh ujaran tersebut kepada mitra tutur. Dengan demikian suatu ujaran yang berupa larangan tidak selalu bertujuan menuntut dihentikannya suatu perbuatan, melainkan ada fungsi-fungsi lain sesuai dengan konteks yang menyertai tuturan tersebut.

Berdasar pada pemaparan teori tindak tutur tersebut, nampaknya kalimat larangan yang ada di dalam Al-Quran dapat dianalisis dengan pendekatan teori tindak tutur Austin. Kontribusi keilmuan yang diharapkan adalah lahirnya sebuah

model pemahaman gaya bahasa Al-Quran dengan pendekatan linguistik yang lahir dari Barat, terutama pendekatan *pragmatic fungsionalis*.

### **E. Fungsi Larangan dalam Al-Quran**

Dalam Al-Quran banyak ditemukan kalimat larangan atau bentuk ingkar dalam kalimat perintah, dengan asumsi bahwa kalimat larangan itu tidak semuanya berfungsi seperti makna aslinya, yaitu menuntut dihentikannya suatu perbuatan, melainkan sebagian dari kalimat larangan tersebut mempunyai fungsi lain yang dapat difahami melalui konteks di saat ujaran itu diujarkan. Dalam tulisan ini, hanya akan disampaikan beberapa ayat Al-Quran yang nyata-nyata menggunakan piranti larangan verba imperfektif yang didahului dengan partikel /لا/ dalam jumlah yang sangat terbatas, dengan harapan yang sedikit ini menjadi daya dorong lahirnya karya yang lebih memadai dan mendalam dari para peminat.

Berikut dikemukakan ayat-ayat Al-Quran, kemudian akan dicermati dengan teori tindak tutur yang dikenalkan oleh Austin yang meliputi tindak lokusi, tindak ilokusi dan tindak perlokusi. Kemudian untuk melihat konteks ayat tersebut, peneliti merujuk pada Al-Quran dan Tafsirnya yang diterbitkan oleh Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Quran Departemen Agama R.I., 1984/1985;

(15) QS. Al-Baqarah [2]: 286

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا

*Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kamu lupa atau kami bersalah.*

(16) QS. Al-Mâidah [5]:101

لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكنم تسؤكنم

*Hai orang-orang yang beriman, Janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya akan menyusahkan kamu.*

(17) QS. Ibrahim [14]: 42

ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون

*Dan janganlah sekali-kali kamu (Muhammad) mengira, bahwa Allah itu lalai dari apa yang diperbuat oleh orang-orang yang dhalim.*

(18) QS. Ali-Imran [3]: 169

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون

*Dan janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati, bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapatkan rezki.*

(19) QS. At-Taubah [9]: 40

لا تحزن إن الله معنا

*Janganlah engkau berduka cita, sesungguhnya Allah bersama kita.*

(20) QS. Al-Baqarah [2]: 42

ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون

*Dan janganlah kamu campur adukkan yang hak dengan yang batil, dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui.*

Enam ayat tersebut di atas akan dianalisis dengan menggunakan teori tindak tutur yang kenalkan oleh Austin.

Pada contoh (15), penuturnya adalah orang-orang mukmin, sedang lawan tuturnya adalah Allah Swt. tuturan tersebut diujarkan dalam konteks tentang amal perbuatan manusia, bila manusia berbuat baik maka akan mendapatkan balasan yang berupa pahala dari Allah Swt, namun jika ia berbuat kejelekan maka

balasannya adalah siksa. Dari tuturan tersebut dapat difahami bahwa orang yang melakukan kesalahan walaupun dalam keadaan lupa atau bersalah ada juga hukumannya<sup>22</sup>. Sehubungan dengan itu, orang mukmin sepantasnya selalu berdoa kepada Allah Swt, agar Allah berkenan memberi ampunan terhadap perbuatan terlarang yang dilakukan karena lupa atau bersalah.

Ujaran tersebut di atas bila dicermati dengan menggunakan teori tindak tutur, dapat dikemukakan bahwa tindak lokusinya adalah wujud formal larangan itu sendiri لا تَوَاحِدُنَا (jangan Engkau hukum kami), namun bukan makna leksikal itu yang dimaksud oleh tindak ujar tersebut, yakni menuntut kepada petutur (Allah Swt) untuk tidak menghukum bila penutur berbuat kesalahan. Tindak ilokusinya adalah الدعاء (permohonan), sedang tindak perlokusinya adalah efek tindakan yang dilahirkan dari ujaran tersebut, yaitu si lawan tutur (Allah Swt) berkenan memberi ampun kepada penutur (orang mukmin) bila melakukan perbuatan terlarang yang dilakukan karena lupa dan bersalah.

Pada contoh (16) Ayat ini turun sebagai jawaban terhadap seseorang yang bertanya kepada Rasulullah mengenai kewajiban menunaikan ibadah haji tiap tahun, di saat Rasulullah menyampaikan kewajiban haji bagi umatnya. Terhadap pertanyaan tersebut Rasulullah tidak memberi jawaban, namun orang itu bertanya lagi dengan pertanyaan yang sama. Kemudian Rasulullah bersabda: “Sebaiknya-lah tidak kamu tanyakan kepadaku apa-apa yang tidak aku sampaikan kepadamu”<sup>23</sup>, maka turunlah ayat ini.

---

<sup>22</sup>*Al-Quran dan Tafsirnya*, Juz 1, p. 528

<sup>23</sup>*Al-Quran dan tafsirnya*, Juz 6, p. 38

Kalimat larangan ini bila dicermati dari perspektif teori tindak tutur dapat dikatakan, bahwa tindak lokusinya adalah wujud formal larangan itu sendiri لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكنم تسؤكنم (janganlah kau bertanya tentang sesuatu hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya akan menyusahkan kamu), tanpa ada maksud yang lain selain yang ditunjukkan oleh makna leksikalnya. Tindak ilokusinya adalah الارشاد (anjuran), yang dimaksud anjuran adalah penutur (Allah Swt) menganjurkan kepada si petutur (orang mukmin) agar tidak bertanya tentang suatu kewajiban yang tidak disampaikan oleh Rasul-Nya, karena bila ditanyakan dan jawabannya “ya”, maka akan bertambahlah beban kewajibannya. Sedang tindak perlokusinya adalah timbulnya kesadaran dari lawan tutur (orang mukmin) tidak lagi menanyakan sesuatu yang tidak diperintahkan oleh Rasul-Nya.

Pada contoh (17), ayat ini turun berkenaan dengan banyaknya penganiayaan dan pemboikotan yang dilakukan oleh orang musyrik Mekah terhadap Nabi dan para sahabatnya. Semakin hari, halangan dan rintangan dalam menyampaikan dakwah islamiyah itu selalu bertambah, hingga membuat Rasul merasa khawatir akan keberhasilan dakwahnya. Dalam keadaan yang serba was-was ini, Allah memperingatkan kepada Nabi Muhammad bahwa Allah tidak lengah terhadap apa yang diperbuat oleh kaum musyrikin tersebut. Mereka besuk akan mendapatkan balasan dari Allah sebagai balasan terhadap apa yang dilakukan selama ini<sup>24</sup>. Melalui ayat ini, Allah Swt menenangkan hati Nabi Muhammad, bahwa Allah selamanya tidak akan lupa terhadap apa yang diperbuat oleh manusia, yang

---

<sup>24</sup>*Al-Quran dan tafsirnya*, Juz 13, p. 220

berbuat baik akan mendapat balasan kebaikan dan yang berbuat jelek akan mendapat balasan kejelekan pula.

Kalimat larangan ini bila dicermati dari teori tindak tutur dapat dikemukakan sebagai berikut: Tindak lokusnya adalah wujud formal larangan itu sendiri *ولا تحسبن الله غافلا* (janganlah anda mengira bahwa Allah itu lupa), sedang tindak ilokusinya adalah *الدوام* (selamanya atau kontuitas), maksudnya bahwa Allah itu tidak akan lupa selamanya mengenai apa yang dilakukan oleh orang musyrik dalam menghalang-halangi serta menganiaya Rasul dan para sahabatnya. Sedang tindak perlokusinya adalah hati si lawan tutur (Rasulullah Saw) menjadi tenang, karena orang yang menghalang-halangi dan menganiaya Nabi akan mendapatkan balasan dari Allah Swt sebagai balasan terhadap perbuatan jelek yang mereka lakukan selama ini.

Pada contoh (18), ayat ini turun sebagai jawapan terhadap tindak profokasi yang dilakukan oleh orang munafik yang mengatakan bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati dan tidak akan bisa hidup lagi, sebagai bukti hingga kini mereka (yang telah gugur) tidak ada lagi. Ayat ini turun sebagai khabar gembira kepada kaum muslimin yang maju ke medan juang membela agama. Bila mereka menang, memang itulah yang dicari, namun bila mereka gugur mereka tetap hidup di sisi Allah, sebagai balasan terhadap perjuangan yang telah mereka lakukan.

Ayat ini bila dicermati dari perspektif teori tindak tutur, dapat dikemukakan sebagai berikut: Tindak lokusnya adalah wujud perintah itu sendiri *ولا تحسبن* (janganlah kamu mengira), sedang tindak ilokusinya adalah *بيان العاقبة* (keterangan-

an akibat dari sebuah perbuatan). Dimaksud dengan *bayân al-âqibah* adalah akibat orang gugur karena berjuang di jalan Allah itu tidak mati, melainkan ia hidup di sisi Allah dalam kehidupan di surga. Sedang tindak perlokusinya adalah orang-orang mukmin berangkat ke medan perang, dan tidak lagi ada keraguan sedikitpun akan datangnya pahala dari Allah.

Pada contoh (19), Ayat ini berbicara tentang keberadaan Rasulullah dan Abu Bakar ketika berada di dalam gua di gunung Tsûr. Suatu tempat persembunyian sementara ketika mereka berdua dicari dan dikejar oleh kaum kafir Qurasy. Di dalam gua itu Abu Bakar merasa cemas, kalau-kalau mereka mengetahui persembunyian ini. Terhadap kecemasan Abu Bakar tersebut Rasulullah Saw menenangkannya dengan mengatakan: “Jangan cemas Allah Swt bersama kita”<sup>25</sup>.

Kalimat larangan ini bila dicermati dari teori tindak tutur, dapat dikemukakan sebagai berikut; Tindak lokusinya adalah wujud formal larangan itu sendiri لا تحزن (jangan cemas), sedang tindak ilokusinya adalah (الانتناس) (menenangkan hati), yang dimaksud adalah penutur (Muhammad Saw) menenangkan hati si lawan tutur (Abu Bakar) yang sedang cemas. Tindak perlokusinya adalah efek yang timbul sebagai akibat dari disampaikannya ujaran itu, yaitu di hati lawan tutur (Abu Bakar) menjadi tenang.

Pada contoh (20), Ayat ini berkaitan dengan perintah Allah yang ditujukan kepada Bani Israil; (1) agar mereka jangan mencampuradukkan yang hak dengan yang bathil. Larangan ini sebagai akibat dari kebiasaan para pemimpin yang suka memasukkan pendapat-pendapat mereka ke dalam kitab Taurat.

---

<sup>25</sup>*Al-Quran dan Tafsirnya*, p. 139

Sehingga sulit untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah, terutama dalam hal penolakan mereka terhadap kerasulan Nabi Muhammad Saw.

(2) Berkaitan dengan kebiasaan mereka yang menyembunyikan kebenaran kerasulan Muhammad saw, padahal mereka mengetahui kerasulan itu dari kitab-kitab suci mereka.

Kalimat larangan ini bila dicermati dari teori tindak tutur, dapat dikemukakan bahwa tindak lokusinya adalah wujud formal larangan itu sendiri ولا تلبسوا الحق بالباطل (janganlah engkau mencampuradukkan yang batil dengan yang benar), sedang tindak ilokusinya adalah التوبيخ على خلطهم الحق بالباطل (menjelekkan perbuatan yang mencampuradukkan yang hak dengan yang batil). Sedang tindak perlokusinya adalah berhentinya kebiasaan jelek itu, dan mau mengatakan bahwa yang benar itu benar dan yang batil itu batil. Tapi karena mereka memang tidak rela dengan datangnya seorang Rasul dari bangsa Arab, maka mereka tetap saja melakukan perbuatan tersebut, dan mereka tetap saja menutupi kebenaran akan datangnya seorang rasul.

## **F. Kesimpulan**

Sebagai kesimpulan dari penelitian tersebut di atas dapat dikemukakan sebagai berikut:

*Pertama*, kalimat larangan juga dinamakan bentuk ingkar dalam kalimat perintah, yaitu menuntut dihentikannya suatu perbuatan, tuntutan itu datangnya dari posisi yang lebih tinggi ke yang lebih rendah. Piranti kalimat larangan itu adalah verba *jangan* atau *janganlah*, sedang dalam bahasa Arab kalimat larangan

itu diwujudkan dengan verba imperfektif yang didahului oleh partikel /لا/, sebagai pemarkah jasifnya adalah sukun atau dibuangnya huruf nun.

*Kedua*, fungsi kalimat larangan dapat diungkap dengan teori tindak tutur yang dikenalkan oleh Austin, yang meliputi tindak lokusi, tindak ilokusi dan tindak perlokusi.

*Ketiga*, beberapa fungsi kalimat larangan yang dapat diungkap dengan teori tindak tutur antara lain; kalimat larangan yang termaktub dalam QS. Al-Baqarah [2]: 286 difungsikan untuk *do'a* atau permohonan; QS. Al-Mâidah [5]:101 difungsikan untuk *al-irsyâd* atau anjuran; QS. Ibrahim [14]: 42 difungsikan untuk *ad-dawâm* atau kontinuitas; QS. Ali-Imran [3]: 169 difungsikan untuk *bayân akibat* atau menjelaska akibat dari suatu perbuatan; QS. At-Taubah [9]: 40 difungsika untuk *al-iktinâs* atau menenangkan hati; dan QS. Al-Baqarah [2]: 42 difungsikan untuk *at-taubîh* atau menjelekkan.

## DAFTAR PUSTAKA

---

- Al-Quran dan Tafsirnya*, Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur-an Departemen Agama R.I. 1984/1985
- Al-Hasyimi, Ahmad, *Jawâhir al-Balâghah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988
- Aini, Moh. "Pertanyaan dalam Al-Quran", dalam Jurnal *Hadharah*, Tahun 1, nomor 2.
- Aminuddin, *Semantik Pengantar Studi tentang makna*, Malang: Sinar Baru Algensindo, 2001
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Tata Bahasa Indonesia*, Jakarta: Perum Balai Pustaka, 1993
- Jarim, Ali, *Al-Balâghah al-Wâdhihatu*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1951
- Kridalaksana, Harimurti, *Kamus linguistik*, Jakarta: Gramedia, 1984
- Leech, Geoffry, *Principles of Pragmatic*, diterjemahkan oleh M.D.D. Oka dengan judul *Prinsip-prinsip Pragmatik*, Jakarta: UI Press, 1993
- Purwo, Kuswanti, "Analisa Klausa, Pragmatik Wacana, Pengkomputeran Bahasa", *PELLBA* 7, Jakarta: Lembaga Bahasa UNIKA Atma Jaya, 1994.

[*Penulis*] Mardjoko Idris, MA. Dosen Ilmu Balâghah pada Fakultas Adab dan dosen Luar Biasa pada Fakultas Ushuluddin dalam mata kuliah Balâghatu al-Qurân. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai Kepala Pusat Pemberdayaan Masyarakat pada LPM UIN Sunan Kalijaga, kini tengah menyelesaikan disertasinya dengan konsentrasi pada Kalimat Interogatif dalam al-Quran: Analisis Pragmatik. Kontak person [R] 0274.382729 [K] 0274.558770 [HP] 085868378210

# KONSEP PENCIPTAAN MANUSIA PERTAMA DALAM AL-QUR'AN:

Mendamaikan antara Faham Kreasionisme dan Integrasionis

Oleh: Suparjo \*

## **Abstract:**

*Each of the Qur'an and science promotes a contradictory concept concerning the origin of man. In a side, the Qur'an explains that God created human species to live on, inhabit, and cultivate earth. In other side, the theory of evolution explains that human species came on earth as the result of evolutionary process of previous living species.*

*Such contradictory views make theologians variously understand the origin of man. Many of them support creationism. They understand the Qur'an literally and they reject validity of the theory of evolution. Many others try to integrate between the theory of evolution and the Qur'anic view so they understand evolutionary process as a way by which God chooses to create His creatures.*

*This paper focuses on way to reconcile between idea of creationists and that of integrationists concerning the origin of man. However, it is not aimed to justify validity of each. It is aimed to proportionally understand those perspectives within globally Islamic thoughts so there is no truth claim about it anymore.*

**Key words:** *evolusi, penciptaan, kreasionis, integrasionis, dan proporsional.*

## **1. Pendahuluan**

Studi tentang penciptaan manusia pertama yang di kalangan umat Islam dikenal dengan sebutan Adam merupakan studi teologi yang kontroversial di abad sains yang berkembang berdasarkan filsafat positivisme. Seolah-olah kebenaran literalistik al-Qur'an yang mengembangkan konsep penciptaan langsung (*direct*

---

\* Penulis adalah dosen Ilmu Pendidikan Islam di STAIN Purwokerto dan sekarang sedang menempuh program doktor di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

*creation*) sedang bertarung dengan kebenaran teori evolusi. Hal ini memaksa teolog (ahli agama yang memahami sains maupun ilmuwan yang memahami agama) untuk mendudukan hubungan antara kedua teori tersebut dalam proporsi yang sebenarnya. Tujuannya adalah untuk menjaga relevansi al-Qur'an di satu sisi dan menjadikan sains bersifat humanistik-teistik di sisi yang lain.

Modus perhatian teolog pada umumnya terkait dengan implikasi teologis faham penciptaan. Banyak pertanyaan yang terkait dengan al-Qur'an maupun implikasi teologis penerimaan terhadap kebenaran teori evolusi. Pertanyaan yang terkait dengan al-Qur'an misalnya antara lain: apakah penjelasan al-Qur'an tentang penciptaan manusia pertama merupakan informasi ilmiah atau ungkapan allegoris? Apakah Adam yang disebutkan dalam al-Qur'an merupakan kata generik untuk spesies manusia atau untuk menunjuk figur historis? Apakah meyakini kebenaran konsep penciptaan langsung (*direct creation*) merupakan bagian dari keimanan? Adapun pertanyaan yang terkait dengan teori evolusi antara lain: apakah menerima kebenaran teori evolusi berarti mengingkari kebenaran kisah penciptaan dalam al-Qur'an yang berarti pula mengingkari kebenaran al-Qur'an? Apakah menerima teori evolusi mesti berarti atheis karena proses evolusi menganggap semua terjadi secara kebetulan yang buta (*chance and blind*)? Apakah menerima kebenaran teori evolusi berarti mengingkari doktrin kekhalifahan dan kehambaan manusia di bumi dan adanya konsep akhirat? Apakah konsep *survival of the fittest* menjadi faktor penyebab munculnya ideologi rasialisme, imperialisme, dan segala ideologi yang mengakibatkan tindak kejahatan

kemanusiaan dan kerusakan alam? Masih banyak lagi pertanyaan yang terkait dengan kedua hal tersebut.

Jawaban untuk persoalan tersebut tentunya bervariasi tergantung pada pemahaman teolog terhadap al-Qur'an, Tuhan, dan teori evolusi yang bersifat kompleks. Oleh karena itu, diperlukan sikap positif, konstruktif, dan proporsional dalam menyikapi perbedaan pendapat terkait dengan persoalan tersebut. Untuk tujuan itulah tulisan ini hadir. Ia sama sekali tidak bertujuan untuk membuktikan salah satu pendapat lebih valid dari yang lain melainkan untuk menunjukkan bahwa masing-masing telah membangun argumen logisnya sendiri-sendiri sehingga semuanya perlu difahami dan disikapi secara positif, kritis, konstruktif dan proporsional.

Secara operasional, tulisan ini memfokuskan pada tiga permasalahan utama. Pertama, bagaimanakah masing-masing tesis penciptaan manusia pertama di kalangan umat Islam terbangun? Kedua, idologi apakah yang berada di balik tesis penciptaan? Ketiga, bagaimanakah seharusnya tesis penciptaan difahami sehingga ia bermanfaat untuk membangun peradaban manusia?

Untuk menjawab ketiga pertanyaan tersebut, tulisan ini memulainya dengan mengelaborasi tesis tentang kemunculan spesies manusia di bumi, baik yang diteorikan oleh kaum kreasionis, evolusionis, maupun integrasionis. Kemudian, dielaborasi model-model tafsir dan konsep Tuhan yang diasumsikan sebagai dua faktor penyebab perbedaan teolog Muslim dalam memahami konsep penciptaan. Selanjutnya, dielaborasi motivasi teologis di balik tesis penciptaan. Terakhir,

dimajukan argumen tentang perlunya memahami tesis penciptaan sebagai bagian dari argumen untuk membangun teologi antroposentrik-konstruktif.

## **2. Pengertian Kreasionisme dan Integrasionis**

Secara garis besar, ada dua tesis tentang kehadiran spesies manusia di bumi, yakni tesis penciptaan dan tesis evolusi. Tesis penciptaan menganggap bahwa manusia hadir ke bumi karena kehendak dan karya Sang Kausa Prima, yang dalam bahasa agama disebut Tuhan. Keterlibatan Sang Kausa Prima tersebut bisa secara langsung maupun tidak langsung. Sedangkan tesis evolusi menganggap bahwa spesies manusia muncul di bumi sebagai hasil dari proses evolusi. Artinya, spesies manusia yang ada merupakan hasil proses seleksi alam dan mutasi gen yang terjadi secara acak tanpa tujuan.<sup>1</sup>

Kelompok pertama yang berpendirian ekstrim disebut sebagai kaum kreasionis dan fahamnya disebut kreasionisme. Kaum kreasionis meyakini bahwa semua cikal bakal makhluk dan spesies telah diciptakan Tuhan satu per satu. Argumen utama mereka adalah kitab suci yang difahaminya secara literalistik. Sebagian dari mereka mendukung argumennya dengan penemuan dan teori ilmiah sehingga mereka disebut dengan kreasionisme ilmiah. Kaum kreasionis pada umumnya memahami Tuhan secara antropomorfistik sehingga mereka tidak melihat celah keterlibatan Tuhan dalam dunia yang digambarkan oleh teori evolusi. Mereka menganggap bahwa teori evolusi mengimplikasikan faham

---

<sup>1</sup> Franz Dahler dan Eka Budianta, *Pijar Peradaban Manusia: Denyut Harapan Evolusi* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 86-117

ateisme sehingga menerimanya sebagai kebenaran dapat dikatakan mendukung ateisme atau agnotisme.<sup>2</sup>

Sebaliknya, kelompok kedua yang ekstrim biasanya disebut kaum evolusionis dan fahamnya disebut evolusionisme. Mereka mendasarkan argumennya semata-mata pada teori dan evidensi sains yang dihasilkan melalui prosedur kerja ilmiah-positivistik. Mereka meyakini bahwa dunia berevolusi tanpa adanya kausa prima, tanpa arah dan tanpa tujuan. Dalam dunia biologi, mereka meyakini bahwa spesies yang beragam yang ada sekarang ini merupakan hasil dari proses evolusi dari organisme sederhana yang hidup di laut. Proses seleksi tersebut terjadi dalam masa jutaan tahun melalui dua prinsip utamanya, yakni seleksi alam dan mutasi gen. Spesies manusia, untuk sementara waktu, merupakan spesies hasil dari evolusi yang paling kompleks dengan kapasitas akumulatif kecerdasan otaknya yang paling tinggi. Pemahaman yang demikian membuat kaum evolusionis tidak merasa memerlukan kehadiran Tuhan di alam. Mereka menganggap Tuhan tidak ada (ateis) atau setidaknya tesis tentang Tuhan tidak diperlukan (agnostik).<sup>3</sup>

Perbedaan pandangan teologis yang tajam antara keduanya inilah yang menjadikan konsep penciptaan masing-masing berbeda. Kaum evolusionis berdasarkan teori ilmiah-positivistik menolak tesis penciptaan yang melibatkan keterlibatan Tuhan Sang Kausa Prima dan penentu segala eksistensi. Sebaliknya,

---

<sup>2</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (New York: HarperCollins Publisher, 2000), hlm. 11-17 dan 90-118

<sup>3</sup> *Ibid.*

kaum kreasionis berdasarkan pemahaman literalistiknya terhadap kitab suci menolak tesis evolusi yang ateistik.<sup>4</sup>

Namun demikian, banyak pemikir kontemporer yang berdiri menjadi jembatan antara kedua pendapat tersebut. Pada umumnya, mereka adalah para ahli agama yang menjadikan sains sebagai konteks dalam penafsiran maupun ilmuwan yang memahami teori evolusi secara teistik. Mereka memahami bahwa tesis “penciptaan” tidak mesti harus berarti proses Tuhan menciptakan manusia secara langsung yang bersifat antropomorfistik dan, sebaliknya, tesis “evolusi” juga tidak mesti difahami sebagai tesis yang meniadakan konsep kausa prima dan teleologis. Mereka memandang bahwa antara kedua tesis tersebut terdapat titik temu yang dapat didialogkan, konfirmasikan, atau diintegrasikan. Akhirnya, mereka mengintegrasikan antara pemahaman terhadap kitab suci dengan penemuan ilmiah (teori evolusi). Mereka inilah yang disebut sebagai kelompok integrasionis.

### **3. Akar Tesis Penciptaan I: Penafsiran Al-Qur’án**

Di dalam al-Qur’án, ada beberapa ayat yang makna literalistiknya menginformasikan bahwa Tuhan menciptakan manusia secara langsung dan tanpa distansi waktu. Ayat-ayat tersebut antara lain al-Qur’an 2: 117, 3: 47 dan 59, 6: 73, 16: 40, 19: 35, 32: 82, dan 40: 68. Pada intinya, ayat-ayat tersebut secara tekstual mengatakan bahwa jika Tuhan menghendaki, maka semuanya akan terwujud. Sebaliknya, ada beberapa ayat yang mengisyaratkan penciptaan

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

manusia melalui tahapan atau evolusi, seperti al-Qur'an 7: 14,<sup>5</sup> 23: 14,<sup>6</sup> dan 28: 68.<sup>7</sup> Ayat-ayat tersebut seolah-olah menginspirasi konsep penciptaan malar yang berjalan dalam garis *sunnatullah*.

Ayat-ayat tersebut seolah-olah saling kontradiktif. Oleh karena itu, mereka dan beberapa ayat lain yang sejenis perlu ditafsirkan secara komprehensif dalam satu kesatuan makna. Jika tidak, maka al-Qur'an akan terkesan tidak konsisten karena ayat-ayatnya saling kotradiktif. Namun demikian, kesatuan makna yang disampaikan oleh mufassir hanyalah alternatif pemahaman, bukan kebenaran mutlak. Oleh karena itu, semua penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut perlu difahami secara holistik, integral, dan proporsional.

Berdasarkan karakteristik tema pembahasan, tulisan ini memaparkan dua model pendekatan tafsir, yakni pendekatan literalistik dan pendekatan kontekstual. Asumsinya adalah perbedaan pendekatan tafsir inilah yang menyebabkan terjadinya perbedaan di kalangan mufassir dalam memahami konsep penciptaan manusia pertama, Adam, dalam al-Qur'an.

#### A. Pendekatan Literalistik

Di antara kaum literalistik, ada yang menafsirkan ayat-ayat tentang penciptaan manusia dengan menggunakan narasi dari Alkitab dan cerita-cerita *isráiliyyat*, yakni cerita-cerita yang berkembang di kalangan komunitas Yahudi kuno. Pada prinsipnya, mereka meyakini bahwa manusia pertama,

---

<sup>5</sup> "Dia sesungguhnya telah menciptakan kamu dalam berbagai tingkatan."

<sup>6</sup> "Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang berbentuk lain."

<sup>7</sup> "Dan Tuhanmu menciptakan apa saja yang dikehendakiNya dan memilih."

Adam sebagai figur historis, diciptakan secara langsung oleh Tuhan dari tanah liat. Al-Qurtubi, sebagaimana dikutip Ibnu Kathir, menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan Adam dari tanah liat sehingga berbentuk seperti patung. Patung tersebut dibiarkan selama empat puluh tahun sehingga mengering. Setelah itu Tuhan meniupkan ruh pada benda tersebut sehingga ia hidup menjadi manusia.<sup>8</sup> Mereka juga meyakini bahwa Tuhan menciptakan Hawa secara langsung. Al-Thabari, sebagaimana dikutip Kwam, menjelaskan bahwa ketika Adam sedang tidur, maka Tuhan mengambil salah satu tulang rusuknya yang sebelah kiri dan diciptakanlah Hawa. Oleh karena itu, ia disebut “*hawa*” karena ia tercipta dari benda yang hidup, *hay*.<sup>9</sup> Intinya, mereka meyakini bahwa manusia pertama dengan sebutan Adam dan Hawa merupakan figur historis yang diciptakan langsung oleh Tuhan.

Di antara kaum literalis, ada yang memahami ayat-ayat tentang penciptaan manusia secara tekstual *ansich*. Mereka tidak tertarik dengan penjelasan operasional dan tidak pula menginginkan penjelasan operasional. Mereka hanya membatasi pada penjelasan dari al-Qur’an *ansich* ditambah tafsir dari nabi (*hadith*). Dalam pemikirannya, proses penciptaan manusia oleh Tuhan tidak dapat digambarkan dengan cara apapun—sebagaimana Tuhan sendiri tidak dapat dipahami secara antropomorfistik. Mereka mengategorikan ayat-ayat yang berkenaan dengan penciptaan manusia pertama sebagai *áyát*

---

<sup>8</sup> Ibnu Katsir, *Qashashul Anbiya* (Jeddah: Alharomain, t.t.), hlm. 38

<sup>9</sup> Kristen E. Kwam (dkk.), *Eve and Adam* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), hlm.

*mutasyábbihát*, yakni ayat-ayat yang mempunyai arti samar dan hanya Tuhan sendiri yang mengetahui maksudnya. Oleh karena itu, mereka, menurut Ibn Katsir, tidak memahami ayat-ayat tersebut sebagai informasi riil atau ilmiah tetapi tidak pula sebagai ungkapan simbolik.<sup>10</sup>

Di antara kaum literalis juga ada yang menafsirkan makna literal ayat dengan penemuan sains. Misalnya, Seyyed Hossein Nasr memberikan analisis filosofis konsep penciptaan berdasarkan perspektif sains.<sup>11</sup> Kurshid S. Nadvi dan Harun Yahya tidak sekedar menunjukkan argumen linguistik, filosofis dan teologis tentang penciptaan manusia secara langsung oleh Tuhan, namun keduanya menunjukkan bukti-bukti penemuan ilmiah yang mendukung faham kreasionisme dan sebaliknya membantah validitas teori evolusi. Nasr, Harun, Nadvi dan pemikir Muslim lain yang sejalan dengan mereka inilah yang disebut sebagai kreasionis dari kalangan Muslim.<sup>12</sup>

## B. Pendekatan Kontekstual

Di antara pendukung tafsir kontekstual, ada yang memahami ayat-ayat penciptaan secara simbolik. Sebagai contoh, Muhammad Abduh sebagaimana dikutip oleh al-Maraghi menafsirkan kisah Adam dalam al-Qur'an sebagai

---

<sup>10</sup> Ibnu Katsir, *Qashashul ...*, halm. 17

<sup>11</sup> Lihat! Seyyed Hoossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993), hlm. 1-18, Seyyed Hossein Nasr (terjemahan), *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religious Menuju Puncak Spiritual* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 89-99

<sup>12</sup> Lihat! Kurshid S. Nadvi, *Darwinism on Trial* (London: Ta-Ha Publisher, 1993) dan Harun yahya (terj. Ary Nilandari), *Penciptaan Alam Raya* (Bandung: Dzikra, 2003), Harun Yahya (terj. Aryani), *Runtuhnya Teori Evolusi: dalam 20 Pertanyaan* (Yogyakarta: Risalah Gusti, 2003), dan Harun Yahya (terj. Aminah Mustari), *Ketiadaan Waktu* (Jakarta: Rabbani Press, 2003)

satu-kesatuan pemahaman tentang proses perkembangan manusia dari individu yang bebas dari tanggung jawab menjadi individu yang bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri, masyarakat sekitarnya, alam raya, dan Tuhannya. Jadi, Adam turun ke dunia sebagai lambang dari individu yang telah menjadi dewasa yang harus bertanggung jawab atas diri, keluarga, dan masyarakatnya, dan bumi tempatnya berpijak, serta alam semesta sebagai kesadaran akan perannya sebagai wakil Tuhan untuk mewujudkan kesejahteraan bagi alam semesta.<sup>13</sup>

HAMKA juga termasuk pendukung tafsir simbolik. Ia memahami kisah penciptaan Adam sebagai ekspresi iman akan keagungan dan kebesaran Allah. Menurutnya, hampir sama dengan pendekatan tematiknya Fazlurrahman yang lebih mementingkan makna umum daripada khusus, kisah tersebut berfungsi untuk memberikan landasan teologis tentang hubungan manusia dengan Allah.<sup>14</sup> Dalam kerangka pikir inilah, HAMKA memahami bahwa cerita tentang penciptaan manusia termasuk obyek iman yang tidak perlu diimani sisi operasionalnya.<sup>15</sup>

Irwandar, dengan pendekatan simbolik, menganggap kisah penciptaan Adam sebagai cerita pelipur lara (*folklore*) yang berfungsi untuk membangun optimisme manusia pra-sejarah agar mempunyai keberanian untuk

---

<sup>13</sup> Ahmad Musthafa Al-Maraghi (terj. Tim Penerjemah Thoha Putra), *Tafsir Al-Maraghi Juz I* (Semarang: Toha Putra, 1992), hlm. 163-165

<sup>14</sup> HAMKA, *Tafsir Al-Azhar Juz I*. (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001), hlm. 199, Lihat juga! Fazlurrahman (terj. Anas Mahyudin), *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka:, 1996)

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 219-201

membangun peradaban di mana pada masa itu manusia masih tunduk pada kekuatan alam.<sup>16</sup> Ia, dengan mendasarkan pada penemuan arkeologis, menafsirkan bahwa Adam di surga adalah simbolisasi dari manusia keturunan *Australopithecus* yang hidup *nomaden* dan tergantung pada alam dengan air dan sumber makanan yang melimpah sekitar 14.000.000 SM. Sedangkan Adam turun ke bumi sebagai simbolisasi dari manusia keturunan *homo sapiens* yang mulai hidup bermasyarakat dan ber peradaban—meskipun sederhana—pada zaman batu muda (*neolitik*) kira-kira 45.000 SM. Pada zaman itu manusia sudah mengenal budaya hidup menetap dan bercocok tanam.<sup>17</sup>

Di antara mufassir kontekstual, ada yang memahami ayat-ayat penciptaan secara filosofis. Mereka tidak mengambil kisah *isráiliyyát* ataupun sekedar memberikan makna simbolik, tetapi mereka menjadikan ayat-ayat penciptaan sebagai formula untuk merekonstruksi kisah penciptaan malar—yang telah muncul jauh sebelum teori evolusi pada abad ke-19. Di antara mereka antara lain al-Farabi (783/950 M), Ibnu Miskawaih (1030 M), dan Ibnu Khaldun (1332-1406 M). Pada prinsipnya, mereka, sebagaimana dikutip

---

<sup>16</sup> Irwandar, *Demitologisasi Adam dan Hawa* (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003), hlm. 145-163

<sup>17</sup> *Ibid.* hlm. 170, Pendapat ini sesuai dengan tafsir antropologis Jurnal Udin, dengan perbedaan penafsiran tahun, terhadap al-Qur'an 20:118-119 yang menganggap term "*Jannah*" sebagai tempat yang tidak ada kehausan, kelaparan, dan kesusahan sebagai simbol dari situasi bumi di era *Paleolithicum* kira-kira tahun 25.000 SM atau *neoliticum* kira-kira tahun 10 000 SM. Ketika itu, air jernih melimpah, bumi tanpa polusi udara, tanah subur, kebutuhan manusia terpenuhi oleh alam sekitarnya, dan friksi manusia sangat minimal. Lihat! Jurnal Udin, "Teori Evolusi: Sesuai atau Bertentangan dengan Al-Qur'an?" dalam Ahmad Iwan Kusuma Hamda, dkk.. (ed.) *Al-Qur'an dan As-Sunnah tentang IPTEK* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 277

Quraish Shihab, percaya bahwa *sunnatullah* yang berjalan merupakan cara Tuhan mencipta. Dengan kata lain, alam dengan intellegibilitas dan kreativitas yang dianugerahkan Tuhan kepadanya telah melahirkan variasi organisme dan spesies termasuk spesies manusia dan itu semua berarti karya Tuhan melalui proses alam.<sup>18</sup>

Di antara mufassir kontekstual, ada yang menafsirkan ayat-ayat penciptaan dengan pendekatan saintifik. Mereka menafsirkan ayat-ayat tersebut dalam konteks teori evolusi. Misalnya, Baiquni menyimpulkan bahwa seluruh makhluk hidup termasuk manusia berasal dari makhluk hidup sederhana yang muncul dari tanah yang mengandung air sebagaimana diisyaratkan al-Qur'an 23:12.<sup>19</sup> Proses terjadinya transformasi sel renik menjadi makhluk hidup sederhana memerlukan tanah sebagai membran katalisator sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an 55:14.<sup>20</sup> Proses ini menghasilkan organisme sederhana sehingga al-Qur'an menyebutnya "bukan apa-apa" sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an 19:67.<sup>21</sup> Makhluk-makhluk renik tersebut terus berevolusi sehingga menghasilkan spesies yang kompleks sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an 71:13-14.<sup>22</sup> Setelah banyak spesies

---

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan A-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 281

<sup>19</sup> Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Dana Bhakti Yasa, 1995), hlm. 88

<sup>20</sup> "Dia (Allah) menciptakan manusia melalui proses polimerisasi dengan menggunakan tanah sebagai katalisator." *Ibid.*, hlm. 89

<sup>21</sup> "Dan, tidakkah manusia mengingat bahwa Aku (Allah) telah menciptakan mereka dari tiada (bukan apa-apa).*Ibid.*

<sup>22</sup> "Mengapa anda meragukan kemahakuasaan Tuhan? Dia telah menciptakanmu melalui berbagai tahapan." *Ibid.*

yang kompleks, maka Allah mengendalikan arah mutasi gen dan seleksi alam yang pada akhirnya melahirkan spesies manusia sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an 28:68.<sup>23</sup> Pada akhirnya Baiquni percaya bahwa spesies manusia adalah hasil dari proses evolusi dan semua manusia lahir melalui proses reproduksi alamiah.

Dalam kerangka ini, Baiquni menginterpretasikan seluruh term yang berkaitan dengan penciptaan manusia dalam perspektif teori evolusi. Misalnya, ia menginterpretasikan "*turab*" dalam al-Qur'an 22: 5 sebagai "sel" yang dapat berarti ovum dan spermatozoon.<sup>24</sup> Ia menginterpretasikan frase "*kun fa yakun*" sebagai keterlibatan Tuhan dalam proses mutasi gen dan seleksi alam yang dengannya Tuhan merealisasikan kehendakNya untuk menciptakan manusia.<sup>25</sup> Jadi, frase tersebut berarti penciptaan melalui proses atau dikenal dengan penciptaan malar (evolutif). Frase "*khalqan ákhar*" dalam al-Qur'an 23:14 berarti mutasi gen. Frase "*yakhtar*" dalam al-Qur'an 28:68 berarti keterlibatan Tuhan dalam proses alam, seperti proses mutasi gen dan seleksi alam. Kemudian, term *athwara*, *anbata*, *ansya'a*, *khalafa*, dan *ja'ala* berarti proses evolusi yang berjalan dalam garis *sunnatullah*.<sup>26</sup>

Selaras dengan pemikiran Baiquni, Teuku Jacob memahami bahwa evolusi adalah cara Tuhan berkarya. Jadi, evolusi tidak berjalan tanpa tujuan

---

<sup>23</sup> "Dan Allah telah menciptakan segala sesuatu, Dia berkehendak dan yang memilih." *Ibid.*, hlm. 91

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.* hlm. 106

<sup>26</sup> *Ibid.* Lihat juga! Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 158

dan tanpa penyebab kausa prima tetapi ia berjalan dalam kehendak Tuhan. Mutasi gen yang berupa perubahan struktur instruksi dalam DNA tidak lain merupakan instruksi Tuhan yang berjalan secara otomatis, maknistik, dan alamiah. Demikian juga, seleksi alam merupakan mekanisme hukum alam (*sunnatullah*) yang diciptakan Tuhan untuk mendukung intelligibilitas alam sehingga mampu memunculkan keragaman hayati dan akhirnya menghasilkan makhluk dengan kecerdasan tinggi, yakni manusia.<sup>27</sup>

#### 4. Akar Tesis Penciptaan II: Konsep Tuhan

Perbedaan konsep penciptaan yang terjadi di antara kaum kreasionis, evolusionis, dan integrasionis sebenarnya juga disebabkan oleh perbedaan masing-masing dalam memahami konsep Tuhan. Perbedaan tersebut dapat dilihat dari pemahaman masing-masing terhadap karakteristik personalitas Tuhan, yakni Tuhan Personal (*Personal God*) dan Tuhan Impersonal (*Impersonal God*).

Kaum kreasionis dan evolusionis sebenarnya sama-sama memahami Tuhan sebagai sosok person (*Personal God*). Hanya saja, keduanya berbeda dalam memahami kehadiran Sang Tuhan. Kaum evolusionis tidak bisa menerima kehadiran Tuhan personal yang antropomorfistik sebagaimana digambarkan oleh kaum kreasionis. Sebaliknya, kaum kreasionis tidak melihat celah Tuhan yang antropomorfistik untuk terlibat di dunia yang digambarkan kaum evolusionis.

---

<sup>27</sup> Teuku Jacob, "Natural History of the Earth and Living Being" disampaikan dalam forum International conference on "Religion and Science in the Post-Colonial World" yang diselenggarakan oleh Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada pada 2-3 Januari 2003 di Jogjakarta

Sedangkan kaum integrasionis memahami Tuhan sebagai Tuhan Impersonal (*Impersonal God*), bukan dzat yang personal dan antropomorfistik. Oleh karena itu, mereka tidak kesulitan memahami evolusi sebagai cara kerja operasional Tuhan di alam. Dengan kata lain, proses evolusi yang berjalan adalah bagian dari *sunnatullah*. Baiquni, Teuku Jacob, Iqbal dan Murtadha Muthahhari dapat digolongkan dalam kelompok ini. Oleh karena itu, mereka menafsirkan konsep penciptaan dalam konteks teori evolusi dan sebaliknya memahami teori evolusi secara teistik. Sebagai contoh, faktor kebetulan (*chance*) dalam mutasi gen, menurut Baiquni, berjalan dalam instruksi otomatis yang didesain Tuhan Sang Programmer Yang Maha Cerdas. Instruksi dalam DNA tidak lain adalah instruksi Tuhan.<sup>28</sup> Oleh karena itu, mutasi gen adalah kehendak operasional Tuhan.<sup>29</sup>

## 5. Di Balik Kreasionisme dan Integrasionis

Menurut hemat penulis, baik kerationis maupun integrasionis pada dasarnya sama-sama berusaha untuk mempertahankan relevansi al-Qur'an, eksistensi dan peran Tuhan di alam, maupun identitas umat. Hanya saja, keduanya berbeda dalam menggunakan cara mempertahankannya. Kaum kreationis lebih banyak kembali kepada teks al-Qur'an dengan makna literalistiknya sebagai sumber rujukan utama. Sedangkan, kaum integrasionis berusaha menggunakan sains sebagai konteks dalam memahami al-Qur'an, teologi, maupun sejarah umat manusia. Oleh karena itu, di balik pandangan kreationisme dan integrasionis

---

<sup>28</sup> Achmad Baiquni, *Al-Qur'an...* hlm. 86

<sup>29</sup> *Ibid.*, hlm. 87

adalah motivasi teologis untuk mempertahankan relevansi agama bagi umatnya. Untuk lebih jelas, penulis mengelaborasi motivasi teologis yang melatarbelakangi masing-masing faham tersebut.

#### A. Di Balik Kreasionisme

Menurut penulis, karena takut kehilangan relevansi al-Qur'an dengan makna literalistiknya, kaum kreasionis berusaha mempertahankan pemahaman literalistik al-Qur'an dengan logika normatif maupun teori dan evidensi ilmiah. Sebagai contoh, Seyyed Hossein Nasr mempertahankan konsep penciptaan langsung (*direct creation*) dengan logika filsafat. Khurshid S. Nadvi dan Harun Yahya mempertahankannya dengan pendekatan normatif maupun saintifik.

Demikian juga, karena takut hilangnya peran Tuhan di alam, kaum kreasionis menafikan kemungkinan terjadinya proses evolusi yang dianggap mengusir Tuhan dari proses alam. Setidaknya, mereka menganggap bahwa menerima teori evolusi berarti mengingkari “kemahakuasaan” Tuhan yang mampu mencipta tanpa memerlukan bantuan hamba-Nya. Pendeknya, menerima teori evolusi berarti membatasi kekuasaan Tuhan yang absolut atau bahkan mengingkari adanya Tuhan itu sendiri (ateis).

Terakhir, karena takut kehilangan identitas sosial umat mereka berusaha membangun opini bahwa al-Qur'an adalah pilar kebudayaan yang mendukung kreasionisme. Dengan hilangnya faham kreasionisme, berarti Tuhan tidak berperan lagi, al-Qur'an tak punya lagi relevansi, dan berarti umat Islam

kehilangan eksistensinya sebagai khalifah di bumi dan sebagai umat pilihan. Karena rasa takut akan hilangnya identitas umat Islam, ada sebagian teolog Muslim, seperti Harun Yahya, yang menganggap bahwa teori evolusi adalah sumber motivasi dan justifikasi bagi ideologi-ideologi destruktif, seperti imperialisme, rasisme, komunisme, dan kapitalisme, yang menghancurkan tatanan kemanusiaan yang adil dan sejahtera.

#### B. Di Balik Integrasionis

Sebaliknya, kaum integrasionis, menurut penulis, juga takut kehilangan relevansi al-Qur'an. Mereka menjaga kelestarian dan relevansi al-Qur'an dengan cara mendialogkan dan mengintegrasikannya dengan teori ilmiah. Mereka menafsirkan ayat-ayat penciptaan manusia dalam al-Qur'an secara saintifik dan sebaliknya memahami teori evolusi secara teistik. Sebagai contoh, term *turáb, sulálah min thín, khalqan ákhar, yakhtár*, dan sebagainya diafirsikan dalam konteks teori evolusi. Sebaliknya, konsep, kebetulan yang acak (*chance*), seleksi alam, dan mutasi gen difahami secara teistik.

Selanjutnya, untuk menunjukkan peran aktif dan efektif Tuhan di alam, kaum integrasionis memahami Tuhan sebagai sosok impersonal. Sosok Tuhan yang demikian mempunyai kemungkinan terlibat dalam dunia yang digambarkan oleh teori evolusi. Oleh karena itu, mereka sampai pada kesimpulan bahwa evolusi adalah cara Tuhan berkarya, termasuk dalam memunculkan spesies manusia di bumi.

Terakhir, untuk membangun identitas umat Islam kaum integrasionis justru meletakkan al-Qur'an sebagai spirit ilmiah dan etik di era sains. Mereka meyakini bahwa al-Qur'an sebagai kitab yang membangun keimanan sekaligus memberikan spirit ilmiah bagi umat Islam. Oleh karena itu, mereka membangun peradaban Islam dengan al-Qur'an bersama sains—meskipun bukan berarti mereka menerima sains dan teknologi secara mentah-mentah, tanpa sikap kritis.

### C. Menuju Sikap Inklusif

Menurut hemat penulis kedua cara yang dilakukan oleh kedua golongan tersebut tidak seharusnya dipertentangkan secara keras karena keduanya pada hakekatnya hanyalah cara untuk mempertahankan relevansi doktrin Islam, khususnya al-Qur'an, bagi umat Islam. Yang perlu adalah dihindarinya klaim kebenaran atas tafsir al-Qur'an karena setiap penafsiran pada hakekatnya hanyalah alternatif pemahaman saja.

Bukanlah kemestian bahwa memahami al-Qur'an secara literalistik menjamin kelestarian al-Qur'an, menjamin peningkatan keimanan umat, terpeliharanya identitas umat, dan membangun peradaban Islam. Model literalistik yang ekstrem bisa jadi akan menguatkan tesis bahwa al-Qur'an hanyalah buku dongeng yang tidak mempunyai nilai kebenaran ilmiah dan nilai kegunaan untuk membangun peradaban manusia.

Demikian juga, menginterpretasikan al-Qur'an dalam konteks sains, baik yang dilakukan oleh kaum literalis maupun kontekstual, harus dilakukan

secara kritis, ilmiah, dan proporsional sehingga al-Qur'án sebagai kitab suci tidak tereduksi makna dan fungsinya hanya sekedar sebagai alat legitimasi teori ilmiah tertentu. Sebagaimana professor Ayyoub mengingatkan bahwa jika semua teori bisa dijustifikasi dengan al-Qur'án, maka al-Qur'an tak berarti apa-apa karena ia hanya sebagai alat justifikasi saja.<sup>30</sup>

## **6. Membangun Teologi Anthroposentis-Konstruktif**

Jika dilihat secara mendalam, sesungguhnya baik tesis penciptaan maupun evolusi sama-sama tidak menjadikan manusia dalam posisi yang penting. Masing-masing menempatkan eksistensi manusia dalam posisi yang sudah mempunyai cetak biru. Bedanya, tesis penciptaan mengasumsikan bahwa pembuat cetak biru adalah Tuhan sedangkan tesis evolusi mengasumsikan bahwa pembuat cetak biru adalah mekanisme alam yang relatif, tanpa tujuan, dan berlangsung secara acak dan buta yang terumuskan dalam instruksi-instruksi biologis yang terdapat di dalam struktur DNA pada setiap individu.

Konsep penciptaan sebenarnya mengimplikasikan kekhalfahan manusia di bumi yang berarti manusia sebagai makhluk yang optimis, aktif dan dinamis. Sayangnya, konsep ini difahami secara teosentris yang dalam batas tertentu bersifat deterministik. Konsep penciptaan yang memajukan konsep tujuan lebih mengarah pada determinisme eksistensi manusia karena ia memajukan konsep takdir yang berarti manusia tidak bebas. Pemahaman manusia yang determinis seperti ini menjadi bagian pemahaman kaum kreasionis.

---

<sup>30</sup> Mahmud Ayyoub, "Evolusi Teistik Vs Ateistik" dalam *Republika*, April 2003

Demikian juga, teori evolusi yang mengimplikasikan konsep relativisme pada eksistensi manusia seharusnya mengembangkan konsep kebebasan bertanggung jawab pada manusia. Sayangnya, kaum evolusionis juga berujung pada dukungan terhadap konsep determinisme manusia dan alam secara universal. Teori mutasi gen yang terjadi secara kebetulan (*chance*) merupakan akar determinisme karena konsep ini menganggap bahwa eksistensi manusia tergantung pada warisan struktur gen yang dimilikinya. Apalagi konsep mutasi gen yang dipadukan dengan konsep seleksi alam lebih menegaskan bahwa manusia bukanlah makhluk di alam yang istimewa dan bereksistensi penuh karena mereka adalah produk alam yang tanpa tujuan dan tak punya kebebasan. Model pemahaman seperti ini yang ekstrem biasanya dipegangi kaum evolusionis. Dalam kapasitas tertentu, implikasi inilah yang dijadikan alasan kaum kreasionis menolak teori evolusi.<sup>31</sup>

Untuk mempertemukan manfaat teoretis dan praktis terhadap kedua tesis penciptaan tersebut diperlukan pemahaman kembali kedua tesis tersebut secara kritis, positif dan konstruktif. Sebagai contoh, konsep kekhalfahan mengisyaratkan bahwa manusia sebagai wakil dan partner Tuhan dalam berkarya di alam. Artinya, manusia mempunyai kebebasan secara bertanggung jawab dan kemampuan yang memadai untuk mewujudkan kesejahteraan bagi alam semesta.

---

<sup>31</sup> Harun Yahya (terj. Aminah Mustari), *Ketiadaan...*, Harun Yahya (terj. Ari Nilandari), *Penciptaan...*, dan Harun Yahya (terj. Aryani), *Runtuhnya Teori Evolusi: dalam 20 Pertanyaan* (Yogyakarta: Risalah Gusti, 2003), dan Kurshid S. Nadvi, *Darwinism...* (London: Ta-Ha Publisher, 1993)

Demikian juga, teori evolusi yang menyatakan bahwa manusia sebagai hasil proses evolusi yang paling kompleks yang dicirikan kapasitas struktur akalnya yang kompleks seharusnya difahami bahwa manusia harus dapat mendayakan akalnya untuk menciptakan harmoni dan kesejahteraan seluruh penghuni alam. Model pemahaman yang seperti inilah yang seharusnya dikembangkan dalam memahami tesis penciptaan manusia pertama.

Pada prinsipnya, tesis penciptaan dapat dijadikan dasar untuk membangun teologi yang membuat manusia optimis, dinamis, kreatif, dan konstruktif untuk menciptakan peradaban yang akan memberikan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia, alam sekitarnya, maupun alam semesta. Teologi yang demikian berarti membangun hubungan harmonis antara manusia, alam dan Tuhan. Tidak ada lagi dominasi antar manusia. Tidak ada tirani atas golongan masyarakat tertentu. Tidak ada dekriminasi terhadap manusia yang dilahirkan dengan cacat tertentu. Tidak ada eksploitasi alam yang akhirnya akan menghancurkan eksistensi manusia dan alam semesta. Inilah yang penulis maksud dengan teologi antroposentrik-konstruktif yang seharusnya dikembangkan dari tesis penciptaan manusia.

## **7. Kesimpulan**

Pada akhirnya, penulis mengakhiri tulisan ini dengan tiga kesimpulan sebagai jawaban atas tiga pertanyaan utama makalah ini. Pertama, usaha seorang Muslim untuk memahami konsep penciptaan manusia melalui al-Qur'an berangkat dari pemahamannya terhadap al-Qur'an itu sendiri. Namun demikian,

tidak ada keharusan bahwa beriman terhadap al-Qur'án berarti meyakini makna literalistik atau simboliknya. Keimanan seseorang terhadap al-Qur'án tidak akan hilang sekalipun ia memahami kisah penciptaan manusia dalam al-Qur'án sebagai ungkapan simbolik.

Selain itu, tesis penciptaan juga sangat terkait dengan konsep ketuhanan. Meyakini kebenaran teori evolusi bukan berarti menafikan kemahakuasaan Tuhan untuk memunculkan spesies manusia di bumi. Demikian sebaliknya, memahami penciptaan langsung manusia oleh Tuhan tidak serta merta akan memantapkan keimanan seseorang kepada Tuhan.

Tak kalah pentingnya, tesis penciptaan yang difahami umat Islam tersebut juga ditentukan oleh pemahamannya terhadap teori evolusi. Mereka yang literalistik cenderung memahami Tuhan sebagai Tuhan Personal sehingga mereka menolak kemungkinan keterlibatan Tuhan dalam dunia yang digambarkan oleh teori evolusi. Sebaliknya, mereka yang memahami al-Qur'an secara kontekstual cenderung memahami Tuhan sebagai Tuhan Impersonal sehingga mereka dapat memahami keterlibatan Tuhan dalam dunia yang digambarkan teori evolusi.

Kedua, baik pendukung kresionis maupun integrasionis sebenarnya lebih membela eksistensi Tuhan daripada eksistensi manusia. Mereka berusaha menerangkan peran Tuhan dalam proses alam dan sejarah kemanusiaan. Mereka belum mengkonstruksi teologi penciptaan untuk menjadi bagian dari teologi antroposentrik-konstruktif.

Oleh karena itu, ketiga, tesis penciptaan seharusnya membangun teologi antroposentrik-konstruktif, yakni teologi yang membuat manusia optimis, dinamis, kreatif, dan konstruktif dalam menjalani hidup sebagai makhluk individu, makhluk sosial, penghuni alam semesta, dan hamba Tuhan. Teologi inilah yang membuat manusia mampumenciptakan peradaban agung bagi umat manusia tanpa membawa kerusakan bagi sebagian manusia, makhluk lainnya, maupun alam semesta.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa (terj. Tim Penerjemah Thoha Putra), *Tafsir Al-Maraghi Juz I*, Semarang: Toha Putra, 1992
- Ayyoub, Mahmud, “Evolusi Teistik Vs Ateistik” dalam *Republika*, April 2003
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Baiquni, Achmad, *Al-Qur’an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, Yogyakarta: Dana Bhakti Yasa, 1995
- Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion*, New York: HarperCollins Publisher, 2000
- Dahler, Franz dan Eka Budianta, *Pijar Peradaban Manusia: Denyut Harapan Evolusi*, Yogyakarta: Kanisius, 2000
- Fazlurrahman (terj. Anas Mahyudin), *Tema Pokok Al-Qur’an*, Bandung: Penerbit Pustaka:, 1996
- HAMKA, *Tafsir Al-Azhar Juz I*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001
- Irwandar, *Demitologisasi Adam dan Hawa*, Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003
- Jacob, Teuku, “Natural History of the Earth and Living Being” disampaikan dalam forum International conference on “Religion and Science in the Post-Colonial World” yang diselenggarakan oleh Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada pada 2-3 Januari 2003 di Jogjakarta
- Katsir, Ibnu, *Qashashul Anbiya*, Jeddah: Alharomain, t.t.
- Kwam, Kristen E. (dkk.), *Eve and Adam*, Bloomington: Indiana University Press, 1999
- Nadvi, Kurshid S., *Darwinism on Trial*, London: Ta-Ha Publisher, 1993
- Nasr, Seyyed Hoosein (terj.), *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religious Menuju Puncak Spiritual*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003
- \_\_\_\_\_, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: State University of New York Press, 1993,

Shihab, M. Quraish, *Wawasan A-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2003

Udin, Jurnalis, "Teori Evolusi: Sesuai atau Bertentangan dengan Al-Qur'an?" dalam Ahmad Iwan Kusuma Hamda, dkk.. (ed.), *Al-Qur'an dan As-Sunnah tentang IPTEK*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995

Yahya, Harun (terj. Aryani), *Runtuhnya Teori Evolusi: dalam 20 Pertanyaan*, Yogyakarta: Risalah Gusti, 2003

\_\_\_\_\_ (terj. Aminah Mustari), *Ketiadaan Waktu*, (Jakarta: Rabbani Press, 2003

\_\_\_\_\_ (terj. Ari Nilandari), *Penciptaan Alam Raya*, Bandung: Dzikra, 2003

**KONSEP POLIGAMI**  
**MENURUT MUḤAMMAD SYAḤRŪR**  
*Abdul Mustaqim*

Artikel ini membahas konsep poligami menurut M. Syahrur. Pada dasarnya, M. Syahrur berpendapat bahwa poligami sebenarnya bukanlah tujuan (*ghâyah*), tetapi hanya merupakan sarana (*wasilah*) untuk memberikan solusi terhadap salah satu problem sosial. Karenanya, jika seseorang hendak berpoligami harus berorientasi kepada solusi atas suatu masalah sosial, bukan sekedar ‘wisata seksual’. Sebab pesan dasar al-Qur’an tentang poligami adalah masalah keadilan dan bagaimana memberi solusi terhadap problem sosial. Secara historis pun yang dilakukan poligami Nabi (baca: sunnah) sebenarnya lebih ditekankan pada penyantunan anak-anak yatim dan perlindungan janda-janda.

Kata Kunci: M. Syahrur, poligami Nabi, ‘wisata seksual’.

### **I. Pendahuluan**

Upaya membangun dan mengembangkan metodologi merupakan sebuah keniscayaan dalam rangka memekarkan ilmu pengetahuan, termasuk dalam studi al-Qur’an. Jika pemikiran di Barat terutama filsafat bisa lebih maju di dunia timur, itu karena mereka menguasai dan mengembangkan aspek metodologinya.<sup>1</sup> Semangat semacam ini rupanya yang hendak dilakukan Muḥammad Syahrūr, -- untuk selanjutnya disebut Syahrūr-- seorang pemikir kontemporer dari Arab-Syiria, di mana ia mencoba “menawarkan” metodologi baru dalam menafsirkan al-Qur’an termasuk ketika memahami tentang ayat poligami. Berangkat dari asumsi bahwa al-Qur’an itu merupakan hidayah bagi umat manusia dan selalu relevan untuk setiap zaman, maka al-Qur’an harus

---

<sup>1</sup>M Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 250.

selalu ditafsirkan dan “dikonsumsi” seiring dan senafas dengan akselerasi perkembangan peradaban dan budaya manusia.<sup>2</sup>

Muhammad Syahrūr Sebagaimana dikatakan Peter Clark,<sup>3</sup> pada tahun 1990-an dunia Arab pernah diguncangkan oleh munculnya buku yang sangat kontroversial karya Syahrūr, yaitu *al-Kitāb wal Qur’ān: Qira’ah Mu’aṣirah*. Buku tersebut mencoba mengusung gagasan-gagasan baru yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep al-Qur’an, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun sosial kemasyarakatan. Buku tersebut dapat dikatakan sebagai karya *magnum opus* dalam surveinya selama lebih kurang 20 (tahun 1970-1990) dan mempunyai signifikansi bagi perkembangan metodologi penafsiran al-Qur’an, khususnya dalam rangka merespon problem-problem kontemporer sekarang ini, seperti masalah-masalah teologi, hukum, gender (termasuk isu poligami), politik dan HAM.

Buku ini memang sangat menantang, sebab ia mencoba melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian al-Qur’an yang sangat mendasar. Lebih dari itu, paradigma baru yang ditawarkan Syahrūr relatif berbeda dengan pemikir-pemikir muslim kontemporer sebelumnya, seperti Fazlur Rahman, Abdullah Ahmed an-Na’im, Muhammad Arkoun, Nashr Hâmîd Abû Zayd dan Hasan Hanafi lain sebagainya, meskipun dilandasi semangat yang sama yaitu menjadikan al-Qur’an tetap *shâlih li kulli zamân wa makân*.

---

<sup>2</sup>Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’aṣirah* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thiba’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 1991), 36.

<sup>3</sup>Lihat Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian Moslem Relation*, Vol. 7 No. 3, 337.

Pemikiran Syahrūr yang berseberangan (baca: kontroversial) dengan *main stream* pemikiran tradisional-konvensional sebelumnya, menyebabkan dirinya dituduh sebagai agen zionis, *mungkar sunnah* dan lain sebagainya.<sup>4</sup> Tuduhan-tuduhan semacam itu, hemat penulis sebenarnya sangat disayangkan, sebab pemikiran yang digulirkan Syahrūr sebenarnya dimaksudkan untuk memberikan alternasi lain dari sekian model penafsiran al-Qura'n yang selama ini dikenal, termasuk tentang konsep poligami yang sangat berbeda dengan konsep poligami yang dijelaskan oleh umumnya para mufasir. Namun itulah “pil pahit” yang harus ditelan oleh Syahrūr, karena selama ini tampaknya ada kecenderungan sebagian orang dalam menyikapi setiap upaya penafsiran kreatif yang dilandasi semangat kehidupan kontemporer seringkali divonis sebagai “*ngoyo woro*” atau bahkan diberi stigma buruk sebagai pendangkalan agama.

## II. Sekilas Tentang Syahrūr dan Karier Akademiknya.

Syahrūr, nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu Da'ib Syahrūr. Beliau adalah seorang pemikir muslim kontemporer yang lahir pada tanggal 11 Maret tahun 1938 di Damakus (Syiria). Jika dilacak dari latar sejarah pendidikannya, pada awalnya Syahrūr tidak mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara lebih intensif. Terbukti, misalnya setelah menamatkan sekolah di tingkat menengah, beliau kemudian pergi ke Uni Soviet untuk belajar tehnik di Moskow. Setelah

---

<sup>4</sup>Lihat Gazi al-Taubah, “*Syahrur Yulawwi A'naq al-Nuṣūṣ li Agrad Gair al-Ilmiyyah wa al-Taftaqiru ila al-Baraah*” dalam Majalah al-Mujatama' No 1302 26 Mei 1998, 56.

menyelesaikan S1, kemudian beliau kembali ke Syria pada tahun 1964 dan bekerja sebagai dosen di Universitas Damaskus.<sup>5</sup>

Pada tahun 1967, Syaḥrūr memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College di London Inggris. Namun kemudian Syaḥrūr terpaksa kembali lagi ke Syria, sebab pada waktu itu tahun 1967 terjadi “*Perang Juni*” antara Syria dan Israil yang mengakibatkan hubungan diplomatik antara Syria dengan Inggris terputus. Akhirnya, Syaḥrūr memutuskan untuk pergi ke Dublin Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus untuk mengambil program master dan Ph.D di *Universitas al-Qummiya* dengan mengambil bidang Teknik Pondasi dan Mekanika Tanah (*al-Handasah al-Madaniyyah*). Selama dua tahun terakhir ini Syaḥrūr memperoleh kehormatan untuk mengajar di Universitas Damaskus dan menjadi konsultan di bidang teknik.<sup>6</sup> Itulah mengapa gelar yang disandang Syaḥrūr adalah “*al-Duktūr al-Muhandis*” (Doktor Insinyur).<sup>7</sup> Kemudian pada tahun 1995, Syaḥrūr juga pernah diundang untuk menjadi peserta kehormatan dan ikut terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran keislaman di Libanon dan Maroko.<sup>8</sup> Meskipun basis pendidikan Syaḥrūr adalah teknik, namun tidak berarti ia 'buta' mengenai wacana pemikiran keislaman. Sebab beliau kemudian tertarik mengkaji al-Qur’an dan al-hadis secara lebih

---

<sup>5</sup> Peter Clark, *The Syahrur Pehnomenon...*, 337.

<sup>6</sup> *Ibid.* Lihat pula Charles Kurzman Edit. *Liberal Islam; A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), 139.

<sup>7</sup> Muḥamî Munîr Muḥammad Ṭahir al-Syawwāf, *Tahafūt al-Qira'ah al-Mu'ashirah* Cet I (Limmasol Cyprus: al-Syawwaf li al-Nasyr, 1993), 11.

<sup>8</sup> Peter Clark, "The Syahrur... 341.

serius dengan pendekatan ilmu filsafat bahasa dan dibingkai dengan teori ilmu eksaknya, bahkan beliau juga menulis buku dan artikel tentang pemikiran keislaman.

Perhatian Syaḥrūr terhadap kajian ilmu-ilmu keislaman sebenarnya dimulai sejak dia berada di Dublin Irlandia pada tahun 1970-1980 ketika beliau sedang mengambil program magister dan doktor. Di samping itu, peranan temannya doktor Ja'far Dakk al-Bâb juga sangat besar. Berkat pertemuannya dengan Ja'far pada tahun 1958 dan 1964, Syaḥrūr dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa.<sup>9</sup>

Bukunya yang pertama kali terbit adalah *al-Kitāb wal Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah* pada tahun 1990. Buku tersebut sesungguhnya merupakan hasil pengendapan pemikiran yang cukup panjang, sekitar 20 tahun. Pada fase pertama, yaitu tahun 1970-1980 Syaḥrūr merasa bahwa kajian keislaman yang selama ini dilakukan kurang membuahkan hasil, dan tidak ada teori yang baru yang diperolehnya. Mengapa, karena dia merasa bahwa selama ini dirinya masih terkungkung dalam “kerangkeng” literatur-literatur keislaman klasik yang cenderung memandang “Islam” sebagai idiologi (*al-Aqīdah*), baik dalam bentuk pemikiran kalam atau fiqih. Sebagai implikasinya, maka pemikiran keislaman akan mengalami kejumudan dan tidak bergerak sama sekali, sebab selama ini seolah pemikiran Islam dianggap telah final.

Lebih lanjut, menurut Eikelman-Piscatori --sebagaimana dikutip Bisri Effendi--, buku tersebut secara umum mencoba melancarkan kritik terhadap

---

<sup>9</sup> Syaḥrūr, *al-Kitāb wal Qur'ān* .... 46-47.

kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran. Dari situ, maka dapat dilihat bahwa apa yang diinginkan Syahrur sebenarnya adalah perlunya menafsirkan ulang ayat-ayat sesuai perkembangan dan interaksi antara generasi, serta mendobrak kejumudan pemaknaan al-Qur'an.<sup>10</sup> Istilah yang populer dipakai Syahrūr adalah *Šabat al-Nash wa tagayyurul Muhtawā*. Artinya, bahwa al-Qur'an itu teksnya tetap, tetapi muatan atau kandungan makna teks selalu dapat ditafsirkan secara dinamis.

Tidak berlebihan jika Syahrūr dimasukkan ke dalam pemikir kontemporer yang cukup produktif (*al-mufakkir al-muntij*), terbukti selain *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aširah*, telah bermunculan karya-karya lain seperti 1) *Dirāsah Islāmiyyah Mu'aširah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'1994*, 2) *al-Islām wa al-Imān; Manzumāt al-Qiyam 1996*, 3) *Masyrū' Mīsaq al-'Amal al-Islāmi* dan terakhir adalah buku *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*.

Syahrūr juga suka menulis artikel di majalah dan jurnal antara lain dapat dijumpai di *Muslim Politic Report* (14 agustus 1997) dengan judul tulisannya: "The Devine Text and Pluralism in Moslem Societies" dan "Islam in the 1995 Beijing World Conference on Women" dalam Kuwait Newspaper dan lain sebagainya. Artikel yang disebut terakhir ini telah dimuat dalam buku *Liberal Islam* yang diedit oleh Charles Kurzman.

### III. Konsep Poligami Muḥammad Syahrūr

---

<sup>10</sup> Bisri Effendy "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS 1999), Xviii.

Salah satu isu gender yang hingga sekarang selalu menjadi polemik adalah masalah poligami. Isu tersebut duhulu pada bulan Agustus tahun 2003 sempat mencuat, karena adanya *Polygami Award* yang dimotori oleh ‘Presiden Poligami,’ Puspowardoyo. Kemudian pada bulan November 2006 juga isu poligami menjadi hangat kembali, karena ada seorang dai kondang A A. Gym juga melakukan poligami. Hal itu dapat dimaklumi karena secara tekstual memang ada ayat yang memperbolehkan poligami, meskipun dalam penafsirannya terdapat banyak pendapat.

Sebagian orang (--biasanya para orientalis yang benci Islam--) ada yang menganggap bahwa al-Qur'an memperlakukan perempuan secara tidak adil, karena memperbolehkan poligami. Terlebih jika melihat fenomena Nabi Muhammad Saw. yang berpoligami lebih dari empat istri.<sup>11</sup> Sehingga Welliam Vanlow seorang orientalis Belanda pernah berkata bahwa beliau adalah seorang yang *hiper sex (rajul syahwanîy)* yang selalu memperturutkan hawa nafsunya.. Hal itu dibantah oleh Muḥammad Ali al-Shâbûni, Itu sesungguhnya merupakan tuduhan yang *ngawur*, karena ternyata praktik poligami Nabi Saw tidak pada orientasi seksual, tetapi berorientasi pada menyelesaikan problem sosial.<sup>12</sup>

Sebelumnya, ada baiknya sebagai perbandingan, penulis perlu mengemukakan beberapa pandangan para ulama tentang konsep poligami, termasuk tentang poligami Nabi Saw. Al-Ṭāhir al-Haddād misalnya menyatakan bahwa

---

<sup>11</sup>Riffat Hassan, "Femenisme dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II 1990, 88.

<sup>12</sup>Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī, *Rawā’i al-Bayān Tafsir Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 314.

poligami Nabi Saw lebih dari empat, bukanlah *tasyrī'* untuk umatnya. Hal itu dilakukan sebelum ada pembatasan poligami (*taḥdid*)<sup>13</sup> dan karena tuntutan kondisi politik dan sosial ketika itu, yakni untuk membantu sejumlah penduduk Madinah mencapai ketentraman (*civil order*).<sup>14</sup>

Seperti halnya kaum modernis, Rahman juga menyatakan bahwa al-Qur'an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, namun al-Qur'an juga membatasi poligami, yaitu bahwa jumlah istri maksimal empat dan menggariskan tuntunan penting untuk berlaku adil serta meningkatkan nasib kaum perempuan. secara keseluruhan, poligami tidaklah terlalu buruk di Arabia<sup>15</sup> Bagi Rahman, sebagaimana dikutip Khairuddin Nasution, ayat poligami berhubungan dan merupakan jawabab *ad hoc* terhadap masalah sosial yang terjadi ketika itu. Karena itu, ayat tersebut dapat dikategorikan sebagai ayat yang bersifat kontekstual, tergantung pada tuntutan problem sosial yang ada.<sup>16</sup>

Berkaitan dengan masalah poligami, menurut Rahman ada satu hal yang penting untuk diingat yaitu bahwa al-Qur'an bukan sebuah dokumen hukum, tetapi sebuah buku prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, meskipun ia mengandung pernyataan-pernyataan hukum yang penting yang dikeluarkan

---

<sup>13</sup>Lihat al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri cet. 4 (Jakarta: Pustaka Firdaus 1993), 77.

<sup>14</sup>Muhammad Abdur Rauf, "Outsider Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin *Approaches to Islam in Religious Studies* (Temple The University of Arizona Press, 1985), 186.

<sup>15</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, . 40.

<sup>16</sup>Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), 130.

selama proses pembinaan masyarakat. Ketetapan hukum dan reformasi umum yang paling penting dari al-Qur'an adalah mengenai perempuan dan perbudakan, termasuk di dalamnya adalah masalah poligami, di mana al-Qur'an membatasi jumlah istri maksimal empat. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa suami istri dinyatakan sebagai *libas* 'pakaian' bagi satu sama lain. Kepada perempuan diberikan hak-hak yang sama atas kaum laki-laki sebagaimana hak laki-laki atas perempuan, dengan perkecualian bahwa laki-laki, sebagai pihak yang mencari nafkah mempunyai kedudukan yang setingkat lebih tinggi.<sup>17</sup>

Selanjutnya Rahman juga menegaskan bahwa dalam al-Qur'an hanya ada satu ayat yang bicara tentang poligami, yaitu:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Artinya:

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (Q.S. al-Nisā' [4]:3)

Sayangnya ayat tersebut sering ditafsirkan secara parsial oleh para mufasir, bahkan disalahpahami, sehingga seakan-akan seseorang dibolehkan begitu saja melakukan poligami, tanpa memperhatikan bagaimana konteks ketika turunnya ayat tersebut dan apa sesungguhnya ideal moral di balik praktek

---

<sup>17</sup> Rahman, *Islam*, 43-44.

poligami.<sup>18</sup> Dalam surat al-Nisā' [4]: 2 misalnya, al-Qur'an mengeluhkan bahwa banyak pengampu anak-anak yatim yang menyalahgunakan kekayaan anak-anak yatim serta memakannya secara batil, maka Allah berfirman:

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَاتِ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

Artinya:

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar. (Q.S. al-Nisā' [4]: 2)

Al-Qur'an juga menyatakan bahwa para pengampu ini lebih baik mengawini gadis-gadis yatim daripada mengembalikan kekayaan mereka lantaran mereka ingin menikmati kekayaan tersebut. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 127:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُغْنِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَأَنَّ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

Artinya:

Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al Qur'an (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya". (Q.S al-Nisā' [4]: 127)

Dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 3 juga dinyatakan bahwa jika para pengampu (wali) ini tidak dapat berbuat adil terhadap kekayaan gadis-gadis yatim (dan

<sup>18</sup>Rahman, "Interpreting the Qur'an", dalam *Afkar/ Inquiry* May 1986, 45-49 . Lihat pula Riffat Hassan, "al-Qur'an dan Feminisme," dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol:II 1990, 88.

mereka bersi keras untuk mengawininya), maka mereka boleh mengawini gadis-gadis yatim tersebut hingga empat, asal mereka dapat berlaku adil diantara istri-istri. Tetapi jika khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap istri-istri tersebut, maka mereka disuruh menikahi seorang saja dari gadis-gadis yatim itu. Karena hal ini merupakan yang terdekat kepada titik, di mana mereka tidak akan melakukan kesalahan dan penyimpangan.<sup>19</sup> Di sisi lain, al-Qur'an memperingatkan bahwa orang yang berpoligami tidak akan mampu benar-benar berbuat adil, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an:

عَفُورًا كَانَ اللَّهُ فَإِنَّ وَتَتَّقُوا تُصْلِحُوا وَإِنْ كَالْمُعَلَّقَةِ فَتَدْرُوهَا الْمَيْلَ كُلَّ تَمِيلُوا فَلَا حَرَضْتُمْ وَلَوْ النَّسَاءِ بَيْنَ تَعْدِلُوا أَنْ تَسْتَطِيعُوا وَلَنْ رَحِيمًا

Artinya:

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-Nisâ': 129)

Ayat tersebut menurut Rahman, secara implisit memberikan isyarat bahwa al-Qur'an secara moral melarang poligami. Dengan kata lain, prinsip dasar dalam pernikahan adalah monogami. Kalaupun terpaksa seseorang harus berpoligami, maka semangatnya (baca: ideal moralnya) adalah semangat sosial. Sebab di dalam al-Qur'an maupun keserian Nabi Saw, memelihara anak yatim atau anak yang terlantar selalu mendapatkan perhatian yang besar dan dianggap sangat penting. Ini misalnya dapat dilihat dalam al-Qur'an Surat al-Mâûn: 1-3.

<sup>19</sup>Lihat Rahman, "Interpreting the Qur'an" ..., 45-49.

Ayat tersebut merupakan sindiran terhadap orang-orang yang tidak mau memperhatikan nasib, hak-hak anak yatim dan orang miskin. Al-Qur'an menyebut mereka sebagai pendusta agama. Nah, izin poligami dalam al-Qur'an sesungguhnya berkaitan erat dengan masalah penyantunan anak yatim. Karenanya, ayat tentang poligami harus dipahami dalam konteks struktur sosial yang khusus, di mana masyarakat ketika itu belum memungkinkan untuk meninggalkan secara keseluruhan praktek poligami. Masyarakat tersebut hanya didorong maju sejauh yang mereka mampu. Dalam hal ini pendekatan hukum maupun moral sangat diperlukan. Secara hukum, dilakukan pembatasan mengenai jumlah perempuan yang boleh dipoligami, namun secara moral semangat poligami adalah semangat menyantuni anak yatim dan para janda, serta berbuat adil. Maka apabila seorang laki-laki tidak mampu berbuat adil, al-Qur'an memerintahkannya untuk menikahi satu perempuan saja.

Sementara itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat poligami itu turun berkenaan dengan sikap sementara orang yang ingin mengawini anak yatim yang kaya dan cantik, yang berada dalam pemeliharaannya, tetapi ia tidak ingin memberikan mas kawin yang semestinya serta memperlakukannya secara adil. Turunnya ayat itu, dengan demikian bertujuan melarang perilaku tersebut. Penyebutan dua, tiga dan empat dalam ayat poligami itu pada hakikatnya adalah tuntutan berlaku adil kepada para anak yatim. Redaksi ayat itu, kata Quraish Shihab mirip dengan seseorang yang melarang orang lain memakan makanan tertentu, dan untuk menyatakan larangan itu dikatakan, "jika anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya, yang

ada di hadapan anda selama anda tidak khawatir sakit”. Tentu saja perintah menghabiskan makanan yang lain hanya sekadar untuk menekankan larangan makanan tertentu. Karena itu, ayat poligami (Q.S al-Nisâ’ (4): 3) hanya berbicara tentang kebolehan poligami --bukan perintah--, dan itu pun merupakan pintu darurat kecil yang hanya dilakukan saat amat diperlukan dengan syarat yang tidak ringan.<sup>20</sup>

Dari berbagai pandangan para ulama tersebut, dapat disimpulkan bahwa ideal moral (*maqâshid al-syari'ah*) dari ayat poligami adalah masalah pentingnya berbuat adil, penyantunan janda dan anak yatim, yaitu dengan cara menikahi ibu dari anak yatim tersebut. Penafsiran ini tidak bisa diragukan lagi, karena ayat itu turun dalam kondisi ketika banyak terjadi perang, sehingga banyak laki-laki yang meninggal dunia, akibatnya banyak terdapat janda, dan anak-anak yatim, yang sudah semestinya disantuni.

Sementara itu, Riffat Hassan salah seorang tokoh feminis dari Pakistan menilai bahwa ideal moral berkaitan dengan poligami adalah *Pertama*, agar anak-anak yatim terpelihara dan disantuni. *Kedua* ayat tersebut berbicara tentang keadilan dan bahwa poligami dalam Islam hanya diperbolehkan dalam kondisi yang darurat.<sup>21</sup> Misalnya, ketika seorang istri mandul, padahal suami menginginkan keturunan, atau ketika banyak janda dan anak yatim yang memerlukan santunan dan perlindungan. Dengan demikian,

---

<sup>20</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al-Qura'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 199-200.

<sup>21</sup>Riffat Hassan "Women in Context of Marriage Divorce and Polygami, dalam Paper yang ditulis untuk Seminar di Tunis juli 1995, 55. Lihat pula Riffat Hassan, "Feminisme dan al-Qur'an" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* Vol: II 1990, 88.

sesungguhnya poligami bukanlah bentuk perkawinan yang ideal, ia lebih merupakan pilihan dalam konteks *akhaffu al-dlararayn* (mencari resiko yang lebih ringan).<sup>22</sup>

Di samping itu, al-Qur'an memberikan persyaratan yang cukup ketat bagi mereka yang akan berpoligami, yaitu harus dapat bersifat adil, sehingga mereka yang tidak dapat berbuat adil kepada istri-istrinya, semestinya tidak berpoligami. Ini dapat dilihat misalnya dalam Surat al-Nisâ' ayat 3. Ketika Allah memberikan izin poligami, kemudian Allah menyatakan: "*Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil maka kawinilah seorang saja*". Ini artinya prinsip yang dikehendaki al-Qur'an adalah monogami, bukan poligami. Poligami baru boleh dilakukan dalam kondisi darurat dan si pelaku harus dapat bersikap adil, tidak saja kepada istri-istrinya, tetapi juga kepada anak-anak yang dibawa mereka. Secara moral pun, suami tetap perlu meminta izin kepada istri sebelumnya, sebab jika pernikahan diibaratkan sebuah kontrak perjanjian dalam sebuah perusahaan, maka tentunya jika seseorang (dalam hal ini suami) ingin melibatkan orang lain dalam perusahaan itu, ia harus meminta izin kepada orang yang sebelumnya.

Bagaimana dengan pandangan Syahrûr mengenai poligami? Beliau melihat bahwa masalah poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatian khusus dari Allah Swt. Itulah mengapa, ayat tentang poligami diletakkan pada awal-awal surat al-Nisâ', yakni ayat ke 3 dari surat al-

---

<sup>22</sup>Lihat Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 94-96

Nisâ'. Akan tetapi menurut Syahrûr para mufasir dan ahli fikih telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan keterkaitan erat antara poligami dengan masalah penyantunan kepada para janda dan anak-anak yatim.<sup>23</sup> Padahal masalah poligami sangat terkait dengan masalah penyantunan anak yatim dan para janda. Syahrûr lalu mencoba membuktikan hal itu melalui metode *tartîl* nya dengan analisis *paradigmatik-syntagmatis*, sebagai berikut:

Pada ayat pertama surat al-Nisâ', Allah mengajak manusia untuk bertakwa kepada Tuhannya, menyambung tali silaturahmi antara manusia secara umum, tanpa dibatasi sekat-sekat hubungan keluarga atau kesukuan secara sempit. Dalam hal ini Allah Swt berfirman yang artinya:” *Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.* (Q.S al-Nisâ' (4) :1)

Kemudian setelah itu, dilanjutkan dengan pembicaraan mengenai masalah penyantunan anak yatim dan larangan memakan harta mereka. Allah Swt berfirman:” *Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.* (Q.S al-Nisâ' (4) :2).

---

<sup>23</sup>Syahrûr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah ...* 301 lengkapi???

Baru setelah itu, Allah melanjutkan pembicaraannya mengenai masalah poligami, “*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain (yang dimaksud menurut Syahrûr adalah para janda) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.* (Q.S al-Nisâ’ (4) :3).

Elaborasi Syahrûr mengenai poligami memperlihatkan bahwa ia sangat mempertimbangkan aspek struktur kalimat, hubungan linier (*syntagmatis*) antar kata dalam suatu ayat dan hubungan paradigmatis. Pengaruh struktulisme linguisitik sangat tampak di sini. Ia juga konsisten dengan prinsip-prinsip hermeneutika takwilnya, di mana seorang mufasir dalam memahami ayat harus menggunakan pendekatan *tartîl*, yaitu mengumpulkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif, sehingga tidak terjebak pada pemahaman parsial (*adamul wuqû’ fi al-ta’dliyyah*).

Dengan pendekatan *tartîl* tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami. Dengan tegas ia menyatakan:”*ta’addud al-zaujât zhurûfun idlthirâriyyah wa anna asâsa al-‘adad fi al-zawâj huwa al-wahdah.*<sup>24</sup>

Kemudian, dengan teori *hudûdh*nya,<sup>25</sup> Syahrûr membuat dua persyaratan

---

<sup>24</sup>Syahrûr, *al-Kitâb wal Qur’ân...*, 597-599.

<sup>25</sup>Pendekatan teori *hudûd*, ini dipakai karena ayat poligami terkait dengan persoalan

bagi yang hendak berpoligami: *Pertama*, syarat *kammiyyah* (kuantitas) menyangkut batasan jumlah perempuan yang hendak dipoligami, (yakni batas minimal dua dan batas maksimal empat istri). Hal ini karena tidak mungkin seorang suami menikahi hanya setengah istri. *Kedua*, syarat *nawdiyyah* (kwalitas), yakni menyangkut kualitas seseorang yang hendak melakukan poligami; a). yakni ada kekhawatiran tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatimnya "*fa in khiftum alla tuqsithu fil yatâma*" b). pelaku poligami harus berusaha dapat belaku adil) dan c) perempuan yang hendak dipoligami harus berstatus janda serta memiliki anak yatim, sebab konteks ayat poligami adalah berkaitan dengan janda-janda yang memiliki anak yatim.<sup>26</sup>

Jika syarat-syarat tersebut tidak dapat dipenuhi, maka seseorang tidak perlu melakukan poligami dan cukup menikah dengan satu istri saja.<sup>27</sup> Sebab dalam hal ini Allah Swt berfirman: "*Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.* (Q.S al-Nisâ' 3).

Lebih lanjut, yang menarik adalah bahwa Syaḥrūr memandang poligami itu tidak sekedar boleh, tapi dianjurkan bagi yang dapat memenuhi dua syarat tersebut (syarat *kammiyyah* dan *nawdiyyah*), seraya menyatakan: "*innallâha lâ*

---

hukum. Sebagaimana penulis kemukakan pada bagian metodologi Syaḥrūr, bahwa untuk ayat-ayat *Muḥkamât* (ayat-ayat hukum) Syaḥrūr menggunakan metode ijtihad, dengan pendekatan teori *ḥudūd*.

<sup>26</sup>Syaḥrūr, *Naḥwa Ushûl Jadîdah...* 303.

<sup>27</sup> *Ibid.*

*yasmahu faqad bi al-taaddudiyah samâhan bal ya'muru bihâ fil ayah amran.* (sesungguhnya Allah tidak hanya membolehkan poligami (bagi yang memenuhi syarat), tetapi bahkan memerintahkannya.<sup>28</sup> Hal ini mengingat betapa mulianya tujuan poligami yang diusung al-Qur'an adalah *li musâdatil arâmil wa aytam*, yaitu untuk membantu para janda dan anak-anak yatim.<sup>29</sup>

Mencermati pandangan Syahrûr mengenai poligami, hemat penulis, meskipun ia berpendapat bahwa al-Qur'an menganut prinsip monogami dan membuat syarat yang ketat bagi yang ingin berpoligami, tetapi ada hal yang cukup mendasar dalam pandangannya. Syahrûr yang memandang poligami bukan sekedar boleh, tetapi malah anjuran( perintah), jika syarat-syarat berpoligami dapat terpenuhi dengan baik.

#### **D. Penutup dan Rekomendasi**

Sebagai penutup artikel ini penulis bukan untuk menyimpulkan, tetapi ingin merefleksikan terhadap masalah poligami, bahwa poligami sebenarnya bukanlah tujuan (*ghâyah*), tetapi hanya merupakan sarana (*wasîlah*) untuk memberikan solusi terhadap salah satu problem sosial. Karenanya, jika seseorang hendak berpoligami harus berorientasi kepada solusi atas suatu masalah sosial, bukan sekedar 'wisata seksual'. Sebab pesan dasar al-Qur'an tentang poligami adalah masalah keadilan dan bagaimana memberi solusi terhadap problem sosial. Secara historis pun yang dilakukan poligami Nabi (baca: sunnah) sebenarnya lebih ditekankan pada penyantunan anak-anak yatim

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Syahrûr, *al-Qur'ân wal Kitâb Qira'ah Mu'âshirah*, 597-599.

dan perlindungan janda-janda.

Dengan demikian, jika sekiranya masalah-masalah sosial tersebut dapat diselesaikan tanpa melakukan institusi perkawinan poligami --misalnya melalui badan-badan sosial atau LSM yang secara serius menangani masalah ini--, maka seseorang tidak perlu melakukan poligami. Apalagi jika ia melakukan poligami malah menimbulkan masalah sosial baru yang disebabkan ketidakadilan suami, baik kepada para istri maupun anak-anaknya. Dalam hal ini, maka diperlukan UU khusus yang mengatur dan memberikan sanksi tegas kepada para pelaku poligami yang tidak dapat berlaku adil.

Apabila *maqâshid al-syarfah* dari poligami (yaitu keadilan dan solusi problem sosial) tidak dapat menjadi kenyataan, maka menurut hemat penulis seseorang tidak boleh melakukan poligami, melainkan cukup dengan menikahi satu istri (*monogamy*). Hal ini didasarkan pada ayat al-Qur'an yang artinya: "*Dan apabila kalian khawatir tidak dapat berbuat adil maka kawinilah seorang saja*" (QS.al-Nisâ' (4): 3). *Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berbuat adil di antara istri-istrimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian...*" (QS.al-Nisâ' (4) :129).

Dengan demikian, hemat penulis yang *muhkam* dari ayat poligami adalah prinsip keadilan dan kemaslahatan sosial, bukan kebolehan poligaminya. Konsep poligami hanyalah merupakan salah satu alternatif dan bukan satu-satunya untuk menangani problem sosial. Sehingga praktik poligami sangat mungkin untuk bisa dirubah, ketika zaman berubah dan tuntutan kemaslahatannya juga berubah. Terlebih poligami termasuk ketegori masalah mu'amalah, di mana akal melalui

ijtihad diberi otoritas untuk mencari kemaslahatan sesuai dengan konteks dan tuntutan zamannya.<sup>30</sup>

Sebagai rekomendasi, tampaknya diperlukan penelitian empiris di lapangan (atau meminjam metode yang dipakai oleh Imam al-Syafi'i yaitu metode *istiqra'i*.) untuk melihat bagaimana keadaan keluarga atau masyarakat yang mempraktikkan poligami. Apa motivasi mereka? Bagaimana dampaknya di dalam keluarga mereka? Apakah poligami benar-benar jadi solusi atau justru malah menimbulkan problem yang lebih besar? Ini hemat penulis sangat penting, sebab sebuah produk tafsir tentunya perlu diuji di lapangan, tidak hanya pada dataran idealis-metafisis (*on paper*), tetapi juga perlu empiris.

---

<sup>30</sup>Logika ini penulis ambil dari pemikiran Abid al-Jabir ketika berbicara tentang hak-hak perempuan dalam Islam. Lihat Muhammad Âbid al-Jâbirî, *al-Dîmoqrathiyah wa Huqûq al-Insân* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1997), 180-186.

## Daftar Pustaka

- Abdullah Amin, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Clark, Peter, "The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian Moslem Relation*, Vol. 7 No. 3.
- Effendy Bisri, "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela* Yogyakarta: LKiS 1999.
- Haddâd, Al-Thâhir al-, *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri cet. 4, Jakarta: Pustaka Firdaus 1993.
- Hassan Riffat "Women in Context of Marriage Divorce and Polygami, dalam Paper yang ditulis untuk Seminar di Tunis, Juli. 1995.
- , "Femenisme dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II 1990
- Hanafi, Hassan, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Jabiri, Muhammad Abid al-, *al-Dîmoqrathiyah wa Huqûq al-Insân* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1997.
- Kurzman, Charles, (Ed.). *Liberal Islam; A Sourcebook* New York: Oxford University Press, 1998.
- Nasution, Khoiruddin *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Leiden-Jakarta: INIS, 2002
- Rauf, Muhammad Abdur, "Outsider Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin *Approaches to Islam in Religious Studies* Temple The University of Arizona Press, 1985
- Rahman, Fazlur, *Islam*, New York: Anchor Book, 1968.
- "Interpreting the Qur'an", dalam "dalam *Inquiry, May* Vol. 3 No 5 1986.
- Syahrûr, Muhammad, *al-Kitûb wa al-Qur'ân: Qiraah Mu'ashirah* Damaskus: al-Ahâli li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzî', 1991

-----*Nahwa Ushûl Jadîdah lil Fiqhi al-Islâmi: Fiqh al-Mar'ah, al-Washiyyah, al-Irts, al-Qiwâmah, al-Ta'addudiyah, al-Libâs*, Damaskus al-Ahali li ath-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2000.

Syawwâf, Muḥamî Munîr Muḥammad Thahir al-, *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'ashirah* Cet I, Limmasol Cyprus: asy-Syawwaf li an-Nasyr , 1993

Shâbûni, Muḥammad Ali al-, *Rawâ'i al-Bayân Tafsir Âyât al-Aḥkâm min al-Qur'ân* Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th

Shihab, Quraish, *Wawasan al-Qura'an: Tafsir Maudhuyi atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996

Taubah, Ghazi al- "*Syahrur Yulawwi A'naq an-Nushush li Aghrad Ghair al-Ilmiyyah wa at-Taftaqiru ila al-Baraah*" dalam Majalah al-Mujatama' No 1302 26 Mei 1998

**DERITA BENCANA DALAM ALQURAN**  
**(Pemikiran Pendidikan Alquran berbasis bencana)**

Oleh: Dr. Maragustam, M.A.

**Abstract**

There are at least three key words in the the quran addressed to the meaning or definition of disaster, namely calamity, slander and debacle. In principle, there two factors on appearing disaster, first is the man-made disaster and natural disaster. Both man-made disaster and natural disaster bring the suffering impact and misery for human life, especially for common people because of their weaknesses and have no other choices. While we know that God is very kind and Almighty face to the disaster happening in His world of His creature. Every moving or event in the world is meaningful without God's planning. The event without wisdom from God is not certainly of God's features. Every event is the hand of God and it is His responsibility and it is not the moslem's belief. Disaster comes repeatedly in Indonesia, on the land, on the sea and in the air. Disaster is obviously not the punishment of God in the world, because the punishment is guaranteed by the holy quran to be delayed in the hereafter. It means that man-made disaster is clearly the consequence of despotic deed of a nation. Then, what is the meaning of the disaster ? Why they happened ? What the Islamic thought contained with the disaster ? These problem will be answered and elaborated in this writing.

Kata Kunci: musibah, fitnah, bala, bencana, pemikiran pendidikan

**I. Pendahuluan**

Indonesia dilingkari bencana. Bencana menghantam dari laut, darat, dan udara. Di darat, tanah longsor dan gempa tidak henti-hentinya. Disusul gelombang tsunami menghantam daerah Pulau Nias Sumatera Utara dan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), disusul menghantam pesisir selatan Jawa. Dari udara kabut asap menyelimuti Pulau Sumatera dan Kalimantan dan bencana Adam Air belum juga ditemukan. Dari laut terjadi kecelakaan kapal, sehingga korban tewas pun bergelimpangan. Tsunami 26 Desember 2004 pukul 07.58 WIB menghantam Provinsi NAD berkekuatan 9,3 skala richter dan menelan korban tewas sedikitnya 150 ribu jiwa

dan kerugian harta benda tak terhitung, dan menghantam Pulau Simeulue dan Pulau Nias. Korbanpun berjatuhan. Pada 17 Juli 2006, gelombang tsunami menyapu pesisir selatan Jawa, Pantai Pangandaran, Kabupaten Ciamis, Jawa Barat, lalu lentak diseret ombak. Korban tercatat 536 jiwa meninggal. Di pengujung Mei, tepatnya 27 Mei 2006 gempa berkekuatan 5,9 skala richter menghantam DI Yogyakarta dan Jawa Tengah, menelan 4.600 korban jiwa meninggal. Genangan air mata belumlah kering akibat gempa, Gunung Merapi yang tengah berkecamuk sebulan lebih, memuntahkan awan panas. Obyek wisata Kaliadem di Kepuharjo, Sleman, DI Yogyakarta, terkubur, berikutan dua relawan yang berusaha menyelamatkan diri di dalam bunker. Pada bulan yang sama, semburan gas dan lumpur panas muntah di lokasi pengeboran gas milik Lapindo Brantas Inc di Sidoarjo, Jawa Timur. Semula semburan lumpur itu dianggap hal biasa. Di luar dugaan, hingga akhir tahun ini, lumpur panas dari pengeboran tersebut sudah menenggalamkan ribuan rumah di kawasan itu. Bahkan, dua orang anggota TNI yang bertugas di lokasi semburan lumpur panas tewas menjadi korban ketika terjadi ledakan pipa gas milik Pertamina yang terbenam lumpur.

Di penghujung tahun 2006, 24 Desember, bencana banjir melanda beberapa kawasan di Provinsi NAD, korban tewas mencapai 77 orang, belum lagi kerugian harta dan lainnya belum bisa diperkirakan. Duka kembali menyelimuti warga Kecamatan Muara Sipongi, Mandailing Natal, Sumatera Utara. Baru sepekan lalu mereka diguncang gempa yang menewaskan empat orang, Minggu 24 Desember 2006 sekitar pukul 19.45 mereka dihantam longsoran tanah. Sebanyak 21 orang tewas dan ribuan orang kembali harus mengungsi. Tragisnya lagi, sebagian korban tewas itu adalah

korban gempa yang baru pulang dari pengungsian pada hari Minggu pagi.<sup>1</sup> Apa makna bencana ini semua, bagaimana menurut Alquran dan pendidikan apa yang terkandung dalam bencana.

## II. Makna Bencana dalam Alquran

Ada tiga kata kunci dalam Alquran yang menunjuk kepada pengertian bencana yakni musibah, fitnah dan bala. Pengertian kata musibah dan bala dalam kamus Indonesia tidak berbeda. Musibah berarti celaka atau bencana.<sup>2</sup> Sedangkan bala berarti bencana; kecelakaan; kesengsaraan<sup>3</sup> Untuk kata fitnah konotasinya lebih mengarah kepada perkataan bohong untuk menjelekkan orang.<sup>4</sup> Namun kalau dilihat dari sisi dampaknya, ketiga kata tersebut sama yakni selalu membawa kepada kesengsaraan, derita dan tidak nyamanan. Dengan piranti tematik, apa kata Alquran tentang bencana?

1. Musibah (bencana) adalah sesuatu yang tidak menyenangkan atau memberatkan sebagai akibat ulah manusia, akibat kuasa alam atau akibat *taklīf* (pembebanan) yang telah ditetapkan melalui sunnah-Nya. Musibah tidak hanya menimpa orang-orang yang berbuat jahat, tetapi juga kepada orang-orang yang tidak berbuat. Untuk menelusuri arti bencana (musibah) tersebut penulis mengambil ayat yang dianggap representatif

---

<sup>1</sup> Indonesia dalam Lingkaran Bencana, *Kompas*, (Jakarta), 16 Desember 2006, hal. 36. Muara Sipongi Dilanda Longsor, *Kompas*, (Jakarta), 26 Desember 2006, hal. 15. Tsunami Aceh, Dua Tahun Lalu, *Jawa Pos*, (Surabaya), 25 Desember 2006, 1.

<sup>2</sup> W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hal. 787

<sup>3</sup> *Ibid.*, hal. 85

<sup>4</sup> *Ibid.*, hal. 331.

yakni QS. Al-Baqarah (2): 156; Ali Imran (3): 165; al-Nisa (4): 62 dan 79; al-Rum (3): 48; Luqman (31): 17; al-Hadid (57): 22 dan al-Ṭagābun (64): 11.

Menurut Syekh Nawawi (Ali Imran (3): 165) bahwa umat Islam tertimpa bencana pada perang Uhud adalah karena umat Islam melakukan maksiat, meninggalkan pusat pertahanan dan tamak terhadap harta *ganīmah*.<sup>5</sup> Tercakup pengertian musibah (Luqman (31):17) ialah perkara-perkara yang berat baik melaksanakan perintah-Nya maupun meninggalkan larangan-Nya.<sup>6</sup> Bencana terjadi kepada orang-orang munafiq (Al-Nisa (4):62 dan 79) sebagai akibat dari ulah mereka sendiri yakni memutuskan perkara dengan mengikuti Thagut (Syetan) dan berpaling dari hukum-hukum Tuhan.<sup>7</sup> Dengan demikian musibah (bencana) timbul sebagai akibat dari ulah manusia itu sendiri.

Dalam Al-Baqarah (2): 146 dan Al-Hadid (57): 22 bahwa musibah (bencana) langsung dari Tuhan melalui sunnah-Nya. Tujuannya menurut Syekh Nawawi, melihat kualitas iman seseorang apakah ia tetap sabar menerima bencana itu atau berserah diri terhadap ketetapan Tuhan atau tidak dan semua bencana dari Tuhan tersebut telah tertulis di Lauh Mahfuz.<sup>8</sup> Bencana (musibah) sebagai otoritas Tuhan lebih tegas terdapat pada Al-Ṭagābun (64):11 dan al-Rum (30): 168, bahwa tidak menimpa suatu bencana kepada seseorang kecuali atas izin Allah. Menurut Syekh Nawawi bahwa tidak akan menimpa musibah (bencana) kepada seseorang baik ia berkaitan dengan keagamaan maupun keduniaan seperti badan, keluarga dan harta, kecuali atas izin

---

<sup>5</sup> Nawawi, Syekh, *Murāḥ Labīd Tafṣīr li Kasyf Ma'na Qur'ān Majīd*, (Mesir: Dar Ihyā al-Kutb al-'Arabiyah li Ashhābihā 'Isa al-Bāb al-Halabi wa Syurakāh, tth.),, Juz ke-1, hal. 128.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hal. 171.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Juz ke-1, hal. 157 dan 162.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Juz ke-1. hal. 41. dan Juz ke-2, hal. 354.

Allah yakni atas takdir dan kehendak-Nya. Asab al-nuzul ayat ini berkaitan dengan orang-orang kafir yang berkata: Sekiranya orang-orang muslim itu benar tentulah Allah memelihara mereka dari bencana di dunia.<sup>9</sup> Tujuan bencana ialah sebagai ujian apakah manusia sabar dan berserah diri kepada-Nya atau tidak, dan supaya tidak berduka cita terhadap apa yang luput dari manusia, dan supaya juga tidak sombong atau terlalu bergembira apa yang didapatkan.<sup>10</sup>

## 2. Bala (bencana)

Bala adalah sesuatu yang tidak menyenangkan yang datang langsung dari Tuhan tanpa keterlibatan manusia, manusia tiada lain kecuali menerimanya. Kata bala juga tidak hanya digunakan Alquran kepada sesuatu yang tidak menyenangkan tetapi juga sesuatu yang menyenangkan, namun semuanya langsung dari Allah tanpa ulah manusia. Representasi arti bala diambil Al-Baqarah (2): 49 dan 155; al-A'raf (7):141; Ibrahim (14): 6; al-Kahfi (18): 7; Muhammad (47): 31; dan al-Fajr (89): 15-16.

Dalam Al-Baqarah (2): 49 Allah berfirman:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾

Menurut Syekh Nawawi ayat ini berkenaan dengan Fir'aun yang melihat api berasal dari Bait al-Muqoddas membakar rumah-rumah di Mesir dan setiap bangsa Qibti dan yang tersisa ialah Bani Israil. Maka dia memanggil para peramal tentang maksud mimpinya. Dijelaskan, akan lahir seorang anak laki-laki dari Bani Israil yang akan

<sup>9</sup> Ibid., Juz ke-2, hal.168 dan 381.

<sup>10</sup> Ibid., Juz ke-1, hal. 41.

menghancurkan bangsa Qibti dan memusnahkan kekuasaanmu di tangannya. Merespon hasil ramalan itu, maka Fir'aun memerintahkan membunuh setiap anak laki-laki yang lahir dari Bani Israil sehingga terbunuh sebanyak 112 anak.<sup>11</sup> Tuhan melepaskan Bani Israil dari bencana besar sebagaimana tertera pada QS. Ibrahim (14): 433. Kata bala tidak hanya digunakan untuk sesuatu yang tidak menyenangkan tetapi juga sesuatu yang menyenangkan (QS. Al-Kahfi [18]:7 dan al-Fajr [89]:15-16). Baik menyenangkan maupun tidak tetap langsung dari Tuhan. Tujuan bala, menurut Syekh Nawawi mengukur kualitas iman, siapa yang paling taat kepada Allah dan sejauh mana pula *istiqāmah* pengabdian kepada-Nya.<sup>12</sup> *Taklif* juga merupakan bala yang langsung dari Tuhan (Muhammad [47]:31), untuk menguji kualitas iman, kualitas jihad dan kesabaran menanggung beratnya jihad fisabilillah.<sup>13</sup>

### 3. Fitnah (bencana)

Fitnah berarti ujian atau bencana. Fitnah merupakan ulah manusia baik berasal dari individu atau sekelompok orang tetapi dampaknya mengenai para lalim (*tālīh*) dan baik dan benar (saleh). Untuk menelusuri makna fitnah dipilih Al-Anfal (8): 25 dan 28; al-Furqan (25): 20 dan al-Anbiya (21): 35.

Pada QS. Al-Anfal (8): 25 dan Al-Furqan (25):35 disebutkan bahwa fitnah bukan hanya menimpa para penzalim dan *mazlūm* tetapi menimpa yang lainnya baik berasal dari individu maupun kelompok. Menurut Syekh Nawawi bahwa fitnah tidak hanya menimpa para lalim secara khusus tetapi menimpa menyeluruh (saleh dan lalim).

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, Juz ke-1, hal. 13.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Juz ke-1, hal. 492.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Juz ke-2, hal. 302.

Untuk menghindari fitnah tersebut maka diwajibkan nahi munkar. Setiap orang yang melihat fitnah wajib menghilangkannya apabila ia kuasa atasnya. Jika dibiarkan, maka seluruhnya dalam keadaan maksiat dan merestui fitnah itu terjadi. Allah menjadikan orang yang meridai fitnah sama dengan melakukannya, maka bersama-sama menanggung akibat bencana tersebut.<sup>14</sup> Berkaitan dengan itu pula pada al-Anfal (8): 28 dijelaskan bahwa harta dan anak juga merupakan fitnah (bencana). Syekh Nawawi mengatakan bahwa anak dan harta merupakan bencana sebagai ujian dari Allah. Maka jangan sekali-kali karena cinta dan kasih menjadikan seseorang berkhianat dan memperturutkan syahwat.<sup>15</sup> Tujuan fitnah menurut Syekh Nawawi (Al-Anbiya 21: 35) untuk dilihat apakah seseorang sabar ketika ditimpa sesuatu yang tidak menyenangkan (*al-syar*) dan apakah pula ia bersyukur ketika dianugerahi sesuatu yang menyenangkan (*al-khair*) atautkah tidak.<sup>16</sup>

### III. Faktor-faktor Penyebab Derita Bencana

Sebagaimana telah dinyatakan Alquran bahwa bencana tersebut sebagai akibat dari ulah manusia dan sebagai akibat dari kuasa alam yang telah ditetapkan-Nya. Hal ini bersesuaian dengan hasil penemuan ilmiah bahwa bencana dapat terjadi dari akibat kejadian alam (*natural disaster*) dan dapat juga terjadi akibat ulah manusia (*man-made disaster*), termasuk bencana akibat kegagalan teknologi.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, Juz ke-1, hal. 318.

<sup>15</sup> *Ibid.*, Juz ke-1, hal. 319.

<sup>16</sup> *Ibid.*, Juz ke-2, hal. 37.

<sup>17</sup> Kementerian Negara PPN /Bappenas RI, *Rencana Aksi Nasional Pengurangan Resiko Bencana 2006-2010*, (Jakarta: Bappenas dan Bakornas PB:2006), hal. II-1.

Bencana sebagai akibat kuasa alam. Menurut Arnold, yang dikutip Bappenas, bahwa secara alamiah Indonesia merupakan negara kepulauan yang terletak pada pertemuan empat lempeng tektonik yaitu lempeng Benua Asia, Benua Australia dan lempeng Samudera Hindia dan Samudera Pasifik. Pada bagian selatan dan timur Indonesia terdapat sabuk vulkanik (*volcanic arc*) yang memanjang dari Pulau Sumatera-Jawa-Nusa Tenggara-Sulawesi. Sedangkan sisinya berupa pegunungan vulkanik tua dan dataran rendah yang sebagian didominasi oleh rawa-rawa. Kondisi-kondisi tersebut sangat berpotensi sekaligus rawan bencana, antara lain letusan gunungapi, gempa bumi, tsunami, banjir dan tanah longsor. Data menunjukkan bahwa Indonesia merupakan salah satu negara yang memiliki tingkat kegempaan yang tinggi di dunia, lebih dari 10 kali lipat tingkat kegempaan di Amerika Serikat.<sup>18</sup>

Derita bencana sebagai akibat ulah manusia. Pada sisi lain laju pembangunan mengakibatkan peningkatan akses masyarakat terhadap ilmu dan teknologi. Namun karena kurang tepatnya kebijakan penerapan teknologi maka sering terjadi kegagalan teknologi yang sering berakibat fatal seperti kecelakaan transportasi, industri, dan terjadinya wabah penyakit akibat mobilisasi manusia yang semakin mudah. Kecelakaan transportasi merupakan bencana kegagalan teknologi yang paling sering terjadi di Indonesia dan setiap tahun tercatat rata-rata 30.000 korban terwas. Indonesia menempati peringkat ketiga di tingkat regional ASEAN.<sup>19</sup> Sebagai contoh kegagalan teknologi sebagai ulah manusia ialah semburan gas dan lumpur panas muntah di lokasi

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, hal. II-2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hal. II-2-3 dan 17.

pengeboran gas milik Lapindo Brantas Inc di Sidoarjo, kecelakaan kereta api dan pesawat udara (Adam Air) serta kapal laut (Kapal Senopati). Menurut Abu Bakar Lubis, bencana sebagai akibat ulah manusia dapat berupa kecelakaan industri, kegagalan teknologi, kerusakan lingkungan (pencemaran laut), kecelakaan (kebakaran dan gedung runtuh), konflik sosial, teroris/sabotase, dan bangunan rumah runtuh.<sup>20</sup> Paulinus Yan Olla mengatakan bahwa berbagai macam bencana di negeri ini bukan kutukan Tuhan, tetapi ciptaan manusia didorong ketamakan akan kekuasaan, kerakusan akan harta, dan kehausan untuk mencari kemuliaan sendiri.<sup>21</sup>

Potensi bencana lain yang tidak kalah seriusnya adalah faktor keragaman demografi di Indonesia. Jumlah penduduk Indonesia pada tahun 2004 mencapai 220 juta jiwa yang terdiri dari beragam etnis, kelompok, agama dan adat istiadat. Keragaman tersebut merupakan kekayaan bangsa Indonesia yang tidak dimiliki oleh bangsa lain. Namun karena pertumbuhan penduduk yang sedemikian tinggi tidak diimbangi dengan kebijakan dan pembangunan ekonomi, sosial dan infrastruktur yang merata dan memadai, maka terjadi beberapa kesenjangan di beberapa aspek dan terjadi kecemburuan sosial. Pada akhirnya kondisi ini sangat potensial menyebabkan terjadinya konflik dalam masyarakat dan menjadi bencana nasional. Seperti yang terjadi di Poso, Aceh, dan daerah lainnya.

#### **IV. Pemikiran Pendidikan Islam Berbasis Bencana**

---

<sup>20</sup> Abu Bakar Lubis, "Kesiagaan dan Kedaruratan Akibat Kegagalan Teknologi," *Makalah* (Yogyakarta), 25 Nopember 2006, hal. 1.

<sup>21</sup> Paulinus Yan Olla, "Mengapa Derita Ini?," *Kompas*, (Jakarta), 4 Januari 2007, hal. 6.

Manusia dalam pendidikan, menempati posisi sentral, karena di samping dipandang sebagai subjek, manusia juga dilihat sebagai objek pendidikan itu sendiri.<sup>22</sup> Sebagai subjek manusia menentukan corak dan arah pendidikan. Sebagai objek pendidikan, manusia menjadi fokus perhatian segala teori dan aktivitas kependidikan. Karena manusia itu dalam proses kehidupannya mengalami pertumbuhan dan perkembangan, maka perlu ada bimbingan dan arahan. Menurut Ali Ashraf, bahwa konsep pendidikan harus mengandalkan pemahaman mengenai siapa sesungguhnya manusia itu. Konsep pendidikan Islam, misalnya, tidak akan dapat dipahami sepenuhnya sebelum memahami penafsiran Islam tentang konsep pengembangan individu sepenuhnya.<sup>23</sup>

Ada dua aliran dalam perkembangan pemikiran Islam. Pertama, aliran yang bercorak *fatalism* atau *predestination* dan kedua, aliran yang bercorak *free will* dan *free act*. *Fatalism* direpresentasikan oleh Jabariah, Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara, sedangkan yang bercorak *free will* diwakili oleh Qadariah, Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand. Paham *fatalism*, pada hakikatnya kehendak, potensi dan perbuatan manusia itu sebenarnya diciptakan oleh Tuhan. Manusia sekedar pelaksana dari kehendak Tuhan.<sup>24</sup> Pandangan ini mempunyai implikasi negatif terhadap pendidikan bencana, yaitu manusia akan bersikap pasif dan selalu menanti serta tidak mau berusaha mencari solusi keluar dari bencana serta tidak ada usaha mengoptimalkan

---

<sup>22</sup>Imam Barnadib, *Ke Arah Perspektif Baru Pendidikan*, (Jakarta: Ditjen Dikti, Depdikbud, 1988), h. 17.

<sup>23</sup>Ali Ashraf, *Horison Baru Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 1.

<sup>24</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 116.

kemampuannya dari dalam. Dia hanya menunggu faktor eksternal. Aliran *free act*, mengatakan bahwa manusia bebas berkehendak dan berkuasa atas penggunaan potensi-potensinya dan berkuasa atas perbuatannya, namun kebebasan manusia bukanlah mutlak.<sup>25</sup> Ini mempunyai implikasi positif terhadap pendidikan bencana. Dengan adanya *free will* dan *free act*, maka manusia akan menjadi aktif dan kreatif menghadapi akibat bencana. Berhasil tidaknya tergantung usahanya sendiri (faktor endogen), dan memilih berbagai opsi solusi bangkit dari bencana. Setiap individu bertanggung jawab terhadap pengembangan dirinya dan segala aktivitasnya. Menurut Abdul Fattah Jalal perangkat hakikat manusia dalam rangka kajian ilmiah ialah tubuh (*jasd*), akal (*'aql*), hati (*qalb*) dan jiwa (*ruh*).<sup>26</sup>--- yang dapat dikembangkan dalam proses pendidikan, dan manusia juga mempunyai kehendak dan perbuatan yang bebas, tapi terikat dengan sunnatullah. Maka kebebasan manusia di sini terletak pada penentuan pemilihan alternatif di antara berbagai pilihan yang ada. Dengan demikian manusia punya tanggung jawab (al-Takāsur [102]:8 dan al-Nūr [24]:24-25) dan manusia sebagai makhluk *educandum* (membutuhkan pendidikan) dan *educandus* (dapat mendidik) (al-Baqarah [2]:31; al-'Alaq [96]:1-5 dan Luqmān [31]:13). Manusia bertanggung jawab sebagai pemanfaat dan pemakmur alam (al-Jumu'ah [62]:10; dan al-Baqarah [2]:60); sebagai peneliti alam dan dirinya untuk mencari keberadaan Tuhan (al-Baqarah [2]:164; Fāṭir [35]: 11-13); sebagai khalifah (al-An'am [6]:165; dan al-Baqarah [2]:30);

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Abdul Fattah Jalal, *Min Uṣūl al-Tarbiyah fī al-Islām*, (Kairo: ttp. 1977), h. 33.

sebagai *'abd* (al-*Zāriyāt* [51]:56; dan *Āli 'Imrān* [3]:83); (al-Baqarah [2]:31; al-'Alaq [96]:1-5 dan Luqmān [31]:13).

Pemahaman manusia dalam bidang teologi ternyata juga membawa implikasi teori pendidikan yang bersumber dari kata fitrah dalam al-Qur'an. Manusia diciptakan dalam keadaan fitrah. Kata fitrah dan segala bentuk kata jadinya dalam al-Quran tertera pada 19 ayat dalam 17 surat. Menurut Shadr makna fitrah dalam QS. Al-Rūm (30): 30 ini merupakan pernyataan dan tidak menggariskan sesuatu aturan atau hukum apa pun. Dengan demikian, menurutnya manusia telah diciptakan sedemikian rupa sehingga agama menjadi bagian dari fitrahnya, dan bahwa ciptaan Ilahi tidak bisa diubah. Agama bukanlah materi budaya yang diperoleh manusia sepanjang sejarah. Agama adalah bagian dari fitrah suci manusia karenanya manusia tidak bisa hidup tanpanya.<sup>27</sup> Menurut M. Quraish Shihab fitrah manusia adalah kejadiannya sejak semula atau bawaan dasar sejak lahirnya. Para ulama memahaminya dengan tauhid. Di antara sandaran pendapatnya adalah al-Rūm (30): 30. Kata *lā* (tidak) pada ayat tersebut, maka ini berarti bahwa seseorang tidak dapat menghindar dari fitrah. Dalam konteks ayat ini, ia berarti bahwa fitrah keagamaan akan melekat pada diri manusia untuk selama-lamanya, walaupun boleh jadi tidak diakui atau diabaikannya. Fitrah tidak hanya berarti fitrah keagamaan, tetapi juga potensi-potensi lain seperti fitrah jasad, fitrah akal, dan lain-lain, sekalipun tidak menggunakan kata fitrah.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup>M. Baqir al-Shadr, *Sejarah dalam Perspektif Al-Qur'an, Sebuah Analisis*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), h. 113-114.

<sup>28</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 284-285.

Menurut Yasien Mohamed pemahaman mengenai bawaan dasar (fitrah) manusia dan proses perkembangannya dapat dikelompokkan menjadi empat yaitu pandangan fatalis yang direpresentasikan oleh Ibn Mubarak (wafat 181 H), Syekh Abdul Qadir Jailani (wafat 561 H), dan Al-Azhari; pandangan netral yang diwakili oleh Ibnu Abd al-Barr (wafat 362 H); pandangan positif yang direpresentasikan oleh Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (klasik), Muhammad Ali al-Shobuni, Mufti Muhammad Syafi'i, Ismail Raji al-Faruqi, Mohammad Asad, Syah Waliyullah (kontemporer); dan pandangan dualis yang tokohnya ialah Sayyid Qutub dan Ali Shari'ati.<sup>29</sup>

Aliran pendidikan fatalis mempercayai bahwa setiap individu, melalui ketetapan Allah SWT adalah baik atau jahat secara asal, baik ketetapan semacam ini terjadi secara semuanya atau sebagian sesuai dengan rencana Tuhan. Faktor eksternal tidak begitu berpengaruh terhadap penentuan nasib seseorang karena setiap individu terikat dengan ketetapan yang telah ditentukan sebelumnya oleh Allah SWT. Di antara tokoh-tokoh aliran ini ialah Syekh Abdul Qadir Jailani, Al-Azhari dan Ibnu Mubarak. Dasar argumen yang digunakan aliran ini ialah hadis Nabi SAW dari Abdullah Ibnu Mas'ud berkata, Rasulullah SAW bersabda (mengomentari) firman Allah SWT, "Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan anak-anak Adam dari sulbi mereka" (al-A'rāf [7]: 172). Nabi SAW mengatakan bahwa ketika Allah SWT mengeluarkan Adam AS dari surga dan sebelum turun dari langit, Allah SWT mengusap sulbi Adam sebelah kanan dengan sekali usapan, lalu mengeluarkan darinya anak keturunan yang berwarna putih seperti

---

<sup>29</sup>Yasien Mohammad, *Insan Yang Suci, Konsep Fitrah Dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 41-75.

mutiara dan seperti *zur* (keturunan). Allah berfirman kepada mereka: Masuklah ke dalam surga dengan nikmat-Ku. Lalu Allah SWT mengusap sekali terhadap sulbi Adam sebelah kiri, lalu mengeluarkan anak turunannya yang berwarna hitam dalam bentuk *zur*. Allah SWT berfirman: Masuklah ke neraka dan Aku tidak peduli. Yang demikian itulah maksud Allah SWT tentang golongan kanan dan golongan kiri. Kemudian Allah SWT mengambil kesaksian terhadap mereka dengan berfirman, 'Bukankah Aku ini Tuhan kalian? Mereka menjawab, 'Betul, Engkau Tuhan Kami, kami menjadi saksi.' (al-A'rāf [7]:172). Menurut Jailani bahwa seorang pendosa akan masuk surga jika hal itu menjadi nasibnya yang telah ditentukan Allah SWT sebelum ia lahir. Al-Azahari mengemukakan bahwa sifat dasar yang tidak berubah dari fitrah berkaitan dengan nasib seseorang untuk masuk neraka atau masuk surga, kebahagiaan atau bencana.<sup>30</sup>

Aliran pendidikan netral yakni anak lahir dalam keadaan suci, utuh dan sempurna, suatu keadaan kosong sebagaimana adanya, tanpa kesadaran akan iman atau kufur, baik atau jahat. Tokohnya adalah Ibnu Abd Al-Barr. Ini sama dengan teori 'tabularasa' dari John Lock. Manusia lahir seperti kertas putih tanpa ada sesuatu goresan apa pun. Pengetahuan manusia berbagai hal termasuk kebaikan, keburukan, benar-salah, baik-buruk dan indah-tidak indah diperolehnya dari polesan lingkungan termasuk pendidikan. Manusia berpotensi menjadi baik dan aktif bila pengaruh luar terutama orang tuanya mengajarkan demikian. Sebaliknya berpotensi menjadi buruk bila lingkungan mengabaikan nilai-nilai kebenaran, kebaikan dan keadilan terhadap anak atau justru mengajarkan keburukan dan kejahatan terhadap anak. Prinsipnya ialah

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. 42-43.

bahwa mana yang lebih dominan dan intensif mempengaruhi manusia, hal itulah yang menentukan kepribadiannya, apakah ia cerdas atau bodoh, kreatif atau jemu. Pandangan ini mengambil argumen dari Al-Naḥl (16): 78.

Aliran pendidikan positif yakni bawaan dasar sejak lahir adalah baik, sedangkan kejahatan bersifat aksidental. Hal itu tersebut pada al-A'rāf (7):172. Menurut Ibnu Taimiyah, semua anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, yaitu dalam keadaan kebajikan bawaan, dan lingkungan sosiallah menyebabkan individu menyimpang dari keadaan ini. Sifat dasar manusia memiliki lebih dari sekedar pengetahuan tentang Allah SWT yang ada secara inheren di dalamnya, tetapi juga suatu cinta kepada-Nya dan keinginan untuk melaksanakan ajaran agama secara tulus sebagai seorang *ḥanīf* sejati, seperti tersebut al-Rūm [30]:30). Fitrah bukan semata-mata sebagai potensi positif yang harus dibangun dari luar, tetapi merupakan sumber yang mampu membangkitkan dirinya sendiri dari dalam.<sup>31</sup> Al-Ṣābuni berpendapat bahwa kebaikan dan kesucian menyatu pada manusia, sementara kejahatan bersifat aksidental. Manusia secara alamiah cenderung kepada kebaikan dan kesucian. Akan tetapi, lingkungan sosial, terutama orangtua, bisa memiliki pengaruh merusak terhadap diri, akal dan fitrah anak. Fitrah sebagai sifat bawaan tetapi bisa rusak. Pemikir Islam kontemporer, Ismail Raji al-Faruqi, memandang bahwa kecintaan kepada semua yang baik dan bernilai merupakan kehendak ketuhanan sebagai sesuatu yang Allah SWT tanamkan kepada manusia.

---

<sup>31</sup>Yasien Mohammad, *Insan*, h. 46.

Pengetahuan dan kepatuhan bawaan kepada Allah SWT bersifat alamiah, sementara kedurhakaan tidak bersifat alamiah.<sup>32</sup>

Aliran pendidikan dualis berpandangan bahwa manusia sejak awalnya membawa sifat ganda. Di satu sisi bawaan dasar manusia adalah cenderung kepada kebaikan, dan di sisi lain juga cenderung kepada kejahatan. Menurut Qutub, dua unsur pembentuk esensial dari struktur manusia secara menyeluruh, yaitu ruh dan tanah, mengakibatkan kebaikan dan kejahatan sebagai suatu kecenderungan yang setara pada manusia, yaitu kecenderungan untuk mengikuti Tuhan dan kecenderungan untuk tersesat. Kebaikan yang ada dalam diri manusia dilengkapi dengan pengaruh-pengaruh eksternal seperti kenabian dan wahyu Tuhan sementara kejahatan yang ada dalam diri manusia dilengkapi faktor eksternal seperti godaan dan kesesatan.<sup>33</sup> Ahmad Tafsir termasuk dalam kelompok aliran dualis ini. Dia mengatakan bahwa fitrah yang disebut dalam hadis adalah bawaan sejak lahir. Yakni potensi untuk menjadi baik dan sekaligus potensi untuk menjadi buruk, potensi untuk menjadi muslim dan untuk menjadi musyrik. Potensi itu tidak akan diubah; maksudnya, kecenderungan untuk menjadi baik dan sekaligus menjadi buruk itu tidak akan diubah oleh Tuhan. Ahmad Tafsir<sup>34</sup> menyandarkan pendapatnya pada hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَيْهِيمَةُ بِبَيْهِيمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ

<sup>32</sup> *Ibid.*, h. 57.

<sup>33</sup> Yasien Mohamed, *Insan*, h. 63.

<sup>34</sup> Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), h. 35-37.

جَدْعَاءَ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ وَاقْرَأُوا إِنَّ شَيْئَكُمْ ( فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ  
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ) الْآيَةَ <sup>35</sup>

Menurut Syari'ati yang dikutip Mohammad, bahwa tanah simbol terendah dari kehinaan digabungkan dengan ruh dari Allah SWT sebagai pembentuk diri. Dengan demikian, manusia adalah makhluk berdimensi ganda, dengan sifat dasar ganda, tersusun dari dua kekuatan, bukan saja berbeda, tapi juga berlawanan. Yang satu cenderung turun kepada materi dan yang lain cenderung naik kepada Ruh Suci.<sup>36</sup> Al-Jamaly termasuk tokoh yang beraliran fitrah dengan makna dualis. Dia mengatakan bahwa fitrah adalah kemampuan-kemampuan dasar dan kecenderungan-kecenderungan yang murni bagi setiap individu. Kemampuan-kemampuan dan kecenderungan-kecenderungan tersebut kemudian saling mempengaruhi dengan lingkungan sehingga tumbuh dan berkembang menjadi lebih baik atau lebih buruk.<sup>37</sup>

Ayat-ayat yang menjadi dasar kaum dualis adalah al-Hijr (15):28-29; al-Balad (90):10 dan al-Syams (91):7-10.

Teori pendidikan Islam yang tepat untuk menghadapi bencana ialah konvergensi antara fatalis dan positif atau teori *good-active* menurut pemikiran

---

<sup>35</sup>Teks hadis tersebut terdapat dalam CD. ROM Mause'ah al-Hadis al-Syarif, al-Işdar al-Awwal 102, Program 6.31, Jami' al-Huqūq Mahfuzah Shar Libaramij al-Hadis, (1991-1996), Ihyā Syirkat Majmuah al-Alamiah. Hadis tersebut dalam *kutub al-tis'ah* (Bukhari, Muslim, al-Tarmizi, Nasāi, Abū Dawud, Ibnū Majah, Ahmad, Mālik, dan al-Dārimi). Yakni dalam Sahih al-Bukhari, bab *tafsir al-Qur'an*, hadis nomor 4402, Sahih Muslim, bab *al-qadr*, nomor 4803, Sunan Abu Daud, bab *al-sunnah*, nomor 4091, Musnad Ahmad, dalam bab bāqi musnad *Al-Muksirīn*, nomor 6884, dan Muwaṭṭa' Mālik, bab al-Janāiz, nomor 507. Para ahli hadis tidak ada yang memberi ilat dan cacat baik terhadap sanad maupun matan. Dengan demikian hadis ini nilainya sahih.

<sup>36</sup>Yasien Mohamed, *Insan*, h. 65.

<sup>37</sup>Muhammad Fadhil al-Jamaly, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986), h. 65.

pendidikan Barat.<sup>38</sup> Artinya ketika bencana datang, manusia memperoleh pendidikan aspek kognitif, emosi dan psimotor seperti sabar, berserah diri, pengokohan iman tauhid, dan meminimalisir sifat sombong, berpikir, dan berbuat untuk bangkit. Setelah pasca bencana manusia tidak boleh pasif tetapi harus aktif membuat rencana strategis dari berbagai elemen yang dianggap dapat mengurangi kerentanan dan resiko bencana dalam suatu komunitas, untuk merespon, mencegah (preventif) dan mengurangi (mitigasi) dampak yang tidak diinginkan dari ancaman, dalam konteks yang luas dari pembangunan berkelanjutan. Tertutama bencana sebagai akibat dari ulah manusia, manusia harus aktif dengan menggunakan potensi positifnya untuk mencegah dan mempersiapkan diri sejak awal terjadinya bencana, baik responsif maupun preventif. Bencana sosial sebagai akibat konflik sosial baik vertikal maupun horizontal dapat dihindari jika sejak dini masyarakat mengetahui dan menyadari resiko apa yang akan dialami seperti pengungsian, transmigrasi dan korban jiwa. Pendidikan sosial yang serasi dan harmonis berlandaskan kebersamaan, toleransi, saling menghargai menghormati serta persaudaraan sejati antara anak bangsa dan komunitas masyarakat lokal perlu dibelajarkan.

Paling tidak ada tiga dimensi pendidikan sebagai hasil dari kehidupan bencana yaitu:

**Pertama:** Dimensi pendidikan kecerdasan spiritual yaitu tauhid, takwa, dan akhlak mulia. Termasuk kecerdasan spritual ialah kemampuan memahami makna

---

<sup>38</sup>Morris L. Bigge, *Learning Theories for Teachers*, (USA: Harper and Row, Publisher, Inc, 1982), h.16.

(*meaning*) dan nilai (*value*) dari jeritan bencana, hikmah fundamental yang dikandungnya dan kemampuan mengatur diri menghadapi jeritan bencana. Spritual itu intinya hati. Hati itu memang bolak balik, apalagi ditimpa bencana. Bahkan ada yang bunuh diri karenanya. Louis Ma'luf dalam *Munjidnya* mengatakan, dinamakan kalbu itu kalbu karena sifatnya bolak balik. Kata kalbu dapat juga diartikan dengan *fuad dan aqal*.<sup>39</sup> Menurut Quthub, maksud pembinaan spritual adalah menciptakan hubungan yang terus menerus antara roh dan rasa cinta itu dengan Allah dalam saat apa pun dan pada seluruh kegiatan berpikir dan merasa.<sup>40</sup> Pendidikan spritual ini lebih terasa jika bencana itu sebagai akibat alam bukan ulah manusia. Bencana yang menerpa umat manusia bukanlah murka dan hukuman Tuhan, tetapi rahmat-Nya. Allah tidak pernah menghukum dan menyiksa hambanya di dunia karena kelaliman dan usahanya, tetapi hukuman dan siksaan itu ditangguhkan (al-Nahl [16]:61 dan Fatir [35]:45). Bencana terjadi adalah sebagai konsekuensi-konsekuensi tindakan-tindakan lalim. Hidup adalah ujian. Allah menciptakan hidup dan mati, untuk diuji kualitas iman manusia, siapa diantara mereka yang lebih baik amalnya, siapa yang berjihad di jalan Allah dan bersabar. Manusia diuji agar lebih dekat kepada Allah (ubudiyah), lebih terasa kehadiran Tuhan dalam hati, mengikis rasa sombong, menghadirkan rendah hati, membutuhkan Tuhan, mengingat keterbatasan manusia dan meningkatkan sensitifitas hati ke bawah jangkauan Allah yang dapat menciptakan apa saja di dalam lembaran alam ini, supaya hati itu selalu merasakan adanya Allah dan merasakan kekuasaan

---

<sup>39</sup> Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'laam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, hal. 648. Asfahaniy al, al-Raghib, Mu'jam Mufradat Alfadz al-Quran, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hal.426. Ungkapan *al-qalb* khusus kepada makna-makna yang berhubungan dengan ruh, ilmu, keberanian dan lain-lain.

<sup>40</sup> Muhammad Quthub, *Sistem Pendidikan Islam*, (Bandung: Alma'arif, 1993), hal. 60.

Tuhan yang tidak terbatas. Kesempurnaan pendidikan spritual dan emosional menurut Ibnu Qayyim ialah jika seseorang makrifah tentang Allah.<sup>41</sup> Inti makrifah ialah tauhid. Tauhid paling tidak ada tiga yakni Tauhid *Uluhiyah* yakni Allah Maha Tunggal yang paling berhak di sembah, di taati, dan dipatuhi; tauhid *Rubūbiah* yakni Allah Maha Esa itu yang menciptakan, mengatur perkara-perkaranya dan yang mendidiknya, dan tauhid *al-Asma' wa al-Shifah* ialah bahwa tiap-tiap yang berlaku di alam ini bersumber dari perbuatan dan pengaturan Allah, dan kepada-Nya setiap kesudahan akhir, dan daripada-Nya pula bermula setiap sesuatu.<sup>42</sup> Menurut Erich Fromm yang dikutip Paulinus Yan Olla bahwa keberlangsungan manusia, baik secara fisik maupun sebagai spesies, tergantung dari perubahan radikal hati manusia.<sup>43</sup>

**Kedua:** Dimensi pendidikan kecerdasan intelektual dan psikomor. Menurut Ibnu Qayyim pendidikan intelektual ialah mengerahkan daya dan kemampuan untuk mengembangkan akal, mendidik dan meluaskan wawasan dan cakrawala berpikir.<sup>44</sup> Al-Munawwar mengatakan bahwa dimensi kecerdasan dalam pandangan psikologi merupakan sebuah proses yang mencakup tiga proses yaitu analisis, kreativitas dan praktis.<sup>45</sup> Manusia harus bangkit dari derita bencana dan aktif melakukan kajian-kajian, berkreasi mengatasi masalah dan melakukan aksi konkrit. Hal itulah inti dari al-Ra'ad(13) :11. Menurut Ja'far S. Idris, ayat ini mengandung ada empat hal yaitu (1)

---

<sup>41</sup> Hasan bin Ali al-Hijazy, *Manhaj Tarbiyah Ibnu Qayyim*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), hal. 153.

<sup>42</sup> Majid Irsan al-Kailani, *al-Fikr al-Tarbawiy 'inda Ibnu Taimiyah*, (Madinah: Maktabah Dar al-Turas, 1986), hal. 94.

<sup>43</sup> Paulinus Yan Olla, "Mengapa Derita Ini?", *Kompas*, (Jakarta), 4 Januari 2007, hal. 6.

<sup>44</sup> Hasan bin Ali al-Hajazy, *Manhaj...*, hal. 158.

<sup>45</sup> Said Agil Husin al-Munawwar, *Aktualisasi Nilai-nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), hal. 9.

Tuhanlah yang memiliki kebebasan berkehendak mutlak; (2) Manusia hanya memiliki kebebasan berkehendak yang terbatas; (3) Suatu perubahan dapat diupayakan oleh manusia dalam dirinya; dan (4) Perubahan nasib pada manusia akan dilakukan oleh Allah sesuai dengan hasil kerja keras dan usaha serius yang dilakukan oleh manusia.<sup>46</sup>

Tidak bisa diingkari bahwa masalah bencana adalah masalah penderitaan, dan penderitaan pasti menyentuh rasio dan iman manusia serta fisik. Apa yang diperbuat jika terjadi bencana? Ada enam pilar pembelajaran pendidikan yang direkomendasikan oleh UNESCO, menurut penulis dapat diterapkan dalam pendidikan bencana yaitu (1) *learning to know*, (2) *learning to do*, (3) *learning to be*, (4) *learning to live together*, (5) *learn how to learn* and (6) *learning throughout life*.<sup>47</sup>

*Learning to know* maksudnya, ketika terjadi bencana, maka setiap orang segera belajar mengetahui apa itu bencana bukan sebatas mengetahui dan memiliki informasi, tetapi kemampuan memahami makna dan nilai di balik kejadian. *Learning to do* maksudnya kemampuan berbuat disertai dengan pemikiran, *action in thinking*, berbuat dengan berpikir, *learning by doing*. Juga dimaksudkan untuk menuntun manusia mengenal hubungan antara berbuat mengatasi bencana dan beriman. *Learning to be* maksudnya belajar untuk menjadi dirinya bukan bayang-bayang orang lain dan tidak pula selalu mengharapkan uluran tangan orang lain. *Learning to live together*, maksudnya suatu proses bagaimana seseorang untuk hidup bermasyarakat dan menjadi *educated person* yang bermanfaat baik bagi diri dan masyarakatnya, maupun bagi

---

<sup>46</sup>Ja'far S. Idris, *Islam dan Perubahan Sosial*, (Bandung: Mizan, 1989), hal. 33.

<sup>47</sup>Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hal. 132-135

seluruh umat manusia sebagai amalan agamanya. *Learn how to learn*, maksudnya setiap orang agar mampu mengembangkan strategi dan kiat belajar dari bencana yang lebih independen, kreatif, inovatif, efektif efisien, dan penuh percaya diri, untuk solusi keluar dari bencana karena masyarakat baru/modern adalah *learning society* atau *knowledge society*. *Learning throughout life* maksudnya menuntut dan memberi pencerahan kepada para korban bencana.

Sebagai hasil olah akal budi terhadap bencana, maka Kelompok Kerja Mitigasi dan Penanggulangan Bencana membuat Rencana Aksi Nasional Pengurangan Resiko Bencana (RANPRB) membuat lima prioritas pengurangan resiko bencana (PRB) yaitu (1) meletakkan PRB sebagai prioritas nasional maupun daerah dan implementasinya harus dilaksanakan oleh suatu institusi yang kuat, (2) mengidentifikasi, mengkaji dan memantau resiko bencana serta menerapkan system peringatan diri, (3) memanfaatkan pengetahuan, inovasi dan pendidikan untuk membangun budaya keselamatan dan ketahanan pada seluruh tingkatan, (4) mengurangi cakupan resiko bencana dan (5) meningkatkan kesiapan menghadapi bencana pada semua tingkatan masyarakat, agar tanggapan yang dilakukan lebih efektif.<sup>48</sup> Pengetahuan tentang isyarat alam baik sebagai kuasa alam maupun sebagai akibat manusia harus dilaksanakan secara disiplin. Kelemahan bangsa Indonesia ini ialah sulit berdisiplin.<sup>49</sup> Menurut Syafii Ma'arif yang dikutip Aloys, ketidak disiplinian telah membuat sebagian dari kita telah lama mati rasa, tidak peduli, tidak hirau dengan masalah-masalah besar yang menyangkut hari depan

---

<sup>48</sup> Kelompok Kerja Mitigasi dan Penanggulangan Bencana, *Rencana Aksi Nasional, Pengurangan Resiko Bencana (RANPRB), Makalah*, (Yogyakarta), 25 November 2006, hal. 1.

<sup>49</sup> Dalam Kamus Bahasa Indonesia, disiplin ialah ketaatan dan kepatuhan pada aturan dan tata tertib. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus...*, 296.

bangsa ini. Pragmatisme, keserakahan, dan wawasan terlalu pendek telah menyebabkan kita kehilangan perspektif masa depan.<sup>50</sup>

**Ketiga:** Dimensi pendidikan kecerdasan emosi-sosial yakni kemampuan memahami dan ikut merasakan apa yang dialami diri sendiri yang terkena bencana, orang lain dan kemampuan membaca perasaan orang lain atau situasi sosial tempat bencana dan memberi respon dengan benar. Dari kecerdasan emosional melahirkan kecerdasan sosial. Yakni berkaitan dengan reformasi sosial keseluruhan dan tanggung jawab kemasyarakatan yang membawa kepada perubahan dan kemajuan. Dalam sebuah hadis disebutkan: Tidak sempurna iman salah seorang di antara kamu sehingga ia mencintai saudaranya sebagaimana mencintai dirinya sendiri.” (HR. Imam Bukhari). Ketika bencana datang, maka setiap orang harus menunjukkan tanggung jawabnya untuk mengatasinya sesuai dengan keahlian dan kemampuan masing-masing. Yang punya kekayaan berbagi kekayaannya, yang punya ilmu memberikan konsep-konsep dan aksi untuk mengatasinya, dan seterusnya. Karena akibat bencana tidak hanya menimpa yang berbuat dosa tetapi juga orang yang tak berdosa (al-Anfal [8]: 25). Dalam sebuah hadis disebutkan: Sesungguhnya manusia apabila melihat orang yang berbuat kezaliman, petaka, bencana, mereka tidak mengambil tindakan atau ragu-ragu, maka Allah akan menimpakan bencana dan derita kepada mereka secara umum.” (HR. Imam Turmudzi). Bencana banjir di NAD ternyata akibat ulah manusia dengan penebangan kayu secara liar. Oleh karena penebangan itu dibiarkan atau belum teratasi maka yang menanggung akibatnya adalah menyeluruh baik yang membat hutan

---

<sup>50</sup> Aloys Budi Purnomo, “Bangsa Penuh Petaka”, *Kompas* (Jakarta), 4 Januari 2007, hal. 7.

maupun yang tidak, bahkan yang paling merasakan akibatnya adalah rakyat jelata. Itulah pendidikan sosial dan tanggung jawab. Dalam perang Uhud pasukan Nabi SAW dikalahkan oleh kaum musyrik (Ali Imran [3]:140). Menurut Ash-Sharr, maksud ayat ini adalah, agar kaum muslimin tidak beranggapan bahwa mereka memiliki hak khusus untuk selalu memperoleh kemenangan dan pertolongan Tuhan. Kemenangan adalah hak alamiah bagi mereka yang memenuhi persyaratan yang menunjang kemenangan.<sup>51</sup>

#### IV. Kesimpulan

Menelusuri hakikat jeritan bencana dalam Alquran paling tidak dapat ditelusuri melalui tiga kata kunci yakni musibah, bala dan fitnah. Bencana dapat terjadi sebagai akibat dari kuasa alam (sunnatullah) dan sebagai akibat dari ulah manusia. Bencana sebagai akibat kuasa alam dapat berupa gempa bumi, tsunami, gunung merapi meletus, longsor (gerakan tanah), angin topan, kekeringan, penyakit dan tanaman, wabah epidemik dan lain-lain. Sedangkan sebagai ulah manusia, derita bencana dapat berupa kecelakaan laut, kecelakaan udara dan kecelakaan darat, seperti kecelakaan industri, kegagalan teknologi, kerusakan lingkungan, konflik sosial, teroris/sabotase, kecelakaan kapal laut, kecelakaan pesawat udara, dan kecelakaan kereta api dan bus dan lain-lain. Petaka, musibah dan bencana yang terjadi belakangan ini kian meningkat, bukan hanya karena faktor kuasa alam, tetapi terutama karena faktor ulah manusia. Tuhan bukanlah hendak menurunkan hukuman dunia, bukan pula kutukan Tuhan, tetapi derita bencana dan petaka sebagai konsekuensi tindakan-tindakan lalim suatu bangsa. Teori

---

<sup>51</sup> M. Baqir ash-Shadr, *Sejarah Dalam Perspektif Al-Quran, Sebuah Analisis*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), hal. 76.

pendidikan Islam yang dipakai untuk menyikapi bencana ialah fatalis-positif. Implikasi bencana terhadap manusia ialah dimensi pendidikan kecerdasan spritual, pendidikan kecerdasan akal-psikomorik dan pendidikan kecerdasan emosi-sosial. Sesungguhnya sesudah derita itu ada kemudahan, selama yang bersangkutan bertekad untuk menanggulangnya. Maka, apabila kamu telah selesai (segala urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh (urusan) yang lain, dan hanya kepada Tuhanmu hendaknya semua harapan. Belumlah diakui kualitas iman seseorang sebelum ditimpakan kepadanya ujian. Hasil ujian bencana sebagai indikator kualitas keberimanan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Fattah Jalal, *Min Uṣūl al-Tarbiyah fī al-Islām*, Kairo: ttp. 1977.
- Abu Bakar Lubis, “Kesiagaan dan Kedaruratan Akibat Kegagalan Teknologi,” *Makalah*, Yogyakarta, 25 Nopember 2006.
- Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.
- Ali Ashraf, *Horison Baru Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Aloys Budi Purnomo, “Bangsa Penuh Petaka”, *Kompas*, Jakarta, 4 Januari 2007.
- Asfahaniy al, al-Raghib, *Mu’jam Mufradat Alfadz al-Quran*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- CD. ROM Mausu’ah al-Hadiṣ al-Syarīf, al-Isdār al-Awwal 102, Program 6.31, Jami’ al-Huqūq Mahfuzah Shar Libaramij al-Hadis, (1991-1996), Ihyā Syirkat Majmuah al-Alamiah.

- Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986
- Hasan bin Ali al-Hijazy, *Manhaj Tarbiyah Ibnu Qayyim*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Imam Barnadib, *Ke Arah Perspektif Baru Pendidikan*, Jakarta: Ditjen Dikti, Depdikbud, 1988.
- Indonesia dalam Lingkaran Bencana, *Kompas*, Jakarta, 16 Desember 2006.
- Ja'far S. Idris, *Islam dan Perubahan Sosial*, Bandung: Mizan, 1989.
- Kelompok Kerja Mitigasi dan Penanggulangan Bencana, Rencana Aksi Nasional, Pengurangan Resiko Bencana (RANPRB), *Makalah*, Yogyakarta, 25 November 2006.
- Kementerian Negara PPN /Bappenas RI, *Rencana Aksi Nasional Pengurangan Resiko Bencana 2006-2010*, Jakarta: Bappenas dan Bakornas PB:2006.
- Louis Ma'rif, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'laam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- M. Baqir al-Shadr, *Sejarah Dalam Perspektif Al-Qur'an, Sebuah Analisis*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1997.
- Majid Irsan al-Kailani, *al-Fikr al-Tarbawiy 'inda Ibnu Taimiyah*, Madinah: Maktabah Dar al-Turas, 1986.
- Mastuhu, *Menata Ulang Pemikiran Sistem Pendidikan Nasional dalam Abad 21*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- Morris L. Bigge, *Learning Theories for Teachers*, USA: Harper and Row, Publisher, Inc, 1982.
- Muara Sipongi Dilanda Longsor, *Kompas*, Jakarta, 26 Desember 2006.
- Muhammad Fadhil al-Jamaly, *Filsafat Pendidikan Islam*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986.
- Muhammad Quthub, *Sistem Pendidikan Islam*, Bandung: Alma'arif, 1993.

Nawawi, Syekh, *Murāḥ Labīd Taf̄sīr li Kasyf Ma'na Qur'an Majīd*, Mesir: Dar Ihyā al-Kutb al-'Arabiyah li Ashhābihā 'Isa al-Bāb al-Halabi wa Syurakāh, tth., Juz ke-1 dan 2.

Paul Budi Kleden, SVD, *Membongkar Derita*, Maumere: Ledalero, 2006.

Paulinus Yan Olla, "Mengapa Derita Ini?", *Kompas*, Jakarta, 4 Januari 2007.

Paulinus Yan Olla, "Mengapa Derita Ini?", *Kompas*, Jakarta, 4 Januari 2007.

Said Agil Husin al-Munawwar, *Aktualisasi Nilai-nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Press, 2005.

Tsunami Aceh, Dua Tahun Lalu, *Jawa Pos*, Surabaya, 25 Desember 2006.

W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Yasien Mohammad, *Insan Yang Suci, Konsep Fitrah Dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1997.

## **LIVING AL-QUR'AN DALAM MASYARAKAT JAWA (Telaah Atas *Serat Centhini*)**

Oleh : Fauzan Naif

Artikel ini menjelaskan tentang tradisi al-Qur'an di masyarakat Jawa, khususnya dalam serat *centhini*. Masyarakat Jawa senantiasa berinteraksi dengan al-Qur'an. Perlakuan orang-orang Islam Jawa terhadap kehadiran dan keberadaan al-Qur'an di tengah-tengah mereka. Sejak sekitar dua abad yang lalu, *Serat Centhini*, menggambarkan kegiatan masyarakat Jawa atas al-Qur'an termanisfestasikan dengan cara belajar (cara) membaca al-Qur'an; tadarus, *ngaji* dan *kataman*; menafsirkan al-Qur'an; membaca al-Qur'an dalam salat dan membacanya sebagai do'a pengobatan dan bersangama. Agaknya, yang masih harus ditekankan dan ditingkatkan terus menerus, kapan saja dan dimana saja, adalah menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk dan pedoman hidup dalam kehidupan sehari-hari.

Kata Kunci: Islam Jawa, *Serat Centhini*, tradisi al-Qur'an.

### **I. Pendahuluan**

Living al-Qur'an adalah suatu kajian dalam '*Ulum al-Qur'an* yang belum banyak mendapat perhatian yang semestinya, sehingga belum berkembang seperti kajian-kajian al-Qur'an yang lain. Living al-Qur'an membahas dan mengkaji, antara lain, bagaimana suatu masyarakat muslim mendekati, memahami dan memaknai al-Qur'an dalam kehidupan keseharian mereka; bagaimana mereka memperlakukan, mempergauli dan hidup bersama al-Qur'an; atau bagaimana sikap dan tanggapan mereka terhadap kehadiran dan keberadaan al-Qur'an di tengah-tengah mereka.

Bentuk-bentuk sikap, tanggapan dan perlakuan terhadap al-Qur'an, antara lain, berupa kegiatan belajar membaca al-Qur'an secara baik dan benar (terkadang untuk dilombakan keindahan bacaannya atau hafalannya); pembacaan al-Qur'an secara terjadwal atau insidental (penafsiran, tadarrus, khataman, muqadaman, yasinan, acara pernikahan, hari besar Islam, kematian dan sebagainya); pembacaan

ayat atau surat tertentu dari al-Qur'an untuk suatu tujuan tertentu, seperti pengobatan, ruqyah, mengusir roh halus dan sebagainya.

Tulisan ini berusaha mengungkap Living al-Qur'an yang ada (dilakukan) dalam tradisi masyarakat Islam Jawa, khususnya yang termaktub dan disebutkan dalam *Serat Centhini*, yang merupakan karya sastra Jawa paling monumental, baik dari segi ketebalan halamannya maupun keberagaman tema kandungannya.

## II. *Serat Centhini*

*Serat Centhini* adalah salah satu karya sastra Jawa yang ditulis, dari bulan Januari tahun 1814 sampai selesai tahun 1823, oleh sebuah tim yang diprakarsai dan dipimpin oleh Adipati Anom Amengkunagara III, Putera Mahkota Kerajaan Surakarta, yang kemudian bertahta dengan gelar Sunan Paku Buwana V (1820-1823), dengan anggota: 1) Kiai Ngabehi Ranggasutrasna, 2) Kiai Ngabehi Yasadipura II, dan 3) Kiai Ngabehi Sastradipura.<sup>1</sup>

Kiai Ngabehi Ranggasutrasna mendapat tugas menjelajahi separuh Pulau Jawa bagian Timur, Kiai Ngabehi Yasadipura II mendapat tugas menjelajahi separuh Pulau Jawa bagian Barat. Keduanya harus mencatat dan merekam dalam ingatan, apa yang mereka dengar dan lihat. Kiai Sastradipura mendapat tugas naik haji ke Mekah dan tinggal di sana beberapa lama untuk memperdalam pengetahuan agama Islam. Setelah selesai penjelajahan, mereka bertiga bertemu kembali di Kerajaan Surakarta

---

<sup>1</sup>KGPAA Amangkunagara III, *CENTHINI, Tambangraras-Amongraga*, jilid IX, Koordinator dan Penyunting: Marsono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006),3.

dan mulai menulis berdasarkan “rekaman” masing-masing, dengan dibantu oleh para nara sumber sesuai dengan keahlian masing-masing.<sup>2</sup>

*Serat Centhini* merupakan salah satu karya sastra Jawa yang paling istimewa. Ketebalan naskahnya mencapai sekitar 4.200 halaman folio (12 jilid). Kandungan isi teksnya sangat bermacam-macam, semua ilmu dan *kawruh* yang ada di Pulau Jawa. Karena kandungan isi teksnya yang demikian, *Serat Centhini* sering disebut sebagai “Ensiklopedi Kebudayaan Jawa”. Poerbatjaraka menulis:

“*Serat Centhini* itu memuat hal-hal yang amat berbagai-bagai macamnya, seperti hal agama Islam, hal ilmu, hal gending, hal tari, hal baik buruk hari, hal tembang (nyanyian), hal masakan Jawa, hal lawak, hal pelacuran dan cerita dari setempat-setempat. Adapun cara mengisahkan hal tersebut di atas sangatlah baiknya. Yang pelawak juga sangat lucunya, yang berkenaan dengan pelacuran dikisahkan dengan sepuas-puasnya. Yang berkenaan dengan ilmu kejiwaan juga sampai tandas. Pendek kata, diantara kitab-kitab Jawa, *Centhini* itulah yang paling mengagumkan”.<sup>3</sup>

*Serat Centhini* memiliki banyak versi. Tulisan ini menggunakan *Serat Centhini Latin*, 12 jilid, dilatinkan oleh Kamajaya, diterbitkan oleh Yayasan Centhini Yogyakarta. *Serat Centhini Latin* ini bisa disebut sebagai “versi terbaik dan terlengkap”, karena melatinkannya didasarkan pada *Serat Centhini Kadipaten*, naskah *Serat Centhini* yang baku dan paling lengkap, yaitu sebanyak 12 jilid, yang dapat disebut sebagai naskah induk bagi versi-versi yang lain. Disamping itu digunakan juga berbagai versi naskah *Serat Centhini* yang lain sebagai bahan dan perbandingan,

---

<sup>2</sup> Sumidi Adisasmita, *Pustaka Centhini Selayang Pandang* (Yogyakarta: UP Indonesia, 1974),11-12.

<sup>3</sup> Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa* (Djakarta: Djambatan, 1952), 183.

sehingga perbedaan-perbedaan dan kekeliruan-kekeliruan lainnya dapat diperbaiki dan dimasukkan sebagai “catatan” dalam *Serat Centhini Latin* di atas.

### III. Living al-Qur’an dalam *Serat Centhini*

Dalam *Serat Centhini* disebutkan beberapa kegiatan berkaitan dengan al-Qur’an yang dilakukan oleh masyarakat Islam Jawa, antara lain belajar membaca (*ngaji*) al-Qur’an, tadarrus atau khataman, penafsiran al-Qur’an, pembacaan al-Qur’an dalam salat dan pembacaan al-Qur’an sebagai do’a.

#### A. Belajar membaca al-Qur’an

Mengenai cara (bagaimana) orang Islam Jawa belajar membaca al-Qur’an, disebutkan dalam *Serat Centhini Latin*, jilid VI, pupuh 363, bait 15-27<sup>4</sup>, sebagai berikut : VI/363: 15-27 :

15. Rare gumrah pangajine aneng tajug, gladhag kang angeja, alip jabar a jere i a pese u, ana kang ngaji turutan.
16. Kul ya-ayu halkapirun la akbudu, -na ma takbuduna, wa la antum ngabiduni, ma akbud wa la ana ngabidun ma nga.
17. –batum wa la antum abidun ma akbud, lakum dinukum wa, -liya dini apan nenggih, kap lam pese<sup>5</sup> kul ya jabar ya lip jabar a.
18. Ya pese yu lapalira kul ya ayu, ehe lam jabar hal kap jabar kape jere pi, re pese ru nun jabar na lam jabar la.

---

<sup>4</sup> Untuk selanjutnya penulisan jilid, pupuh dan bait adalah VI/363:15-27, yang berarti jilid VI, pupuh 363, bait 15-27.

<sup>5</sup>Yang dimaksud dengan pese adalah dhommah atau rafa’; yang dimaksud dengan jabar adalah fathah dan yang dimaksud dengan jere adalah jarr atau kasrah.

19. Lip ngin jabar, be pese bu dal pese du, enun jabar ena, nulya gineladhag ngaji, lapal halkapiruna la akbuduna.
20. Mim jabar ma tengin jabar ta be pese bu dal pes du nun jabar na, ma takbuduna lan malih, angejah wau jabar wa lam jabar la.
21. Alip enun jabar a te mim pes tum, wala antum nulya ngin jabar nga be jere bi, dal pese du nun jabar na lip ngin jabar.
22. Be pese bu dal pese du wa la antum, ngabiduna ma ak, -but wawu jabar wa nenggih, lam jabar la alip jabar a nun jabar na.
23. Ngin jabar nga be jere bi dal pese du, lapal wa la ana, ngabidun kelawan malih, mim jabar ma ngin jabar nga be jabar ba.
24. Te mim pes tum lapalira ma ngabatum, gya wau jabar wa, lam jabar la lawan alip, nun jabar na te mim pese tum anulya.
25. Ngin jabar nga be jere bi dal pese du, lawan nun jabar na, mim jabar ma alip a'in, jabar ak be pese bu dal pese du-nya.
26. Wa la antum ngabiduna ma akbud, lam jabar la ekap mim pese kum dal jere di, nun pese nu kap mim pese kum anulya.
27. Wau jabar wa lam jere li puniku, lawan ya jabar ya dal jere di nun jere ni, la kum dinukum wa liyadini tamat.

Demikianlah cara orang Islam Jawa belajar membaca al-Qur'an, yaitu dengan cara mengeja huruf perhuruf. Cara belajar membaca dengan mengeja ini dipraktekkan di kalangan masyarakat Islam Jawa, di berbagai tempat dan terutama di pedesaan, sejak masa penulisan *Serat Centhini*, sekitar awal abad ke 19, dan masih penulis temui dan alami sampai sekitar tahun 1965-an di kampung Jayapranan Kotagede Yogyakarta. Untuk masa sekarang, cara belajar membaca seperti di atas, di banyak tempat, telah ditinggalkan dan digantikan dengan cara-cara yang lebih praktis dan

efektif, misalnya dengan menggunakan metode Iqra' yang disusun oleh K.H. As'ad Humam<sup>6</sup>.

#### B. Tadarrus al-Qur'an

Dalam *Serat Centhini* disebutkan bahwa orang Islam Jawa juga melaksanakan tadarrus al-Qur'an, dengan istilah *ndarus*, *ngaji* atau *kataman*, sebagaimana disebutkan dalam I/47:2, II/148:8, VI/360:12 dan VI/361:122 berikut ini :

I/47:2 :

2. Nanging sang dyah datan arsa, lagya sengsem birahi srengat Nabi, datan sah dennira **(n)darus, Kur'an** amaos kitab sru ngibadah tan towong bekti Hyang Agung, sisirih sunat puwasa belsiwat myang Senen Kemis.<sup>7</sup>

II/148:8 :

8. Diwasanya asru brangti mring Hyang Agung, kencing kang ngibadah, **(n)darus Kur'an** siyang ratri, adi peni datan ana kang winada.<sup>8</sup>

VI/360:12 :

12. Bakda wektu palilah wus lingsir, wengi wancinira bakda tangat, Amongraga kondur mangke, kang ibu maksih lungguh, lawan para sepuh kang meksih, sami **andarus Kur'an**, kathah kang wus turu, Tambangraras maksih lenggah, ngarseng tilam nulya Seh Mongraga prapti, alenggah ngarsanira.<sup>9</sup>

VI/361:122 :

---

<sup>6</sup> *BUKU IQRO' Cara Cepat Belajar Membaca al-Qur'an*, diterbitkan oleh Balai Litbang LPTQ Nasional, Team Tadarus AMM Yogyakarta.

<sup>7</sup> KGPAA. Amengkunagara III, *Serat Centhini Latin*, jilid I, dilatinkan oleh Kamajaya (Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1985), hlm. 156. Untuk selanjutnya disingkat menjadi *SCL*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, jilid II, 238.

<sup>9</sup> *Ibid.*, jilid VI, 58.

122. Sinaosken sedaya wus, neng ngarsa asri sumaji, sira Ki Seh Amongraga, angandika rum amanis, lah yayi **(n)darusa Kur'an**, ngong arsa wruh (ng)gonmu **angaji**.<sup>10</sup>

Adapun suasana dan pelaksanaan *ndarus*, *ngaji* atau *kataman* disebutkan dalam VI/370:5-7, VII/388:52-60, VIII/447:85-96 dan XII/708:197-225 sebagai berikut :

VI/370:5-7 :

5. Gumrah ngaji neng tajug, ana kang geladhag ngaji Kulhu<sup>11</sup>, ana lagya tutug Ikrak<sup>12</sup> lan Watini<sup>13</sup>, kang wus tamat Ngama<sup>14</sup>, ana kang ngejah kemawon.
6. Akeh kereng kang muruk, yen tan bener sinabetan wilur, gigitike wilah lir walesan pancing, sesrengan sambi mumuruk, tansah nunutuh sarya kon.
7. Jeh ambaekken tutur, yen wing ngaji amrih gangsaripun, yen tutug Lamyakunil<sup>15</sup> sidhekah inthil, Ikrak opak Kulhu sekul, Idaja-a<sup>16</sup> iku jongkong.<sup>17</sup>

VII/388:52-60 :

52. Wus tata tepung sakapang, kang samya ngepung kendhuri, Ki Bayi alon angandika, becik **kataman** utami, Bismilah Basarodin, takabal lalahu

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>11</sup> Surat al-Ikhlas, surat ke 112.

<sup>12</sup> Surat al-‘Alaq, surat ke 96.

<sup>13</sup> Surat al-Tin, surat ke 95.

<sup>14</sup> Juz ‘Ammah, juz 30.

<sup>15</sup> Surat al-Bayyinah, surat ke 98.

<sup>16</sup> Surat al-Nasr, surat ke 110.

<sup>17</sup> *SCL*, jilid VI, 215.

minkum, sinauran sadaya, minna minkum ya karim, Kyai kang miwiti amaca Manga.<sup>18</sup>

53. Satamate surat Ngama<sup>19</sup>, wusnya tekabul anuli, nulya Jayengresmi sigra, amaca surat Wanaja<sup>20</sup>, tamat gya Jayengragi, surat Ngabasa<sup>21</sup> puniku, tamat nulya takabal, gya Pengulu Basarodin, kang maca surat Hada samsu kurat.<sup>22</sup>
54. Wus tamat nulya tekabal, gantya Suharja sratneki, Ida samaun pararat<sup>23</sup>, tamat gya Wiradhustheki, Waelul munta pipin<sup>24</sup>, tamat nulya Panukma wus, Ida samaun sakat<sup>25</sup>, tamat gya Panamar aglis, surat Wa samai datil burut<sup>26</sup> nulya.
55. Tamat gya Ki Kulawirya, Wasamai watthariki<sup>27</sup>, tamat lajeng turutira, Sembagi surat Sabikis<sup>28</sup>, tamat Jumena nuli, Halataka<sup>29</sup> suratipun, tamat gupuh Jempina, amaca surat Walpajri<sup>30</sup>, tamat atakabal nulya Ki Lawatan.
56. Surat La uksimu<sup>31</sup> tamat, gya modin Ki Talabodin, srat Wa samsi wa lukaha<sup>32</sup>, tamat nulya Nursukidin, kang surat Waluka<sup>33</sup> gumanti, Bagus Kanjir maca surat Alamnasrah.<sup>34</sup>

---

<sup>18</sup> Seharusnya Ngama, yaitu 'Amma (yatasa-alun), awal surat al-Naba'.

<sup>19</sup> Surat al-Naba', surat ke 78.

<sup>20</sup> Surat al-Nazi'at, surat ke 79.

<sup>21</sup> Surat 'Abasa, surat ke 80.

<sup>22</sup> Seharusnya Iza al-Syamsu kuwwirat, surat al-Takwir, surat ke 81.

<sup>23</sup> Seharusnya Iza al-Sama'u-nfatarat, surat al-Infitar, surat ke 82.

<sup>24</sup> Seharusnya Wailul-lil-mutaffifin, surat al-Mutaffifin, surat ke 83.

<sup>25</sup> Seharusnya Iza al-Sama'u-nsyaqqat, surat al-Insyiqaq, surat ke 84.

<sup>26</sup> Seharusnya Wa l-Sama'i zat al-buruj, surat al-Buruj, surat ke 85.

<sup>27</sup> Seharusnya Wa al-Sama'i wa al-Tariq, surat al-Tariq, surat ke 86.

<sup>28</sup> Surat al-A'la, surat ke 87.

<sup>29</sup> Surat al-Gasyiyah, surat ke 88.

<sup>30</sup> Surat al-Fajr, surat ke 89.

57. Sadaya maca tekbiran, gumuruh arahab sami, pan la ilaha ilalah, hu Allahu akbar walil, lailkamdu anuli, Bagus Ngajujir sumambung, surat Watini<sup>35</sup> nulya, surat Ikarak<sup>36</sup> Mustabyanni, saben surat tinakbiran ing ngakathah.
58. Gus Menot Ina anjalu<sup>37</sup>, Gus Suleman Lamyakunil<sup>38</sup>, Gua Dawud Idajul<sup>39</sup> sigra, Gus Liyas Wal-ngadiati<sup>40</sup> anulya Gus Jamjani, kang surat Alkaringatu<sup>41</sup>, Alhakumat<sup>42</sup> Gus Nurya, Amat Dasra Walngaseri<sup>43</sup>, Amat Dullah Wailul<sup>44</sup> winaca.
59. Amad Insal Alam-tara<sup>45</sup>, Liila<sup>46</sup> Amat Jahnawi, Amat Diman Ara-aetal<sup>47</sup>, Inna aktaena<sup>48</sup> Mad Ngali, Kulya-ayu<sup>49</sup> Mad Supi, Idaja-a<sup>50</sup> Amad Yunus,

---

<sup>31</sup> Surat al-Balad, surat ke 90.

<sup>32</sup> Surat al-Syams, surat ke 91.

<sup>33</sup> Surat al-Duha, surat ke 93.

<sup>34</sup> Surat al-Insyirah (al-Syarh), surat ke 94..

<sup>35</sup> Surat al-Tin, surat ke 95.

<sup>36</sup> Surat al-‘Alaq, surat ke 96.

<sup>37</sup> Seharusnya Inna anzalnahu, surat al-Qadr, surat ke 97.

<sup>38</sup> Surat al-Bayyinah, surat ke 98.

<sup>39</sup> Surat al-Zalzalah, surat ke 99.

<sup>40</sup> Surat al-‘Adiyat, surat ke 100.

<sup>41</sup> Surat al-Qari’ah, surat ke 101.

<sup>42</sup> Surat al-Takasur, surat ke 102.

<sup>43</sup> Surat al-‘Asr, surat ke 103.

<sup>44</sup> Surat al-Humazah, surat ke 104.

<sup>45</sup> Surat al-Fil, surat ke 105.

<sup>46</sup> Surat Quraisy, surat ke 106.

<sup>47</sup> Surat al-Ma’un, surat ke 107.

Mas Tahir surat Tabad<sup>51</sup>, katam mukadam anuli, surat Kulhu<sup>52</sup> winaca ping tri wong kathah.

60. Nulya surat Palak-Binas<sup>53</sup>, surat Patekah mungkasi, nulya Ki Pangulu Basar, ingkang dadya bawa ratib, langkung rahabireki, santri keh barung gumuruh, nutug satamatira, sawuse ramya adhikir, nulya (n)donga santri nasib gantya-gantya.<sup>54</sup>

Dalam *kataman* yang dilakukan oleh bapak-bapak di atas, ada satu surat yang tertinggal (tidak terbaca) yaitu surat al-Lail, surat ke 92.

VIII/447:85-96 :

85. Ni Centhini gya saurutneki, kubeng tepung lunggoh, Kyai Bayi mundhut musakape, bantal rekal wus mubeng waradin, Ki Bayi miwiti, takabal-lalahu.
86. Min kum mina wa minkum ya karim, gumerah swara wong, surat Ngama<sup>55</sup> Ki Bayi tamate, Malarsih surat Wanajingati, tamat Ni Dayeki, Ngabasa gya puput.
87. Ni Pangulu tuwa suratneki, Ida-samsu reko, Ni Pangulu tenggok ing surate, Ida-samaun patarat nuli, Pangulu tengah glis, nenggih suratipun.
88. Welul muntapipin tamatneki, Ni Pangulu anom, surat Idha-samaun sakate Ni Sharjo Wa sama'i buruji, Ni Wiradhustheki Sama'i tariku.

---

<sup>48</sup> Surat al-Kausar, surat ke 108.

<sup>49</sup> Surat al-Kafirun, surat ke 109.

<sup>50</sup> Surat al-Nasr, surat ke 110.

<sup>51</sup> Surat al-Lahab (al-Masad), surat ke 111.

<sup>52</sup> Surat al-Ikhlas, surat ke 112.

<sup>53</sup> Surat al-Falaq dan surat al-Nas, surat ke 113 dan 114.

<sup>54</sup> *SCL.*, jilid VII, 172-174.

<sup>55</sup> Tentang nama-nama surat di juz 30, bisa dilihat catatan kaki sebelumnya.

89. Ni Panukma pan surat Sabikis, Ni Panamar gupoh, surat Hal ataka satamate, Ni Wuragil Kulawirya nuli, pan surat Walpajri, kang nem surat La-uk.
90. Lajeng mring rabining lurah santri, surat kang ingaos, Wa-samsi Wa-luka anulya ge, wangsul malih ing ngarsa wit kering, Tambangraras aris, nenggih suratipun.
91. Pan Waleli idayagsa nuli, Turida angaos, surat Waluka anulya Niken Rarasati surat kang ingaji, Alam-nasrah nuli, cethi Centhini wus.
92. Kang ingaos pan surat Watini, Ni Sembagi ngaos surat Ikrak gya Ni Jumenana-ne surat Inna-anjalna nulya glis, gumanti kang ngaji, ing saurutipun.
93. Ni Lawatan surat Lamyakunil, gya Nyai Malangbong surat Idajul nulya tinampen, mring santri surat Wal ngadiyati, laju dentampeni, pan Alkaringatu.
94. Nulya surat Alhakumut nenggih, gya tinampan gupoh ingkang surat Walngasri nulya-ge, nulya surat Wailulikuli, surat Lamtara glis, Li-ila puniku.
95. Nulya surat Araetaladi surat kang gumantos, Ina aktaena nulya Kulya-ayu surat lajengneki, Ida ja-a nenggih, nulya surat Kulhu.
96. Barungan lan wong akeh kaping tri, arahab pra wadon, nulya kang surat Palak Binas-e lajeng Patekah wekasaneki, lajeng durus ratib swarestri ramya rum.<sup>56</sup>

Dalam kegiatan *kataman* yang dilaksanakan oleh ibu-ibu di atas, ada satu surat yang terlupa (tidak terbaca) yaitu surat al-Lahab (al-Masad), surat ke 111.

XII/708:197-225 :

197. Pra sudagar miwah magersari, kang samya pened **angaji** Kur'an, pan wus pepak sadayane, Ki Bayi ngandika rum, paran uwis katog kang prapti, kang semada wus kena, wawasanireku, Ki Kulawirya turira, (ng)gih punika ingkang sring rahab **angaji**, Kur'an siyang dalunya.

---

<sup>56</sup> SCL., jilid VIII, 147-149.

198. Iya sapa ingkang angimami, rawatib iki **kataman** Kur'an, kang miwiti prayogane, pra ari samya matur, anjawi paduka (n)Jeng Kyai, ingkang ambawana, Ke Bayi amuwus, bener (ng)gyanta anduduga, nanging ora yen mungguh ingong pribadi, Ke Jebeng Mangunarsa.
199. Kang pra kadang sareng turireki, kasinggihan langkung utaminya, mapangat ngalap barkahe, Ke Bayi lingira rum, Kae jebeng Mangunarseki, pun bapa amiminta, karena Lah-ipun, jebeng mugl andhangana, amba wani nadar kawula rawatib, **kataman mukadaman**.
200. Ki Seh Mangunarsa turira ris, amba maksih kuciwa taruna, utami kang sepuh reke, Ke Bayi lingira rum, nadyan anem sampun utami, pan wus kapudyeng driya, angluwari wuwus, manadar sukuring Sukma, ing mangkin pun bapa sinungan pamanggih, lan jebeng samadaya.
201. Sarta rinta kalih sami prapti, kang pra tamunira anambrama, marang Seh Mangunarsane, samya anjurung sukur, kang ngancaran tan nikel tuding, Kae Seh gya amaca, tekabal-lalahu minkum sinauran kathah, sadaya sru minna waminkum ya karim, nulya Seh Mangunarsa.
202. Amiwiti maca Bismilahi, kawiting juj surating Saminga<sup>57</sup>, langkung pasekat kir'ate, lagu Ambiyola pemit, tunmenawet sajak Klawirsin, lir tuwan weton Ngarab, sadaya angungun, santri tuwa nom sadaya, cipta datan kadugi **ngaji** kadyeki, lir Ke Seh Mangunarsa.
203. Swara getas renyah rum amanis, empuk membat geter muluh remak, karya kesar tyasing akeh, antara akiripun, nuju yekeng lapalireki, ngalaika kibbulah, ala innalahu, umul muslikun anulya, binarungan sadayanira pra santri, tamat maca Takabal.
204. Nulya Kae Dimuncar gumanti surat Kasar<sup>58</sup> amaca Bismillah, ilhar kewala kir'ate, antara dangunipun, pan wus tekeng ayat kang akir, tamat maca Takabal, sinauran asru, tinaman Ki Arsengdriya, Kur'anira wit winaca Bismilahi, apan surat Muskinah.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Yang dimaksud adalah Qad Sami'a-Allahu, ayat pertama surat al-Mujadilah, surat ke 58.

<sup>58</sup> Surat al-Hasyr, surat ke 59.

<sup>59</sup> Tidak ada nama surat Muskinah dalam al-Qur'an, kemungkinan yang dimaksud adalah surat al-Mumtahanah, surat ke 60.

205. Sedheng kewala kir'atireki, kadung kaduk ilhar wawacannya, mung met titis kalimahe, pan tekeng akiripun, tamat maca Takabalneki, nulya Ki Carikсутра, gumantya andarus, apan kang surat Jukinah<sup>60</sup>, wus antara tamat Takabal anuli, sira Ki Carikmudha.
206. Apan surat Mustakim<sup>61</sup> den-aji, wusnya tamat amaca takabal, gya Ke Arundarsa reke, tamat samwacanipun, nulya Ke Seh Malangarseki, apan surat Jumungah<sup>62</sup>, tamat Takabal wus, nulya Ki Seh Anggungrimang, apan surat Munapek<sup>63</sup> ingkang ingaji, tamat maca Takabal.
207. Nulya seren mring Ki Jayengresmi, surat Takabun<sup>64</sup> ingkang winaca, gantya Ki Jayengragane, surat Talak<sup>65</sup> dinarus, nulya Ki Piturun angaji, surat Takrim<sup>66</sup> atamat, tumekeng ing ejus, maca Pasankurusnawa akulu lakum paos wilu amri, ilalah innalaha.
208. Basirun ngiban barungan santri, lan para santri kathah langkung ramya, gya Ki Bayi Panurtane, mundhut mukadamipun, wangsul katur marang Ke Bayi, Panurta gya amaca, miwiti surat juj, anuju surat Mubarak<sup>67</sup>, Kae Bayi nulya maca Bismillahi, apan ilhar kewala.
209. Anging cetha kalimahireki, datan pati rikat nanging mapan, kewala gampil dulune, antara dangunipun, tamat maca Takabal nuli, sinauran ing kathah, nulya Ki Pangulu, Basarodin maca surat, surat Enun<sup>68</sup> ilhar wawacanireki, rindhik rikuh kangelan.

---

<sup>60</sup> Tidak ada nama surat Jukinah dalam al-Qur'an.

<sup>61</sup> Tidak ada nama surat Mustakim dalam al-Qur'an.

<sup>62</sup> Surat al-Jumu'ah, surat ke 62.

<sup>63</sup> Surat al-Munafiqun, surat ke 63.

<sup>64</sup> Surat al-Tagabun, surat ke 64.

<sup>65</sup> Surat al-Talaq, surat ke 65.

<sup>66</sup> Surat al-Tahrim, surat ke 66.

<sup>67</sup> Surat al-Mulk, surat ke 67.

<sup>68</sup> Surat al-Qalam, surat ke 68.

210. Tan pati cetha kalimahneki, tinuntun sahipun ing kalimah, marang ing kiwa tengene, Ki Wuragil gumuyu, lan rowangelinggih ngling ririh, ta lah kang Ngulu Basar, (n)darus semada kapanca-baya, krep kasandhung ing klimah tan na lestari, kaya morod-moroda.
211. Nora pati janji yen angaji, pan namung (n)dongani kang ambengan, ingkung kang den-jangjekake, jawane kang Pangulu, saking krepo andodongani, ambengan dalu siyang, mring Kur'an tan wanuh, nek ngaji kae jeg rikat, krep ambiyak kebetane ngong tan uning, yen den-gremeng kewala.
212. Samya gumuyu ingkang miyarsi, Ki Pangulu denny maca surat, langkung sanget talendhone, tan talaten kang nuntun, sinelak Ki Pangulu isin, tamat maca Takabal, nulya kang sumambung, kang andarus Ki Suwarja, surat Kakah<sup>69</sup> arikat dennira ngaji, pan ilhar kir'atira.
213. Gya Wiradhustha surat Mangarid<sup>70</sup>, antara tamat maca Takabal, anulya Ki Panukmane, kang winaca surat Nuh<sup>71</sup>, tamat gya Ki Panamar ngaji, surat Tin<sup>72</sup> kang winaca, tamat Takabal wus, anulya Ki Kulawirya, kang gumantya amaca surat Mujamil<sup>73</sup>, tamat nulya Seh Modang.
214. Kang winaca pan surat Munamir<sup>74</sup>, tamat nulya Ki Seh Pariminta, apan surat Kiyamah-e<sup>75</sup>, tamat ingkang sumambung, Ki Sembagi suratnya, Mursalat-ing<sup>76</sup> gupuh, maca pamadat kupunya, wa akulu lakup paop wiluamri, ilalah innalaha.
215. Basirun bil ngiban barung santri, kathah langkung gumuruh swaranya, Ke Bayi pangandikane, padha aso kuruhun, kari sajus ngaringken dhingin,

---

<sup>69</sup> Surat al-Haqah, surat ke 69.

<sup>70</sup> Surat al-Ma'arij, surat ke 70.

<sup>71</sup> Surat Nuh, surat ke 71.

<sup>72</sup> Surat al-Jinn, surat ke 72.

<sup>73</sup> Surat al-Muzzammil, surat ke 73.

<sup>74</sup> Surat al-Muddassir, surat ke 74.

<sup>75</sup> Surat al-Qiyamah, surat ke 75.

<sup>76</sup> Surat al-Mursalat, surat ke 77.

lah Luci den-arikat, pupuluranipun, wedang lawan nyanyamikan, wetokena lan kembang boreh den-aglis, gupuh ingkang liningan.

216. Nuding para kasinoman santri, kinen medalaken pupuluran, rampadan papanganane, wedang pawohonipun, sekar konyohira tan kari, samya lumadyeng ngarsa, wrata sadayeku, Ke Bayi aris ngandika, ngancarani marang tamunira sami, miwah mring kulawangsa.
217. Gupuh ingkang ngancaran anuli, pan samya ngalap sasenengira, wedang myang nyanyamikane, ingkang nginang audud, boborehan sami susumping, antara dangunira, dennya kukurpuler, santri keh pating kucapah, nutug dennya sasamben sami nyanyamik, tuwuk sadayanira.
218. Kae Bayi Panurta ngling aris, paran wus nak-putu sadayanya, dennya padha anggegape, yen wus padha anutug, lah Bismilah padha awiwit, sapa benere maca, pra kadang umatur, inggih pun paman Jumena, Kae Bayi Panurta Takabal nuli, sinauran ing kathah.
219. Wit juj surat Ngama<sup>77</sup> suratneki, gantya Ki Jempina ingkang tampa, apan Wanaji surate, tamat ingkang sumambung, Ki Lawatan ingkang angaji, apan surat Ngabangsa, tamat Takabal wus, Ki Malangbong kang gumantya, surat Ida-samsu kuwirat anenggih, tamat gya kang gumantya.
220. Para kapenakan Bagus Kanjir, surat Ida patakun patapak, tamat gya Gus Ngajujire, apan surat Waelul, mutapipin tamat anuli, Gus Monot surat Ida, samangun sakat wus, tamat nulya kang atampa, Bagus Bahri surat Wassama kinatin, buruji nulya tamat.
221. Gua Sarakal surat Sasamai, Patariki Gus Dawud atampa, apan Sabikin surate, Ki Luwaran sumambung, surat Alhataka anuli, Ki Jalapura tampa, surat Alpajli ku, nulya Ki Kartisadana, surat Lakuk Ki Balongsong suratneki. Wasamsi walukaha.
222. Ki Singabarong surat Walelli, Kyai Canthu pan surat Waluka, barung tinakbiran ngakeh, anulya Kyai Sampur, surat Alam nasrah ingaji, gantya Ki Jagapatya, surat Watini wus, Ki Genjong pan surat Ikrak, gantya magersari Pak Rajiyah ngaji, surat Inna anjalna.
223. Pak Jaminah surat Lam yakunil, Pak Basiyah Idajul suratnya, Pak Radian pan surate, Walngadiyadi nengguh, Pak Burerah gantya angaji,

---

<sup>77</sup> Tentang nama-nama surat di juz 30, bisa dilihat catatan kaki sebelumnya.

pan surat Alkapiyah, nulya kang sumambung, lurah santri Gus Munada, surat Alhakumut Gus Yasim Wal ngasri, anulya Bagus Ilyas.

224. Surat Welul nulya Gus Jamjani, surat Lam-tara nulya Swaka, surat Li-ila areren, Kyai Muhkamat Yunus, surat Araital anuli, Ki Amat Mangawiyah, dennira andarus, pan surat Ina aktena, Ki Matngali surat Kulya-ayu singgih, nulya Ki Amatdiman.

225. Apan surat Idaja-a nuli, Ki Monthel wekasan surat Tabat tinebiran sru barung, keh, anulya surat Kulhu barungan sakathahing santri, winaca kaping tiga, surat Kulhu-nipun, nulya surat Palakinas, lan Patekah wus tamat laju rawatib.<sup>78</sup>

Dalam acara *kataman* yang diikuti oleh bapak-bapak di atas, ada tiga juz yang bisa dibaca, yaitu juz 28, 29 dan 30. Pelaksanaannya dibagi dalam dua tahap, tahap pertama membaca juz 28 dan 29, kemudian istirahat yang diisi dengan minum dan makanan kecil, lalu dilanjutkan tahap kedua membaca juz 30. Ada satu surat yang tertinggal (tidak terbaca) yaitu surat al-Insan, surat ke 76. Disamping itu penyebutan nama-nama surat di juz 30, cukup jauh berbeda dari nama sebenarnya, seperti Wanaji untuk al-Nazi'at, Ida patakun patapak untuk Izas-Sama'u-n-fatarat dan Alkapiyah untuk al-Qari'ah.

### C. Penafsiran al-Qur'an

Dalam *Serat Centhini* juga ditemukan suatu uraian penafsiran atau pemaknaan (al-Qur'an), yaitu tentang surat al-Fatihah, oleh Seh Amongraga ketika ia memberi wejangan kepada istrinya Tambangraras, seperti disebutkan dalam VI/362:48-59 berikut ini :

VI/362:48-59 :

---

<sup>78</sup> SCL., jilid XII, hlm. 178-184.

48. Lire mukaranah yayi, kang rencang tegesing lapal, kang bareng aja telangke, kang lapal Alhamdulillah, tegese sakehing kang, puji kaduwe Hyang Agung, kang murba wiseseng jagad.
49. Lan lapal rabil ngalamin, tanjehna tyas tegesira, Pangeran ing ngalam kabeh, rahman rahkim tegese, kang amurah ing donya, kang asih akeratipun, kalawan malih ing ngarsa.
50. Malikiyao-midini, tegese ratuning dina, kiyamat basa ing tembe, sakehing lapal kang awal, karya panggunggunging Hyang, wajib mukmin estri jalu, ngunjukken puji sembahnya.
51. Ing sadina ing sawengi, iyanakbudu lirnya, amba nembah Tuwan mangke, langip ing badan kawula, wedi amba ing Tuwan, wa iyanastanginu, tegese nenuwun amba.
52. Pitulung Tuwan kang mugi, anguwatna agamamba, myang kang agama sakehe, lapal ihdinasiratal, tegese mugi Tuwan, tuduhna iman lan ngelmu, nuli lapal mustakimma.
53. Tegese kang leres ugi, sarta Tuwan anuduhna, sadaya ing ngelmu saleh, lapal siratal-ladina, an-ngamta ngalehim-nya, mugi Tuwan sung pitulung, mulyane ilat kawula.
54. Ngalehim tegesireki, ing Tuwan anuduhena, imaning pra Nabi kabeh, lan para wali sadaya, kang asih maring Tuwan, Tuwan kasihi sadarum, asiha Tuwan mring amba.
55. Tuduhna marganing Nabi, sadaya para ambiya, lapal geril-maklubi-ne, tegese mugi dinohna, ing cipta ingkang liya, lir wong kapir Yahudi yun, kang sami tampi deduka.
56. Kang amungsuh Kangjeng Nabi, Musa kapir Yahudiya, amaido ing kitabe, ing kitab Toret punika, wong maido ing kitab, kapir sasat kapir nengguh, ing kitab satus sekawan.
57. Lapal ngalehim walalin, atas kang sinung kamulyan, lyan kang sami saras kabeh, anungsung (n)Jeng Nabi Ngisa, maido lawan kitab, Injil kapir Nasraniku, kapir ing kitab sadaya.
58. Sapa kang maido maring, Nabi sawiji prasasat, kapir mring pra Nabi kabeh, wajibe mukmin sadaya, iktidal mring Pangeran, muga Gusti ingkang Agung, angapura ing atobat.

59. Mangkono yayi den-eling, yen sira mulya ing salat, yekti mulya wekasane, wajibing mukmin sadaya, Patekah mring Hyang Sukma, sadinten lawan sadalu, mali pitulas Patekah.<sup>79</sup>

Karena kutipan di atas berkaitan dengan penafsiran atau pemaknaan, maka perlu diberikan artinya dalam bahasa Indonesia, seperti berikut ini :

48. Yang dimaksud *muqaranah*, dinda, yang menyertai makna lafaz, harus bersamaan jangan terlambat. Lafaz *alhamdulillah*, artinya segala puji bagi (milik) Allah, yang menguasai *jagad* (alam).
49. Lafaz *rabbil-‘alamin*, artinya Tuhan di seluruh alam. *Al-Rahman al-Rahim*, artinya yang pemurah di dunia, yang pengasih di akhirat, dan juga di masa lalu.
50. *Maliki yaumid-din*, artinya Raja di hari Qiyamat nanti. Semua lafaz awal untuk Tuhan. Mukmin lelaki dan perempuan harus menghaturkan puji sembah.
51. Dalam sehari semalam. *Iyyaka na’budu*, maksudnya hamba menyembah Tuhan, hamba lemah dan takut kepada Tuhan. *Wa iyyaka nasta’in*, artinya hamba mohon.
52. PertolonganMu untuk menguatkan agamaku dari agama-agama yang lain. Lafaz *ihdina-sh-shirat*, artinya semoga Engkau menunjukkan iman dan ilmu. Lalu lafaz *al-mustaqim*.
53. Artinya yang lurus (benar), dan Engkau tunjukkan semua ilmu yang baik. Lafaz *shirat-allazina an’amta ‘alaihim*, semoga Engkau memberi pertolongan untuk menjaga lisanku.
54. *‘Alaihim* artinya Engkau menunjukkan iman para Nabi dan para wali semua, yang mengasihiMu dan Kau kasihilah semua. Kasihanlah Engkau kepadaku.
55. Tunjukkan jalannya Nabi, semua para Nabi. Lafaz *ghair-l-magzubi*, artinya semoga dijauhkan dari pikiran yang lain, seperti orang kafir Yahudi yang mendapat murka.

---

<sup>79</sup> SCL., jilid VI, hlm. 109-110.

56. Yang memusuhi Kanjeng Nabi Musa. Kafir Yahudi tidak mempercayai kitabnya, yaitu kitab Taurat. Orang yang tidak percaya kepada kitab (suci) berarti kafir kepada kitab 104 (seratus empat).
57. Lafaz *'alaihim wala-dh-dhalin*, artinya yang diberi kemuliaan berbeda dengan semua yang tersesat. Menyambut (menerima) Nabi Isa, tidak percaya kepada kitab Injil, kafir Nasrani kafir kepada semua kitab (suci).
58. Siapa yang tidak percaya kepada seorang Nabi, berarti kafir kepada para Nabi semua. Kewajiban semua mukmin adalah *i'tidal* (menyembah) Tuhan. Semoga Tuhan Yang Maha Agung semua dosa (menerima taubat).
59. Begitulah dinda, harus diingat. Kalau kamu mulia dalam salat, pasti mulia di akhir nanti. Kewajiban semua mukmin, *Fatihah* kepada Tuhan, sehari semalam paling tidak 17 kali *Fatihah*.

Beberapa catatan yang bisa diberikan di sini, berkaitan dengan penafsiran atau pemaknaan al-Fatihah di atas, antara lain : pertama, penafsiran atau pemaknaan di atas sangat singkat dan terlalu sedikit, sehingga banyak yang kurang jelas. Ke dua, ada pemenggalan kata yang ditafsirkan yang kurang tepat, seperti *ihdina-sh-shirat-l-mustaqim* dipenggal menjadi *ihdina-sh-shirat* dan *al-mustaqim*; begitu juga *gair-l-magzubi 'alaihim* dipenggal menjadi *gair-l-magzubi* dan *'alaihim*. Ke tiga, ada beberapa pemaknaan yang cukup jauh dari makna yang semestinya, seperti pemaknaan *shirat-allazina an'amta 'alaihim* di bait 53, begitu juga pemaknaan *'alaihim* di bait 54. Ke empat, penyebutan kitab 104 (seratus empat) di bait 56, teks aslinya berbunyi: **kitab satus sekawan**, sangat asing, tidak dikenal dan tidak ada kaitannya dengan tema yang sedang dibahas. Kemungkinan yang agak sesuai dan mendekati makna adalah **kitab ratu sekawan**, yang bisa diartikan empat kitab suci

yang dikenal dan diakui oleh umat Islam, yaitu *Zabur, Taurat, Injil* dan *al-Qur'an*. Makna inilah yang sesuai dengan masalah yang sedang dibicarakan.

#### D. Pembacaan surat al-Qur'an dalam salat

Salat yang dimaksud di sini adalah salat dengan bacaan *jahr* (keras), yaitu salat **magrib, 'isya', subuh** dan **Jum'at**. Dalam salat-salat tersebut, sesudah membaca al-Fatihah imam membaca ayat atau surat dari al-Qur'an. Ayat atau surat mana yang dibaca dalam salat tersebut, akan terlihat dari penjelasan berikut ini:

##### 1. Salat magrib

Pelaksanaan salat magrib disebutkan sebanyak 10 kali, yaitu dalam V/351:5 (al-Kafirun dan al-Nasr)<sup>80</sup>, V/353:54 (al-Kafirun dan al-Nasr), V/356:76 (al-Duha dan al-Insyirah/al-Syarh)<sup>81</sup>, VI/361:181-182 (al-Kafirun dan al-Nasr), VI/365:40 (al-Kafirun dan al-Nasr), VI/365:41 (al-Kafirun dan al-Nasr), VI/365:43 (al-Kafirun dan al-Nasr), IX/599:8-9 (al-Kafirun dan al-Nasr), XII/693:44 (al-Kafirun dan al-Nasr) dan XII/704:72 (al-Kafirun dan al-Nasr).

Dari sepuluh kali pelaksanaan salat magrib di atas, sembilan kali darinya imam (berbeda-beda orang dan tempatnya) membaca surat al-Kafirun pada raka'at pertama dan surat al-Nasr pada raka'at ke dua, seperti dalam kutipan berikut ini :

V/351:5

---

<sup>80</sup> Dalam *SCL* disebut Kul ya kayu atau Kul ya-ayu dan Ida ja-a.

<sup>81</sup> Dalam *SCL* disebut Waluka dan Alamnasrah.

5. Wus amaca Alkamdu, awalira Surat **Kul ya kayu**, nulya Surat **Ida ja-a** akirneki, uleming swara amentul, kang makmum kabeh andongong.<sup>82</sup>

## 2. Salat 'Isya'

Pelaksanaan salat 'Isya disebutkan sebanyak lima kali, yaitu dalam V/351:15-16 (al-Jumu'ah dan al-Munafiqun)<sup>83</sup>, V/353:63 (al-Jumu'ah dan al-Munafiqun), VI/361:188 (al-Qadr dan al-Tin)<sup>84</sup>, IX/534:31 (al-Jumu'ah dan al-Munafiqun) dan XII/693:46-47 (al-Insyirah/al-Syarh dan al-Lail)<sup>85</sup>.

## 3. Salat Subuh

Pelaksanaan salat Subuh disebutkan sebanyak 19 kali, yaitu dalam V/352:52-53 (al-Sajdah dan al-Hasyr)<sup>86</sup>, V/355:93 (al-Sajdah dan al-Hasyr), VI/363:5 (al-Qadr dan al-Tin), VII/376:191 (al-Sajdah dan al-Hasyr), VIII/465:14 (al-Qadr dan al-Tin), VIII/475:36-37 (al-Jumu'ah dan al-Munafiqun), VIII/489:1-2 (al-Qadr dan al-Tin), IX/536:11 (al-Sajdah dan al-Hasyr), IX/548:9-10 (al-Sajdah dan al-Hasyr), IX/553:20-21 (al-Sajdah dan al-Hasyr), IX/582:101 (al-Sajdah dan al-Hasyr), X/618:337 (al-Sajdah dan al-Hasyr), X/628:7-8 (al-Sajdah dan al-Hasyr), XI/674:19-21 (al-Sajdah dan al-Hasyr), XII/691:204-205 (al-Sajdah dan al-Hasyr), XII/692:48-

---

<sup>82</sup> *SCL*, jilid V, 123.

<sup>83</sup> Dalam *SCL* disebut Jumungah dan Munapek.

<sup>84</sup> Dalam *SCL* disebut Inna anjalnahu dan Watini.

<sup>85</sup> Dalam *SCL* disebut Alam-nasrah dan Waleli.

<sup>86</sup> Dalam *SCL* disebut Sujada dan Kasar. Surat Kasar oleh Kamajaya diartikan sebagai surat al-Kausar, sedang penulis mengartikannya sebagai surat al-Hasyr, karena dalam *SCL* surat al-Kausar disebut dengan Inna aktaena.

49 (al-Sajdah dan al-Hasyr), XII/698:89 (al-Tin dan al-Qadr), XII/702:51 (al-Nasr dan al-Hasyr) dan XII/706:70-71 (al-Jumu'ah dan al-Munafiqun).

Dari 19 kali pelaksanaan salat Subuh di atas, 12 kali darinya imam (berbeda-beda orang dan tempatnya) membaca surat al-Sajdah pada raka'at pertama dan surat al-Hasyr pada raka'at ke dua, seperti dalam kutipan berikut ini:

IX/536:11

11. Jayengresmi kinen angimami, gupuh ngangkat perlu niyatira, usali prapteng takbire, wusing Patekahipun, apan surat **Sujada** nenggih, andhege sinujudan rekangat liripun, surat sawusing Patekah, surat **Kasar** wewacan rekangat akir, adege kinunutan.<sup>87</sup>

#### 4. Salat Jum'at

Pelaksanaan salat Jum'at disebutkan sebanyak tiga kali, yaitu dalam VII/383:147 (al-Ghasiyah dan al-A'la)<sup>88</sup>, VIII/446:64 (al-Qadr dan al-Tin) dan XI/685:53-54 (al-Qadr dan al-Tin).

Demikianlah pelaksanaan salat-salat dengan bacaan *jahr* dan surat-surat dari al-Qur'an yang dibaca dalam salat-salat tersebut. Ada beberapa surat tertentu yang cukup sering dibaca pada salat-salat tertentu, oleh imam yang berbeda-beda orangnya pada tempat-tempat (daerah-daerah) yang berbeda-beda, sehingga menjadi suatu kebiasaan atau tradisi di Jawa. Karena tidak ada keharusan membaca surat-surat tertentu pada salat-salat tertentu seperti dilakukan oleh Rasulullah saw., maka apa

---

<sup>87</sup> SCL, jilid IX, 90.

<sup>88</sup> Dalam SCL disebut Hal-ataka hadhi suga siyah dan Sabikis.

yang dilakukan orang-orang Islam Jawa itu bisa dibenarkan dan bahkan bisa dipandang sebagai rona dan sifat Islam Jawa yang dinamis.

E. Pembacaan ayat atau surat al-Qur'an sebagai do'a

1. Sebagai do'a dalam pengobatan

Pembacaan ayat atau surat al-Qur'an dalam (berkaitan dengan) pengobatan atau penyembuhan disebutkan dalam III/251:12-14 dan III/251:22-23, berikut ini:

III/251:12-14

12. *Jampi sarap* apan wonten kalih warna, godhong kawis kalawan kuliting bawang, jeram nipis bengle pinipis jamokna.
13. Kang dwi warni binorehaken kewala, kulit tigan gineseng lan lisah klapa, dlingo bengle kadubang kinarya toya.
14. Ing nalika (m)borehaken mawi **maca, ayat Kursi** la illa hu kumdu mugya, ayal wala yaudu hu satamatnya.<sup>89</sup>

III/251:22-23

22. *Jampi kuping tuli*: sapta somah mrica, oyot kelor rempeluning ayam kresna, lenga wijen pinupuhkan kang tan myarsa.
23. Sarwi **maca Palak Binas**<sup>90</sup> kaping tiga, wonten malih godhong dhadhap srep punika, pinususa pinupuhkan kang tan myarsa.<sup>91</sup>

2. Sebagai do'a bersanggama

Pembacaan ayat atau surat al-Qur'an sebagai do'a bersanggama disebutkan dalam IV/275:41-43 berikut ini:

---

<sup>89</sup> SCL, jilid III, hlm. 322. Ayat Kursi adalah ayat 255 dari surat al-Baqarah.

<sup>90</sup> Surat al-Falaq dan surat al-Nas. (al-Mu'awwizatain)

<sup>91</sup> SCL, jilid III, 322.

41. Lajeng pupunipun estri ingkang kiwa, slonjore, katumpangaken pupuning kakung kang kanan, lahdene, jengkunipun estri kang kiwa punika, lajenge.
42. Dipun jonjitaken ngadeg sawatara, cekake, bilih sampun sami mapan sakeca, kalihe, ingkang jaler lajeng maca **Bissemilah**, salajenge.
43. Utamine lajeng **maos** ingkang **ayat**, **Kursi**-ne, wusing katam purusa katamakena, kang sareh, wusing manjing satengah gya katindakna, campuhe.<sup>92</sup>

Kutipan-kutipan di atas menjelaskan mengenai penggunaan ayat atau surat al-Qur'an untuk (do'a) pengobatan dan bersanggama. Meskipun dalam al-Qur'an disebutkan bahwa ada (sebagian kecil) dari al-Qur'an sebagai *syifa' wa rahmah*<sup>93</sup>, tetapi penggunaan ayat atau surat al-Qur'an seperti di atas, agaknya merupakan sesuatu di luar fungsi dan maksud diturunkannya al-Qur'an, yaitu sebagai *hudan-lin-nas*. Mengenai kebenarannya, apakah hal di atas pernah dipraktikkan oleh Rasulullah saw. atau tidak, perlu penelitian lebih lanjut.

#### IV. Penutup

Dari pembahasan diatas dapat disimpulkan bahwa anggapan dan perlakuan orang-orang Islam Jawa terhadap kehadiran dan keberadaan al-Qur'an di tengah-tengah mereka, sejak sekitar dua abad yang lalu, sebagaimana disebutkan dalam *Serat Centhini*, antara lain belajar (cara) membaca al-Qur'an; tadarus, *ngaji* dan *kataman*; menafsirkan al-Qur'an; membaca al-Qur'an dalam salat dan membacanya sebagai

---

<sup>92</sup> *SCL*, jilid IV, hlm. 72. Uraian mengenai seluk-beluk persenggamaan selengkapnya bisa dibaca pada IV/275:34-59 dan IV/276:1-15.

<sup>93</sup> Al-Isra', ayat 82.

do'a pengobatan dan bersanggama. Agaknya, yang masih harus ditekankan dan ditingkatkan terus menerus, kapan saja dan dimana saja, adalah menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk dan pedoman hidup dalam kehidupan sehari-hari.

## D A F T A R P U S T A K A

- Adisasmita, Ki Sumidi, *Pustaka Centhini Selayang Pandang*. Yogyakarta: UP Indonesia, 1974.
- Amengkunagara III, KGPA, *Serat Centhini Latin*, jilid I, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1985,
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid II, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid III, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid IV, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid V, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid VI, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid VII, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid VIII, dilatinkan oleh Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid IX, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid X, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid XI, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Serat Centhini Latin*, jilid XII, dilatinkan oleh: Kamajaya. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Centhini, Tambangraras-Amongraga*, jilid IX, disadur dan disunting oleh Marsono dkk. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.

Humam, KH. As'ad, *Buku Iqra', Cara Cepat Belajar Membaca al-Qur'an*. Yogyakarta: Balai Litbang LPTQ Nasional, Team Tadarus AMM, 2000.

Poerbatjaraka, Tardjan Hadidjaja, *Kepustakaan Djawa*. Djakarta: Djambatan, 1952.

# MENINGKRIKISI PEMIKIRAN HADIS JALALUDDIN RAKHMAT

(Studi atas Kritik Jalal terhadap Riwayat tentang Kafirnya Abū Ṭālib)

Oleh: Ali Imron<sup>1</sup>

## Abstrak

*Tulisan ini memberikan catatan kritis terhadap pemikiran hadis Jalaludin Rakhmat yang dengan teori kritik historis mencoba menggugat keshahihan beberapa hadis dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhari dan Ṣaḥīḥ Muslim, padahal keduanya secara luas sudah diakui keshahihannya. Salah satunya adalah hadis tentang status teologis Abu Ṭālib yang meninggal dalam keadaan kafir, riwayat Abu Hurairah. Menurut Jalal, hadis ini tidak otentik, ada manipulasi politis dalam proses periwayatannya. Tuduhan Jalal ternyata tidak terbukti. Beberapa hal yang menjadi sorotan tulisan ini adalah adanya banyak penguat bagi riwayat tersebut, kekeliruan penisbatan yang dilakukan Jalal, keberadaan ‘Abdullah bin Umayyah, riwayat al-Abbas, Ibnu Abbas dan Ali, serta data historis surat al-Tawbah dan al-Qaṣaṣ. Point-point itulah yang kurang dicermati Jalal, sehingga tampak ada kekurangan pada gagasan yang diusungnya.*

**Kata Kunci:** Jalal, riwayat hadis, kritik historis, Abū Ṭālib

## I. Pendahuluan

Membaca tulisan-tulisan Jalaluddin Rakhmat (selanjutnya disebut Jalal) sungguh menggelitik dan *challenging*, terutama pemikirannya tentang hadis yang tertuang dalam buku *Islam Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*. Bukan sekedar lantaran alur pemikirannya yang begitu mengalir tapi nakal, genit tapi mencubit nalar, tapi juga karena kepiawaiannya dalam bertutur kata, argumentasinya yang tajam (maklum, dia pakar *mantiq*), tenang, runtut, dan keberanian intelektualnya yang luar biasa dalam mengkritisi beberapa hadis yang

---

<sup>1</sup>Peminat studi hadis, alumni jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

oleh mayoritas Muslim dinilai telah final kesahihannya. Pasalnya, hadis-hadis itu terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>2</sup>

Sambil mengajukan teori yang disebutnya dengan istilah "kritik historis," Jalal mengkritisi beberapa hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* itu. Salah satunya adalah riwayat yang berasal dari **Abū** Hurairah, bahwa Abū Ṭālib (paman Nabi SAW) meninggal dalam keadaan kafir. Menurut Jalal, hadis ini tidak beres (baca: tidak otentik dan tidak shahih). Katanya, ada unsur manipulasi politik dalam proses periwayatannya. Benarkah demikian? Tulisan ini akan menjawabnya.

## II. Tentang Jalaluddin Rakhmat

Jalal lahir di Bojongsalam, Rancaekek, Bandung, Indonesia, 29 Agustus 1949. Sejak kecil, ia hanya mendapat belaian kasih ibunya, Saadah. Meskipun masa kecilnya tanpa belaian ayah, oleh sang ibu, ia dititipkan pada Ajengan Sidik, seorang kiai kampung yang akrab dengan tardisi NU. Di sinilah ia belajar ilmu *nahwu* dan *sharaf*. Dari ajengan ini pula Jalal menghafal *Alfiyyah Ibnu Malik*, sebuah buku gramatikal Bahasa Arab berbentuk syair, terdiri dari 1000 bait. Konon, ia hafal kitab ini di luar kepala ketika kelas enam Sekolah Dasar (SD)

Sejak kecil, Jalal gemar membaca. Ia termasuk penggemar cerita silat *Ko Ping Ho*. Waktu SMA, ia telah membaca *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* karya Imam Ghazali serta buku-buku karya Hojack dan Edgar Allan Poe. Menjelang SMA, Jalal yang

---

<sup>2</sup>Bisa dikatakan bahwa umat Muslim telah menyepakati kashahihan koleksi hadis yang terdapat di dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Mereka telah lama menjadikan dua kitab ini sebagai "kitab suci kedua" setelah al-Qur'an.

sejak kecil dididik dalam kultur NU itu, mulai tertarik untuk aktif di Persis Bandung. Dari sinilah, ia mulai mengenal pemikiran modernis, seperti A. Hassan, Hasbi Ash-Shidieqy, dan Munawar Khalil. Ia juga merasa berguru pada Ustadz Abdurrahman, seorang tokoh Persis, melalui tulisan-tulisannya yang ia baca di majalah *Risalah*.

Setelah sempat aktif di Persis, Jalal lalu mengikuti training kader Muhammadiyah. Ia sempat menjadi kader fanatik Muhammadiyah. Hanya berbekal Himpunan Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah saat itu, ia berdakwah di kampungnya, untuk memperjuangkan doktrin Muhammadiyah. Ia merasa sangat bahagia ketika masjid jami' di kampungnya menurunkan beduk dan menghilangkan azan pertama shalat Jum'at. Akibatnya, ia sempat berkonflik dengan masyarakatnya yang mayoritas NU, dan sempat pula memancing ketegangan internal keluarga.

Setamat SMA, Jalal kuliah di Fakultas Ilmu Komunikasi, Universitas Padjajaran, Bandung. Pada tahun 1980, ia mendapatkan beasiswa *Fullbright* untuk studi ke AS. Di sana, ia menekuni bidang Komunikasi di Iowa State University. Di sini, Jalal bertemu dengan Imaduddin Abdurrahim dan keduanya kemudian membina jamaah pengajian di Masjid Darul Arqam, Ames, Iowa. Jalal berhasil memperoleh gelar *Master of Science* bidang komunikasi dengan judul tesis *Model for the Study of Mass Effect on Political Leaders* pada tahun 1982.

Sepulang dari AS, Jalal banyak menulis tentang komunikasi. Karya pertamanya, *Retorika Modern* diterbitkan oleh Akademika, Bandung, 1982. Karya lain: *Analisis Isi* (Bandung: Rosdakarya, 1983), *Metode Penelitian Komunikasi* (Bandung: Rosdakarya, 1984), dan *Psikologi Komunikasi*, (Bandung: Rosdakarya, 1985). Ia juga menulis karya-karya keislaman, seperti: *Islam Alternatif* (Bandung:

Mizan, 1986), *Khutbah-khutbah di Amerika*, (Bandung: Rosdakarya, 1988), *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1991), *Tafsir bil Ma'tsur* (Bandung: Rosdakarya, 1992), *Renungan-renungan Sufistik* (Bandung: Mizan, 1993), *Catatan Kang Jalal* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), dan *Tafsir Sufi Surat al-Fatihah, Mukaddimah* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

Pemikiran Jalal memang menyengat dan kontroversial. Ia seolah tampil sebagai pembela kaum *mustad'afin* yang tampaknya kurang disukai kelompok mayoritas. Ia juga getol memperkenalkan mazhab Syi'ah, seperti pemikiran Muthahhari, Ali Syari'ati, al-Thaba'thaba'i, dan Mulla Shadra. Bahkan dalam satu kesempatan di MUI Bandung, ia pernah membela praktik *tawassul* dan *tabarruk* yang oleh banyak kalangan dinilai bid'ah khurafat. Buntutnya, ia dicap sebagai tokoh Syi'ah Indonesia. Menghadapi tuduhan semacam itu, dalam suatu diskusi, ketika ditanya oleh peserta, apakah Jalal bermazhab Sunni ataukah Syi'ah, ia hanya menjawab, “*Ana Sunni wa Syi'i*,” saya Sunni juga Syi'ah.<sup>3</sup> Jalal memang unik. Lahir dalam “ayunan” NU, besar dalam “belaian” Persis dan Muhammadiyah, dan kini “mesra” dengan Syi'ah.

### III. Kritik Historis Terhadap Kafirnya Abū Ṭālib

Teori ini didirikan di atas asumsi bahwa ada “lobang” pada sistem seleksi riwayat yang ada dalam ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ* yang selama ini dikembangkan para ulama. ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ* saja tidak cukup, begitu kata Jalal. Menurut Jalal, kita memerlukan metode analisis untuk menguji validitas internal riwayat, caranya dengan meneliti

---

<sup>3</sup>Biografi Jalal dalam tulisan ini banyak merujuk pada tulisan Islah Gusmian dalam *Hazanah Tafsir Indonesia*, (Bandung: Teraju, 2003), hlm., 72-74.

inkonsistensi di dalamnya. Media utama yang dijadikan alat penguji adalah data sejarah. Dengan kata lain, hendaklah substansi riwayat-riwayat itu *dicross-cekkan* dengan data sejarah, dan hanya riwayat yang lolos dari pengujian ini yang harus kita jadikan pelajaran.<sup>4</sup>

Setidaknya ada dua hal yang menjadi prioritas utama Jalal dalam melakukan kritik historis ini, yaitu analisis situasi politik dan analisis aliran politik *rijal*. Analisis situasi politik akan menyuguhkan data bahwa betapa periwayatan hadis sangat dipengaruhi oleh situasi politik. Kelompok-kelompok Muslim periode awal (sepeninggal Nabi SAW) mengalami ketegangan politik luar biasa antara sesama mereka. Ada kelompok Muhajir, Anshar, dan pengikut Ali (sebagian besar dari Bani Hasyim) yang masing-masing mengutip hadis nabi untuk mendukung kepemimpinan mereka. Saat itulah muncul hadis-hasi *faḍā'il* (keutamaan- keutamaan shahabat tertentu).<sup>5</sup>

Pada matra lain, analisis aliran politik *rijal* akan mengantarkan kita pada gambaran peta politik masa periwayatan hadis. Dari sinilah tampak bahwa *rijal* A beraliran politik pro-Ali, *rijal* B pro-Mu'awiyah, *rijal* C pro-Mu'tazilah, dan lain sebagainya. Dengan perspektif ini, Anda dapat membandingkan *rijal* pada hadis-hadis yang meriwayatkan *basmalah* secara *jahr* dan *sirr*. *Rijal* pertama umumnya pro pada kelompok Alī dan *rijal* kedua pada kelompok Mu'awiyah.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, cet. XIII, (Bandung): Mizan, 2001, hlm., 162-163.

<sup>5</sup>Jalaluddin Rakhmat, "Pemahaman Hadis Perspektif Historis," Makalah pada *Seminar Nasional Pengembangan pemikiran terhadap Hadis* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 22-23 Februari, 1992, hlm. 4. Makalah ini kemudian dimuat (dengan judul yang sama) dalam jurnal *Al-Hikmah*, No. 17, Vol./1996 dan buku *Pengembangan pemikiran terhadap Hadis* (antologi) yang diedit oleh Yunahar Ilyas, diterbitkan UMY Press.

<sup>6</sup>*Ibid.*, hlm. 5

Dalam buku *Islam Aktual*, Jalal mencontohkan praktik operasional dari teori itu dengan mengambil obyek beberapa hadis; Hadis tentang puasa 'Asyūrā, hadis tentang hijrah Nabi dan Abū Bakar ke Madinah, hadis "*Antum a'lamu bi umūri dunyākum*," dan hadis tentang Abū Ṭālib. Contoh operasional dari teori itu dapat kita lihat dalam kutipan langsung di bawah ini.

Riwayat yang sangat populer di kalangan kaum muslimin, dan tampaknya juga hasil rekayasa politik adalah kisah kekafiran Abū Ṭālib. Abū Ṭālib adalah paman dan ayah-asuh Rasulullah Saw. Dia membela Nabi Saw. dengan jiwa raganya. Ketika Nabi Saw. Berdakwah mendapatkan rintangan, dia dengan tegar berkata, "Kalian tidak akan dapat menyentuh Muhammad sebelum kalian menguburkanku." Ketika Nabi Saw. dan pengikut-pengikutnya diboikot di sebuah lembah, Abū Ṭālib mendampingi Nabi Saw. dengan setia. Ketika dia melihat 'Ali sedang shalat di belakang Rasulullah Saw., dipanggilnya anaknya yang lain, Ja'far, untuk juga shalat di samping Nabi. Ketika mau meninggal, Abū Ṭālib berwasiat kepada keluarganya untuk selalu berada di belakang Nabi Saw. dan membelanya untuk memenangkan dakwahnya. Musuh Abū Ṭālib dan musuh besar Rasulullah Saw. waktu itu adalah Abū Sufyān. Hampir sepanjang hidupnya Abū Sufyān memerangi Nabi. Sekarang apa yang kita ketahui tentang kedua tokoh ini? Menakjubkan. Kita menyebut Abū Ṭālib kafir dan Abū Sufyān muslim. Sesudah nama Abū Sufyān, kita mengucapkan *Radhiyallahu 'anhu* (semoga Allah meridhainya). Tentang Abū Ṭālib, kita meriwayatkan hadits bahwa dia ditempatkan di dalam neraka dengan siksaan yang paling ringan; yakni, kakinya berada di atas api neraka dan otaknya mendidih karenanya.

Setelah menuturkan betapa besar ketimpangan status teologis antara Abū Ṭālib dan Abū Sufyān sebagaimana di atas, dimana Abū Sufyān begitu dihormati sementara Abū Ṭālib dikafirkan, Jalal kemudian menunjuk pada satu riwayat secara khusus:

Untuk membuktikan bahwa Abū Ṭālib itu kafir, ditunjukkan riwayat dalam Bukhari dan Muslim: Menjelang wafatnya, Nabi Saw. Menyuruh Abū Ṭālib mengucapkan *la ilaha illallah*. Abu Jahal dan 'Abdullah bin Umayyah memperingatkan Abū Ṭālib untuk tetap berpegang pada agama Abdul Muththalib. Sampai menghembuskan nafasnya yang terakhir, dia tidak mau mengucapkan *kalimah tawhid* itu. Maka, dia mati sebagai orang kafir. Nabi Saw. merasa sangat sedih. Nabi ingin memohonkan ampunan bagi Abū Ṭālib, tetapi turunlah ayat al-Tawbah 113 – melarang Nabi memohonkan ampunan bagi orang musyrik. Nabi ingin sekali Abū Ṭālib mendapat petunjuk Allah, tetapi Allah menegurnya, "*Sesungguhnya engkau tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau cintai; sesungguhnya Allah memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendakinya*" (al-Qashash: 56).

Dengan menggunakan ilmu hadis dan memeriksa *rijal* (orang-orang yang meriwayatkan hadis ini), kita akan menemukan hadis ini tidak otentik. Tidak

mungkin merinci komentar para ahli *jarh* (kritik *rijal*) di sini. Sebagai contoh saja, salah seorang perawi hadis ini yang berasal dari kalangan shahabat adalah Abū Ṭālib. Disepakati oleh para ahli *tarikh* bahwa Abū Hurairah masuk Islam pada perang Khaibar, tahun ketujuh Hijri. (Padahal) Abū Ṭālib meninggal satu atau dua tahun sebelum hijrah. Di sini ada *Tadlis*.<sup>7</sup>

Setelah mengkritik sisi historis keislaman sosok Abū Hurairah, Jalal kemudian mengkritik sisi historis riwayat yang sekaligus juga menjadi *Sababun Nuzul* surat al-Tawbah, ayat ke-13. Jalal menulis:

Surat al-Tawbah 113, menurut para ahli tafsir, termasuk ayat yang terakhir turun di Madinah. Sementara itu, surat al-Qashash turun pada waktu perang Uhud. Sekali lagi kita ingatkan, Abū Ṭālib meninggal di Makkah sebelum Nabi berhijrah. Jadi, antara kematian Abū Ṭālib dan turunnya kedua ayat itu ada jarak bertahun-tahun; begitu pula ada jarak bertahun-tahun antara kedua ayat tersebut.

Telaah yang mendalam tentang sejarah Rasulullah Saw. dan riwayat Abū Ṭālib akan membawa kita pada kesimpulan bahwa Abū Ṭālib itu mukmin. Lalu, mengapa Abū Ṭālib menjadi kafir sedangkan Abū Sufyān menjadi Muslim? Abū Ṭālib adalah ayah ‘Alī dan Abū Sufyān adalah ayah Mu’āwiyah. Ketika Mu’āwiyah berkuasa, dia berusaha mendeskreditkan ‘Alī dan keluarganya. Para ulama disewa untk memberikan fatwa yang menyudutkan keluarga ‘Alī –lawan politiknya. Bagi ulama, tidak ada senjata yang paling ampuh selain hadis. Maka lahirlah riwayat-riwayat di atas.”<sup>8</sup>

#### IV. Beberapa Kritik

Uraian Jalal tersebut tadi memang gampang dicerna. Gaya bahasanya yang begitu mengalir, dipadu dengan kelihaiannya dalam mengolah argumentasi, dengan mudah akan menggiring persepsi pembaca menuju kesimpulan yang ia tawarkan: Abū Ṭālib tidak mati dalam keadaan kafir, tapi mukmin.

Tampaknya, dalam menggali data, Jalal belum menyelam jauh ke 'lubuk sejarah yang paling dalam', padahal kritik historis mensyaratkan (bahkan mensyakkalkan) hal itu. Akibatnya, ada beberapa hal yang luput dari perhatiannya. Subyektifitas Jalal yang melulu mengait-ngaitkan sejarah dengan wacana politik

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm., 168-169.

<sup>8</sup> *Ibid*

dikotomis yang membagi rijal menjadi dua aliran utama, Syiah dan non Syiah, telah menjadikannya terburu-buru dalam menarik kesimpulan. Seolah setiap riwayat yang (menurut Jalal) mencatat poin negatif akan aliran Syiah harus dicurigai telah terkontaminasi manipulasi. Dan ulama hadislah yang melakukan manipulasi itu. Jalal telah keliru dalam hal ini. Ada beberapa catatan yang bisa kita pakai untuk membuktikan asumsi tentang kekeliruan Jalal.

### 1. Adanya Penguat dari Sanad Lain

Sebenarnya, riwayat yang dikritik oleh Jalal itu tidak hanya diriwayatkan Abu Hurairah saja, baik riwayat tentang bentuk siksa Abū Ṭālib maupun riwayat tentang detik-detik kematiannya. Ada banyak riwayat di sana.

#### a. Tentang bentuk siksa Abū Ṭālib.

Hadis tentang bentuk siksa Abū Ṭālib diriwayatkan oleh beberapa perawi. Antara lain adalah sebagai berikut.

1. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم وذكر عنده عمه فقال لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه<sup>9</sup>
2. عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أهون أهل النار عذابا أبو طالب وهو منتعل نعلين من نار يغلي منهما دماغه<sup>10</sup>
3. عن النعمان بن بشير قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول إن أهون أهل النار عذابا يوم القيامة رجل على أخص قدميه جمرتان يغلي منهما دماغه كما يغلي المرجل والقمقم<sup>11</sup>
4. عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أهون أهل النار عذابا عليه نعلان يغلي منهما دماغه<sup>12</sup>

<sup>9</sup>Al-Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī” dalam *CD Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, edisi II, Global Islamic Software Company, 2000, hadis no. 3596 dan 6079.

<sup>10</sup>Ahmad bin Hanbal, “Musnad Ahmad”, dalam *Ibid*, hadis no. 2504; juga diriwayatkan oleh Muslim dalam *ibid*. hadis no. 312.

<sup>11</sup>Abū Ṭīs al-Tirmizī, “Sunan Tirmizī” dalam *ibid.*, hadis no. 2529.

b. Tentang Detik-detik Menjelang Kematian Abū Ṭālib (yang juga menjadi *Sababun*

*Nuzul* surat at-Tawbah ayat ke-113 dan al-Qashash ayat ke-56).<sup>13</sup>

1. قال ابن جرير عن معمر: لما حضرت أبا طالب الوفاة دخل عليه النبي وعنده أبو جهل و عبد الله بن أبي أمية فقال: يا عم قل لا اله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله. فقال له أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فقال النبي: لأستغفرن لك ما لم أنه عنك. فنزلت: (ماكان للنبي ...) ونزلت: (إنك لا تهدي ...) <sup>14</sup>
2. قال ابن جرير عن عمرو بن دينار أن النبي قال: استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك، فلا أزال أستغفر لأبي طالب حتى ينهاني عنه ربي. فقال أصحابه: لنستغفرن لآبائنا كما استغفر النبي لعمه. فأنزل الله (ماكان للنبي...) <sup>15</sup>
3. قال ابن جرير عن عامر: لما حضر أبا طالب الموت قال اه النبي : يا عماه قل لا اله إلا الله كلمة أشهد لك بها يوم القيامة. فقال له: يا ابن أخي إنه لو لا أن يكون عليك عار لم أبال أن أفعل؛ فقال له مرارا فلما مات إشتد ذلك على النبي وقالوا: ما تنفع قرابة أبي طالب منك. فقال: بلى، والذي نفسي بيده إنه الساعة لفي ضحضاح من النار عليه نعلان من نار تغلي منهما أم رأسه، وما من أهل النار من إنسان هو أهون عذابا منه، وهو الذي أنزل فيه: ( إنك لا تهدي...) <sup>16</sup>

<sup>12</sup>Ahmad bin Hanbal, "Musnad Ahmad", dalam *Ibid*, hadis no. 9207.

<sup>13</sup>*Sababun Nuzul* dua ayat ini sebenarnya masih diperdebatkan. Penulis mencatat setidaknya ada empat kelompok. *Pertama*, ada yang berkata bahwa ia turun berkenaan dengan perbuatan Nabi Saw. yang memintakan ampun untuk Abū Ṭālib. Allah kemudian menegur beliau lewat ayat ini. *Kedua*, ada juga yang berkata bahwa ia turun berkenaan dengan tindakan Nabi Saw. yang memintakan ampun untuk orang tua beliau; ada yang mengatakan bapak, ada yang ibu. *Ketiga*, ada lagi yang berkata bahwa ia turun berkenaan dengan tindakan kaum muslimin yang memintakan ampun bagi kerabat mereka yang meninggal dalam keadaan musyrik. *Keempat*, gabungan dari pendapat-pendapat di atas, bahwa setelah melihat Nabi Saw. memohonkan ampunan untuk kerabatnya, para shahabat berbondong-bondong memohonkan ampunan untuk kerabat masing-masing. Lihat, Abi Ja'far Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. VII, (t.k.: Dar al-Fikr, 1995), hlm., 56-63; lalu bandingkan dengan Thaba'thaba'i, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jld. IX, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamy il al-Mathbu'at, 1991), hlm., 406.

<sup>14</sup>Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. XI, (Beirut: Dar al-Fikr, 1405), hlm. 41.

<sup>15</sup>*Ibid*, hlm. 41-42.

<sup>16</sup>*Ibid*, jld. XX hlm. 93. Riwayat ini juga dikeluarkan oleh imam Tirmizī dari sahabat Ibnu Abbas bin Abdul Muththalib. Lihat, Abū Is al-Tirmizī, "Sunan Tirmizī" dalam *CD MAusū'ah...* hadis. no. 3156.

4. قال ابن جرير عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله لعنه عند الموت: قل لا اله إلا الله أشهد لك بها يوم القيامة. قال: لولا أن تعيرني قريش لأقررت عينك، فأنزل الله: (إنك لا تهدي...) <sup>17</sup>
5. قال ابن جرير عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله فوجد عنده وعنده أبو جهل و عبد الله بن أبي أمية بن المغيرة فقال رسول الله: يا عم قل لا اله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله. قال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسوالله يعرضها عليه ويعيد له تلك المقالة حتى قال أبو طالب أحر ما كلمهم هو على ملة عبد المطلب وأبي أن يقول لا اله إلا الله فقال رسول الله: والله، لأستغفرن لك ما لم أُنْةْ عنك.. (ماكان للنبي...) وأنزل الله في أبي طالب، فقال لرسول الله: (إنك لا تهدي...) <sup>18</sup>

Menurut catatan seorang ulama abad kenamaan yang juga dikagumi Jalal, yakni al-Suyūṭī,<sup>19</sup> riwayat di atas selain dikeluarkan oleh al-Ṭabarī, juga dikeluarkan Bukhārī, Muslim, Nasā'ī, Aḥmad, Ibnu Abī Syaibah, Ibnu Mundzir, Ibnu Abī Ḥātim, Abī Syaikh, Ibnu Mardawaih, dan al-Baihaqi.<sup>20</sup>

Dari data riwayat-riwayat di atas, Jalal hanya mengambil obyek riwayat Abū Hurairah saja, padahal ada banyak riwayat di sana. Kalaulah memang riwayat Abū Hurairah itu lemah, maka riwayat-riwayat lainnya akan menjadi penguatnya. Jika Jalal konsisten, seharusnya ia juga meneliti riwayat-riwayat lain itu, baik riwayat tentang bentuk siksa Abū Ṭālib, maupun riwayat tentang detik-detik kematiannya.

## 2. Keliru Penisbatan

<sup>17</sup>Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. XX, hlm. 92.

<sup>18</sup>*Ibid*, jld. XX, hlm 92.

<sup>19</sup>Ini setidaknya terlihat dari sikap Jalal yang menjadikan tafsir *al-Durr al-Mansūr* karya *al-Suyūṭī* sebagai rujukan utama ketika menulis buku *Tafsir bil Ma'tsur*. Lihat, Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir bil Ma'tsur*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), hlm. vii-x.

<sup>20</sup>Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Dur al-Mansūr fi al-Tafsīr al-Ma'sūr*, jld. IV. (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), hlm., 299-307

Jika melakukan pengamatan lebih mendalam, kita akan mendapati kenyataan bahwa riwayat yang dikritik Jalal itu ternyata bukan berasal dari Abū Hurairah, tapi dari Sa'id al-Musayyab. Redaksi yang menyebutkan bahwa Abū Jahal dan Abdullah bin Umayyah turut mendampingi Abū Ṭālib menjelang kematiannya hanya ada dalam riwayat Sa'id bin Musayyab, bukan perawi lainnya. Jadi, Jalal telah keliru dalam melakukan penisbatan.

Apakah Jalal sengaja melakukan kekeliruan ini? Kemungkinan besar Jalal memang sengaja. Pasalnya, Jalal pernah menulis tema ini dalam jurnal *Al-Hikmah*, No. 17, Vol./1996. Di sana, gantian Sa'id yang diserang. Disebutkan oleh Jalal bahwa Sa'id bin Musayyab adalah perawi-politikus anti Alī (dan tentunya pro Mu'awiyah). Karena itu, wajar jika Sa'id meriwayatkan hadis yang mendiskreditkan ayah Alī. Demikian menurut Jalal.

Dalam melihat sosok Sa'id ini, tampaknya Jalal kurang *fair* (baca: kurang obyektif). Yang dinukil Jalal hanya informasi negatif (*jarḥ*) tentang Sa'id saja. Jika Jalal obyektif, seharusnya ia juga menukil informasi positif (*ta'dīl*) tentang Said, misalnya komentar Ibnu Syihāb yang menyatakan bahwa Sa'id adalah satu dari tujuh pakar fikih kota Madinah; bahwa **Sa'id** adalah satu dari imam kaum muslimin dalam bidang hadis dan fikih.<sup>21</sup> Ibnu 'Usmān al-Ḥujwirī menempatkan Sa'id al-Musayyab bersama Uways al-Qarnī, Hārim bi Ḥayyān, dan Ḥasal al-Baṣrī sebagai imam besar tasawwuf generasi tabi'in.<sup>22</sup> Al-'Ajili berkata, "Sa'id adalah seorang tabi'in yang

<sup>21</sup>Ibnu Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-ta'dīl wa al-Tajrīh* jld. I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm 533.

<sup>22</sup>Ibnu 'Usmān al-Ḥujwirī, *Kasyful Mahjub: Menyelami Samudera Tasawwuf*, terj. Ahmad Afandi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 96-100.

*tsiqqah* (terpercaya). Dia orang yang shalih lagi *faqīh*".<sup>23</sup> Al-Zahabī, mengutip Imam Qatādah, berkata, "Aku tidak melihat ada orang yang lebih pandai/lebih alim dari Sa'id."<sup>24</sup> Di lain kesempatan, al-Zahabī juga berkata "Ia (Sa'id) adalah penghulu generasi tabi'in pada masanya."<sup>25</sup> Selanjutnya, pernyataan Ibnu Hajar al-Asqalanī memungkasi komentar tentang sosok Sa'id ini. Apa kata al-Asqalanī? "Para ulama bersepakat bahwa riwayat-riwayat *mursal* dari Sa'id adalah riwayat *mursal* yang paling shahih."<sup>26</sup> Begitu kata penulis *Fath al-Bāri* yang begitu terkenal itu.

### 3. Keberadaan 'Abdullah bin 'Umayyah

Keberadaan 'Abdullah bin Umayyah dalam riwayat tentang detik-detik kematian Abū Ṭalib juga menyisakan kejanggalan. Jalal menuduh Mu'āwiyah telah menyewa para ulama untuk membuat riwayat ini untuk menyudutkan lawan politiknya, Alī bin Abī Ṭalib. Hasilnya, lahirlah riwayat-riwayat seperti tadi. Mari lihat, siapakah Mu'āwiyah itu.

Dialah pendiri imperium Bani Umayyah. Nama imperium ini dinisbatkan pada salah seorang moyang Mu'āwiyah yang bernama bernama 'Umayyah. Dari namanya saja, tampak jelas bahwa 'Abdullah bin Umayyah –yang saat itu ada bersama Abū Jahal– adalah termasuk moyang Mu'āwiyah. Dalam riwayat itu juga jelas tergambar bahwa antara Abu Jahal dan 'Abdullah bin Umayyah ada hubungan dekat, dan mereka sama-sama kafir. Mereka sama-sama menghalangi dakwah Nabi Saw. Sangat sulit diterima akal, jika Mu'āwiyah menyewa ulama untuk membuat

<sup>23</sup> Al-'Ajlī, *Tārīkh al-Tsiqqāt*, jld. I (t.k.: Dār al-Ma'rifah, t.th), hlm., 405

<sup>24</sup> Al-Zahabī, *Tazkirah al-Khuffāz*, (t.k.: Dār Ṣamī'ī, t.th.), hlm., 54.

<sup>25</sup> Al-Zahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'* jld. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 185

<sup>26</sup> Ibnu Hajar al-Asqalanī, *Taqrīb al-Tahzīb*, jld. I (t.k.: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), hlm. 365

riwayat yang justru menceritakan kekafiran moyangnya sendiri. Sangat sulit diterima akal, jika Sa'id bin Musayyab merekayasa hadis yang justru menceritakan kekafiran moyang pihak yang didukungnya.

#### **4. Riwayat Al-'Abbās, Ibnu Abbās, dan 'Alī**

Selain diriwayatkan dari Abu Hurairah, riwayat bahwa Abū Tālib meninggal dalam keadaan kafir maupun riwayat tentang bentuk siksaanya di neraka, juga diriwayatkan dari Ibnu Abbās. Kita semua tahu, Ibnu Abbās adalah sepupu Alī bin Abū Tālib. Dengan demikian, Abū Tālib adalah juga paman bagi Ibnu Abbās. Tidak mungkin Ibnu Abbas sengaja menyudutkan Alī, saudara sepupunya sendiri, dengan cara seperti ini.

Selain itu, hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Abbās, seorang saudara kandung dari Abū Tālib. Al-Abbās dan Abū Tālib adalah sama-sama anak dari Abdul Muththalib. Dengan kata lain, al-Abbās adalah pamannya Alī. Sekali lagi kita katakan, tidak mungkin al-Abbās berusaha menyudutkan keponakannya sendiri dengan cara seperti ini. Bahkan, Alī juga meriwayatkan sebuah hadis yang sekaligus merupakan *Sababun Nuzul* surat al-Tawbah: 113 dan al-Qashash: 56 ini. Riwayat ini dapat kita jumpai dalam tafsir *Fath al-Qadīr* karya as-Syaukānī, seorang *mufasssir* bermadzhab *Syi'ah Zaydiyyah*.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>Ali Imron. "Fath Qadīr karya al-Sawkani: Telaah Terhadap Tipikal Konstruksi Metodologi Penafsiran," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an Hadis*, Vol. 5, No. 2 Juli 2004, hlm. 17-30

أخرج ابن سعد وابن عساکر عن علي قال: أخبرت النبي بموت أبي طالب، فبکی فقال: اذهب فاغسله وكفنه وواره غفر الله له ورحمه. ففعلت وجعل رسول الله يستغفر له أياما ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه: (ماکان للنبي...) <sup>28</sup>

Dalam riwayat Ali ini, jelas bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan Abu Thalib yang meninggal dalam keadaan kafir. Meskipun, kita ingatkan, ada banyak versi tentang *Sababun Nuzul* ayat ini. Secara tidak langsung, Ali pun mengakui kalau ayahnya, memang meninggal dalam keadaan belum bersyahadat. Mustahil Jalal tak tahu riwayat terakhir ini, sebab dalam buku *Islam Aktual* itu, Jalal mencantumkan tafsir ini sebagai salah satu referensinya.

## 5. Data Historis Surat Al-Tawbah dan Al-Qashash

Jalal juga menyinggung kesejarahan surat al-Tawbah: 113 dan al-Qashash: 56. "Surat al-Tawbah 113 termasuk ayat yang terakhir turun di Madinah, sementara Abū Tālib meninggal di Makkah, sebelum Nabi hijrah. Jadi, ada jarak bertahun-tahun antara dua peristiwa tersebut." Begitu kata Jalal.

Secara umum, pernyataan Jalal ini benar, tapi tidak semuanya bisa dibenarkan. Memang benar bahwa surat al-Tawbah (disebut juga *al-Barā'ah*) termasuk turun di Madinah, tepatnya usai perang Tabuk, tahun 9 Hijriyah.<sup>29</sup> Namun, para ahli tafsir sepakat bahwa ayat ke-113 dan ke-114 adalah yang dikecualikan. Meskipun secara garis besar surat al-Tawbah diturunkan di Madinah, tapi ayat ke-113 sudah turun

<sup>28</sup>Ali bin Muhammad as-Syaukani, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' Bayn Fanny al-Riwāyah wa al-Dirāyah fi 'Ilm al-Tafsīr*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1994), hlm., 522.

<sup>29</sup>Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: Thoha Putra, 1989), hlm., 276.

jauh sebelumnya. Ia turun bersamaan dengan ayat ke-56 dari surat al-Qashash, ketika Nabi Saw. belum Hijrah.<sup>30</sup>

Jalal juga menyatakan bahwa surat al-Qashash turun pada waktu perang Uhud. Sejarah mencatat bahwa Perang Uhud terjadi saat Nabi sudah menetap di Madinah. Berarti, ini adalah surat Madaniyyah. Sementara Abū Tālib meninggal ketika Nabi Saw masih di Makkah. Demikian menurut Jalal.

Kita tidak tahu, dari mana Jalal mendapatkan data sejarah seperti ini. Jalal tidak memberikan keterangan dari referensi mana data itu diperolehnya, baik dalam bentuk catatan kaki (*footnote*), catatan akhir (*endnote*) ataupun catatan perut (*innote*). Satu-satunya penjelasan tentang referensi dalam buku *Islam Aktual* itu hanya berupa daftar pustaka, itupun (dari pengakuan Jalal sendiri) tidak semua referensi tulisannya tercantum di sana. Sulit untuk melakukan pemeriksaan ulang.

Setelah melakukan penelusuran historis, alih-alih mendukung klaim Jalal, data yang penulis dapatkan malah kebalikan dari yang dikatakan Jalal. Ternyata, surat al-Qashah itu turun di Makkah, bukan di Madinah. Surat ini termasuk kelompok surat Makkiyah. Surat yang menceritakan kisah perjuangan nabi Musa ini turun untuk memberikan dorongan psikologis kepada Nabi dan umat muslimin yang ketika itu diintimidasi orang-orang kafir Makkah. Lewat cerita Musa itulah, Allah memberikan suntikan moral kepada umat muslim yang akan hijrah ke Madinah. Pesan yang dikandung surat ini menunjukkan bahwa barangsiapa yang berhijrah untuk mempertahankan iman, niscaya akan berhasil dalam perjuangannya. Akhir surat ini menegaskan bahwa setelah berhijrah kaum muslimin akan kembali ke

---

<sup>30</sup>Lihat juga, K.H.Q. Shaleh, H.A.A. Dahlan dkk, *Asbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an*, (Bandung: Diponegoro, 2000), hlm., 284.

Makkah sebagai pemenang.<sup>31</sup> Jadi jelas, waktu turunnya surat al-Qashah adalah sekitar hijrahnya Nabi, dan itu dekat dengan waktu meninggalnya Abū Tālib. Sama sekali tidak ada jarak bertahun-tahun antara keduanya sebagaimana dikatakan Jalal.

## V. Kenapa Harus Abu Hurairah dalam Shahih Bukhari dan Muslim

Kenapa obyek yang dijadikan kritik Jalal hanya Abū Hurairah, padahal ada banyak riwayat lain di sana? Jawab pastinya, hanya Jalal yang tahu. Tapi bisa jawaban itu juga bisa kita jajagi. Karena Jalal tahu betul, bahwa Abū Hurairah mempunyai reputasi tinggi sebagai seorang *rawi* hadis. Ia begitu terkenal sebagai shahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Dengan meruntuhkan reputasi Abū Hurairah, berarti “separuh” tujuan Jalal telah tercapai. Minimal, itu akan memberikan terapi kejut bagi orang yang belum terbiasa dengan studi hadis.

Jalal juga paham betul akan urgensi kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dengan mengkritik satu saja riwayat yang ada di sana, berarti “separuh lain” dari tujuannya juga tercapai. Orang awam akan semakin terbingong melihat argumen-argumen yang disodorkannya. Sayangnya, Jalal terlalu memaksakan diri, sampai-sampai riwayat dari Sa'id bin Musayyab pun “dipermaak” sedemikian rupa hingga tampak seperti dari Abū Hurairah.

## VI. Kesimpulan dan Penutup

Itulah beberapa kelemahan dari teori kritik historis yang dibangun oleh Jalal. Dari uraian di atas, dapat ditarik kesimpulan seperti ini: Tuduhan Jalal bahwa hadis tentang kekafiran Abū Tālib adalah tidak otentik karena ada manipulasi politis dalam

---

<sup>31</sup> Silahkan lihat, Depag RI *Al-Qur'an...* hlm. 606, lalu bandingkan dengan ‘Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, (Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 1998), hlm., 464.

proses periwayatannya, ternyata tidak terbukti. Jadi, salah besar jika dikatakan bahwa para ulama (baca: *rijal*) telah merekayasa hadis tersebut demi *interest* tertentu. Dengan demikian, hadis tersebut tetap bisa dipandang sebagai hadis shahih.

Tampaknya, Jalal (atau pihak manapun yang seide dengannya) perlu memperbaiki rancang bangun teori ini. Meski jauh dari sempurna, kita tak perlu terburu-buru membuang produk pemikiran ini. Bagaimanapun juga, ini adalah hasil sebuah ijtihad. Sebenarnya, teori ini cukup menjanjikan jika dipergunakan dengan baik dan benar. Mungkin (sekali lagi mungkin), teori ini bisa diterapkan pada hadis-hadis yang masih diperdebatkan statusnya, gunanya untuk mendapatkan kepastian otentitas.

## VII. Daftar Pustaka

Ali, ‘Abdullah Yusuf. *The Holy Qur’an*, Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 1998

Al-'Ājilī, *Tārīkh al-Tsiqqāt*, jld. I t.k.: Dār al-Ma'rifah, t.th

Al-Asqalānī, Ibnu Hajar. *Taqrīb al-Tahzīb*, jld. I t.tk: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Al-Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhari” dalam *CD Mausū'ah al-hadīs al-Syarīf*, edisi II, Global Islamic Software Company

Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: ThoHa Putra, 1989

Gusmian, Islah. *Hazanah Tafsir Indonesia*, Bandung: Teraju, 2003

Al-Ḥujwirī, Ibnu 'Usmān. *Kasyful Mahjub: Menyelami Samudera Tasawwuf*, terj.Ahmad Afandi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003

Ibnu Ḥanbal, Aḥmad “Musnad Ahmad”, dalam *CD Mausū'ah al-hadīs al-Syarīf*, edisi II, Global Islamic Software Company

- Imron, Ali. "Fath Qadīr karya al-Sawkani: Telaah Terhadap Tipikal Konstruksi Metodologi Penafsiran," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 2 Juli 2004
- Al-Khātib, M. Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu wa Musthalāḥuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989
- Muslim bin Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, t.th.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, cet. XIII, Bandung: Mizan, 2001
- \_\_\_\_\_, . *Tafsir bil Ma'tsur*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994
- \_\_\_\_\_, "Pemahaman Hadis Perspektif Historis," Makalah pada *Seminar Nasional Pengembangan pemikiran terhadap Hadis* di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 22-23 Februari, 1992
- Al-Rāzī, Ibnu Abī Ḥātim. *Al-ta'dīl wa al-Tajrīḥ* jld. I Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Syaukānī, Alī bin Muḥammad. *Faṭḥ al-Qadīr al-Jāmi' Bayn Fanny al-Riwāyah wa al-Dirāyah fī 'Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kutub, 1994
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn, *Al-Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1983
- Shaleh, K.H.Q. dan H.A.A. Dahlan dkk, *Asbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an*, Bandung: Diponegoro, 2000
- Al-Thabarī, Abī Ja'far Muḥammad Jarīr. *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayyi al-Qur'an*, t.k.: Dar al-Fikr, 1995
- Al-Tirmizī, Abū Isā, "Sunan Tirmizī" dalam *CD Mausū'ah al-hadīṣ al-Syarīf*, edisi II, Global Islamic Software Company
- Thaba'thaba'ī, Muḥammad bin Ḥusain. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Jld. IX, Beirut: Mu'assasah al-'Alamy al-Mathbu'at, 1991
- Al-Zahabī, *Taẓkirah al-Khuffāz*, t.k.: Dār Ṣamī'ī, t.th.
- \_\_\_\_\_, . *Siyar A'lām al-Nubalā'* jld. II Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

# KRITIK HADIS “MISOGINIS” PERSPEKTIF KHALED M. ABOU EL FADL

Oleh:

Nila Khoiru Amaliya

Abstrak

Artikel ini membicarakan tentang pemikiran Khaled M. Abou El Fadl tentang hadis-hadis misoginis. Metode yang digunakan pada dasarnya menggunakan metode kritik sanad dan matan seperti halnya yang dilakukan ulama terdahulu, hanya menurut Khaled perlu untuk lebih menyentuh dan memperlihatkan realitas sejarah. Bagi dia suatu hadis harus memiliki criteria tertentu yaitu Kejujuran (*honesty*), Kesungguhan (*diligence*), Kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), Rasionalitas (*reasonableness*) dan Pengendalian diri (*self-restrain*). Aplikasi atas syarat tersebut, maka yang harus dilakukan adalah (1) Penyelidikan terhadap matan (2) Penyelidikan terhadap rantai periwayatan (3) Pertimbangan kondisi historis (4) Pertimbangan konsekwensi moral dan sosialnya. Selain itu, Khaled cenderung menolak hadis ini karena penuh problem. Dari sisi matan, menurut Khaled, hadis ini tidak sesuai dengan moralitas Islam, konsep al-Qur'an, juga riwayat tentang sikap Nabi terhadap isteri-isterinya.

Kata Kunci: hadis, misoginis, Khaled M. Abou El Fadl, metodologi, aplikasi.

## I. Pendahuluan

Dalam sejarah umat manusia, budaya yang ada telah menempatkan laki-laki sebagai pihak yang mendominasi terhadap perempuan.<sup>1</sup> Perempuan biasa dianggap makhluk nomor dua baik secara eksistensi maupun kualitas. Di antara sebab dari problem ini menurut para pembela perempuan<sup>2</sup>, apabila dirunut dalam kehidupan beragama, juga disebabkan oleh adanya hadis-hadis yang muatannya

---

<sup>1</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Benteng, 1994),1.

<sup>2</sup> Pernyataan ini seperti diungkapkan oleh Nuriyah Abdurrahman Wahid, “Memperjuangkan Perempuan oleh Perempuan”, *Tashwir al-Afkar*, V, 1999, 44.

“mendiskreditkan” perempuan<sup>3</sup> atau apa yang disebut Fatima Mernissi sebagai hadis “*misoginis*”<sup>4</sup> Dalam pernyataan Asghar disebutkan bahwa memang hadis-hadis sering kali ditemukan menganggap perempuan lebih rendah dari pada laki-laki.<sup>5</sup> Maka tidak mengherankan apabila budaya patriarki yang ada semakin terkuat oleh teks-teks tersebut.

Hal ini sangat problematis karena selain tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan, pada dasarnya dalam kitab Tuhan juga tidak mengandung nilai-nilai diskriminasi antar makhluknya, terutama antara laki-laki dan perempuan.<sup>6</sup> Persoalan tersebut membawa implikasi pada pentingnya studi yang lebih lanjut terhadap hadis.

Khaled M. Abou El-Fadl, seorang intelektual kelahiran Kuwait, sebagai profesor hukum Islam di *University of California Los Angeles* (UCLA), termasuk yang menyuarakan pemahaman teks dengan pendekatan hermeneutik ini, yaitu dengan harus melihat ketiga hal dalam hubungan triadik antara dunia pengarang, teks serta pembaca. Khaled sangat tidak setuju terhadap proses pemahaman yang bersifat otoriter, yaitu dominasinya salah satu dari tiga hal tersebut atas yang lain. Selain itu, Khaled juga sosok yang konsen terhadap

---

<sup>3</sup>Misalnya tentang hadis yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, tentang “sujud” kepada suami, hadis yang menyatakan bahwa perempuan termasuk pembawa sial selain anjing, perempuan sebagai sumber fitnah, serta hadis tentang akal perempuan setengah dari laki-laki.

<sup>4</sup>Lihat Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 62. “*Misoginy*” berarti membenci kaum wanita, lihat dalam John Echols dan Hassan Sadhily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 382.

<sup>5</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam...*, 24.

<sup>6</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 248-264.

persoalan-persoalan HAM dan moralitas. Secara Khusus Khaled sangat gelisah terhadap ketentuan-ketentuan hukum terhadap perempuan<sup>7</sup> yang dinilainya tidak adil karena cenderung merugikan perempuan dengan menggunakan hadis-hadis “misoginis” sebagai sandaran hukumnya. Oleh karenanya, Ia kemudian merasa perlu untuk melakukan penelitian terhadap hadis-hadis Nabi tersebut.

## II. Biografi Khaled M. Abou El Fadl

Khaled M. Abou El Fadl termasuk salah satu dari tokoh Islam abad XXI yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang terhadap paham-paham yang ekstrim<sup>8</sup> dan fundamentalis.<sup>9</sup> Khaled, (Selanjutnya disebut dengan Khaled) dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Khaled tumbuh dan besar di Kuwait dan Mesir. Sebagaimana masyarakat Arab pada umumnya, sejak dini ia telah ditempa dengan pendidikan dasar keislaman. Al-Qur’an, hadis, tafsir, tata bahasa Arab, tasawuf dan filsafat merupakan suatu yang sudah akrab sejak ia di bangku madrasah. Minatnya pada keilmuan dan tradisi Islam sangat terlihat dari

---

<sup>7</sup> Menurut Khaled, ketetapan hukum ini di antaranya; Ketidakbolehan perempuan mengemudikan mobil, tentang suami yang menyusu kepada isterinya, tentang perempuan yang membatalkan salat laki-laki, penciptaan perempuan dari tulang rusuk, keharusan untuk bersabar menanggung perlakuan buruk suami, perempuan tidak boleh berbaur dengan laki-laki, ketidakbolehan perempuan untuk bekerja dan lain-lain. Dapat dilihat dalam Appendix yang memuat beberapa penetapan hukum dari para mufti CRLO., dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name.....*, 273-296.

<sup>8</sup> Dalam kamus, *Extreme* berarti keras, *extreme-ism* : juga berarti pendirian yang radikal, *extreme-i-ty* berarti keterlaluhan, tindakan keras. Lihat Peter Salim, *Advanced English Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1991), 294.

<sup>9</sup> Istilah fundamentalisme berdasarkan studi Riffat Hassan berasal dari gerakan Kristen Protestan Evangelis di Amerika pada tahun 1930. Lihat Riffat Hassan, “Feminisme dan al-Quran; Percakapan dengan Riffat Hassan” dalam *Ulumul Quran*, Vol.II, 1990, 91. Nada-nada serangan Khaled terhadap kaum fundamentalis sangat terlihat dari karya-karyanya, seperti dalam “Moderat Muslim Under Siege” yang dimuat dalam *The New York Times*, 1 Juli 2002. Juga dalam bukunya yang berjudul *The Great Theft* yang secara khusus membahas antara ekstrem Islam dan moderat dengan berbagai isunya, seperti jihad, terorisme hak asasi manusia dan juga tentang peran perempuan.

pikiran-pikirannya. Perpustakaan pribadinya juga banyak dipadati dengan kitab-kitab klasik. Oleh karenanya keahliannya dalam pemikiran Islam klasik terlihat sangat kaya.<sup>10</sup>

Gelar *Bachelor of Art* (B.A) Khaled peroleh dari Universitas Yale tahun 1985. Setelah dari Yale ia melanjutkan pendidikannya ke Universitas Pennsylvania hingga memperoleh gelar J.D pada tahun 1989. Dari Pennsylvania, kemudian ia melanjutkan ke Universitas Princeton dengan spesialisasi pada bidang *Islamic Studies* hingga memperoleh gelar Ph.D dan pada saat yang bersamaan ia juga menempuh studi hukum di UCLA yang kemudian ia membangun karirnya di sana.<sup>11</sup>

Aktivitas Khaled dalam bidang akademik, selain menjadi profesor hukum Islam dengan mengajar materi hukum Islam, tentang imigrasi, hak asasi manusia serta hukum keamanan nasional dan internasional di UCLA, juga mengajar hukum Islam di Universitas Texas dan Yale.<sup>12</sup> Selain mengajar, Khaled juga aktif dalam bidang HAM, hak-hak Imigran dan menjadi ketua sebuah lembaga HAM di Amerika (*Human Right Watch*).<sup>13</sup> Pada tahun 2003 dan berakhir pada Mei 2005, ia pernah diangkat oleh Presiden George Walker Bush sebagai anggota

---

<sup>10</sup> Zuhairi Misrawi, “Khaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan”, *Perspektif Progressif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, 14-15.

<sup>11</sup> <http://www.scholarafthehouse.org/abdrabelfad>, situs resmi yang memuat tentang Khaled M. Abou El Fadl. Web sites ini dikelola oleh murid dan orang-orang yang respek terhadap Khaled. Tanggal akses 26 Maret 2006.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

dalam komisi Internasional Kebebasan Beragama (*International Religious Freedom*) dan ia satu-satunya anggota yang beragama Islam.<sup>14</sup>

Khaled dikenal sebagai intelektual publik yang terkemuka dalam bidang hukum Islam. Tulisan-tulisan akademisnya dalam bidang agama banyak dilakukan dengan pendekatan nilai-nilai moral dan kemanusiaan. Khaled juga dikenal sebagai pembela hak-hak perempuan yang sangat gigih. Ia sangat menentang puritan<sup>15</sup> Islam dan faham Wahabi.<sup>16</sup> Secara teratur Khaled selalu hadir dalam televisi dan radio baik nasional maupun internasional, seperti CNN, NBC, PBS, NPR dan VOA yang juga disiarkan ke seluruh Timur Tengah. Untuk masa sekarang, Khaled memfokuskan diri pada isu-isu tentang otoritas, terorisme, toleransi Islam dan hukum Islam,<sup>17</sup> sebagaimana bisa dilihat dari karya-karyanya; seperti *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* yang mengusung gagasan-gagasan tentang otoritas, otoritarianisme dan kesetaraan jender. Di sana ia juga mengupas hadis-hadis Nabi yang *notabene*

---

<sup>14</sup> Noha El Hennawy, *Reformer Khaled About El Fadl, Equally a Product of Traditional Islamic Learning and the Ivy League, on The Quest for Knowledge in Islam, Islamophobia and Whether Oil is a Weapon Worth Using*, dalam [http://www.egypttoday.com. article.aspx? articleid=6679](http://www.egypttoday.com/article.aspx?articleid=6679), tanggal akses 19 Mei 2006.

<sup>15</sup> Puritan, *puritanical* berarti berpegang teguh pada norma dan agama, *Purity* berarti kemurnian, kesucian. Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 457.

<sup>16</sup> Faham Wahabi adalah sebuah sekte yang dominan di Arab Saudi, merupakan gerakan pembaharuan ideologi yang landasan teologisnya diletakkan oleh Muhammad Ibnu Abdul Wahhab (w. 1729 M.) pada abad ke-18. Lihat Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, t.th), hlm. 425-428. Lihat pula Khaled, *Speaking in God's Name...*, 73.

<sup>17</sup> Lihat <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, dalam "About Dr. Khaled M. Abou El Fadl", tanggal akses 29 Maret 2006.

sebagai sumber teologi kedua dalam Islam setelah al-Qur'an yang dijadikan sandaran untuk melegitimasi hasil-hasil fatwa yang ia anggap bersifat otoriter.

Pada masa remajanya, Khaled termasuk anggota dalam gerakan puritan Wahabi yang memang tumbuh subur di lingkungannya. Ia menganggap fahamnyalah yang paling benar dan setiap bertemu dengan orang ia selalu menyampaikan ajaran puritannya. Hal ini bisa dipahami karena pada masa itu Wahabisme yang menjadi mazhab negara telah amat berkuasa dan bersikap otoriter. Penguasa telah menyeleksi semua bacaan; mana bacaan yang boleh dan tidak boleh dibaca oleh masyarakat. Akan tetapi, keluarga Khaled termasuk terbuka terhadap pemikiran. Mereka menawarkan berbagai khazanah keilmuan Islam dari berbagai aliran kepada Khaled. Semua ini mendorong Khaled untuk memperluas wawasan yang ia miliki.<sup>18</sup>

Dengan bacaan yang luas tentang tradisi Islam dan dukungan keluarganya, Khaled mulai menyadari adanya kontradiksi dan persoalan yang akut dalam konstruksi ideologis dan pemikiran kaum Wahabi. Klaim mereka atas banyak masalah justru bertentangan dengan semangat ulama masa lalu dalam memandang agama Islam. Dalam tradisi klasik, perbedaan pendapat merupakan sesuatu yang niscaya dan wajar serta tidak menganggap pendapat sendiri sebagai paling benar dan menganggap yang lainnya salah.

---

<sup>18</sup> Hasan Basri Marwah, "*Khaled Abou El Fadl : Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan*" dalam <http://www.serambi.co.id>, tanggal akses 18 Februari 2006.

Kesadaran akan pentingnya keterbukaan dalam pemikiran semakin berkembang ketika akhirnya ia menetap di Mesir.<sup>19</sup> Khaled mulai belajar di Madrasah al-Azhar ketika ia berusia 6 tahun, sekitar tahun 1969. Pada masa ini lembaga tersebut sedang mengalami transisi dari faham keagamaan yang plural kepada dominasi Wahabi. Tanda-tanda kemoderatan Khaled mulai nampak seiring kedewasaannya. Syeikhnya di al-Azhar menganjurkan ia untuk banyak mempelajari dan mengambil jalan-jalan moderat.<sup>20</sup> Bagaimanapun, pada saat itu baginya ruang di Mesir tidak terlalu sesak seperti yang dialaminya di Kuwait. Hingga ia memiliki anggapan bahwa kekuasaan yang represif dan otoriter tidak akan pernah menghasilkan kemajuan berfikir atau pencerahan intelektual bagi masyarakatnya.<sup>21</sup>

Sebagaimana dikenal, Khaled merupakan penentang faham Wahabi. Baginya, Wahabi adalah faham yang mencerminkan permusuhan sengit terhadap segala bentuk pengetahuan sosial, akademik atau intelektualisme kritis; seperti teori sosial, teori politik Timur dan Barat<sup>22</sup> dan juga pada tradisi intelektual

---

<sup>19</sup>Sebagaimana dikatakan Amin Abdullah, Mesir adalah negara yang memiliki kondisi kultural yang unik. Mesir berada pada titik temu antar peradaban; Timur Tengah, Barat, Afrika dan Eropa. Karena pertemuan kultur dari berbagai macam peradaban maka perkembangan lalu lintas pemikiran keagamaan Islam di sana sangat luar biasa. Selain luar biasa perkembangannya, juga luar biasa kompleks dan konfliknya. Lihat Amin Abdullah, "Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan" dalam <http://islamlib.com/id/page.php?page=article&id=651>, tanggal akses 20 Agustus 2006.

<sup>20</sup> Franklin Foer, *Moral Hazard in the New Republic Magazine*, dari <http://www.scholarofthehouse.org>, tanggal akses 26 Maret 2006.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Khaled Abou El Fadl, The "Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming The Beautiful in Islam" dalam Omid safi (edit.) *Progressif Muslims on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), hlm. 49-50.

Islam yang lain seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, serta seluruh tradisi perdebatan hukum dan penalaran deduktif maupun teologi sufisme. Semua itu dianggap sebagai penyimpangan.<sup>23</sup>

Faham Wahabi menurut Khaled telah menjadi sistem pemikiran yang dominan dalam dunia Islam sejak tahun 1990-an. Faham ini meskipun puritan tapi tidak mendukung hidup hemat atau asketisme. Menurut Khaled ia adalah bentuk akhir dari konsumerisme. Dalam pandangan Wahabi, kemewahan material dalam konsumsi atas produk-produk komersial non muslim tidak salah dan tidak dianggap sebagai penyerupaan terhadap Barat. Tapi jika yang diambil adalah institusi sosial atau politik, ide-ide yang terkait dengan persoalan tertentu seperti relasi jender, keadilan sosial, metode-metode analisis kritis akan dikutuk keras sebagai mengikuti langkah-langkah orang kafir.<sup>24</sup>

Hal yang dianggap oleh Khaled sebagai sesuatu yang paling traumatis dalam penyebaran puritanisme adalah sikap dan perlakuan terhadap perempuan. Perempuan merupakan tumpuan kekalahan sosial dan kultural umat Islam, sehingga peran perempuan yang menonjol dalam masyarakat akan dianggap sebagai simbol dominasi Barat.<sup>25</sup>

Upaya apapun untuk membaca dan menafsirkan sumber-sumber Islam dengan cara yang memberikan kebebasan lebih besar kepada perempuan akan

---

<sup>23</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" : Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), 20-21.

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm.22, lihat pula dalam Khaled M. Abou El Fadl, *"The Ugly Modern and the Modern Ugly..."* 50.

<sup>25</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan...*, 23.

dianggap tidak sah dan ditolak sebagai produk pemujaan Barat. Sedangkan sikap apapun yang membatasi dan melarang perempuan meski tidak didukung oleh teks maupun keputusan hukum akan dianggap Islami. Menurut Khaled semua ini tidak begitu saja adanya. Tapi puritanisme ditegakkan di atas pernyataan sepihak tentang keistimewaan diri sendiri. Puritanisme pada posisi istimewa ketika menilai otentisitas dan validitas warisan sejarah dan kultur yang dialami oleh umat Islam lainnya.<sup>26</sup>

Dalam tesisnya tentang kaum puritan, menurut Khaled sangat sulit untuk menjadi agamis bila hendak menjustifikasi dan mempertahankan setiap praktik yang diterima secara kultural. Seorang yang agamis dipaksa untuk teralinasasi dari kultur, tradisi dan kearifan yang telah diwarisinya turun temurun. Satu-satunya otentisitas adalah menirukan pengalaman pribadi Nabi dan sahabat. Supaya otentisitas ini tetap terjaga kemurniannya, segala bentuk analisis historis kritis dan analitis kontekstual harus ditolak. Konteks hanya akan mengganggu kemurnian dan ketidakersentuhan visi tentang Islam yang hakiki. Puritanisme mengistimewakan dirinya sendiri dengan Islam yang hakiki dan mencampakkan pihak lain, termasuk tradisi hukum sebagai sesuatu yang tidak sah.<sup>27</sup>

Khaled sampai mengatakan bahwa pengalaman dengan puritanisme sama dengan kolonial, yaitu pengalaman teralienasi yang mendalam terhadap arti identitas yang sudah mengakar kuat. Kehidupan yang seperti inilah yang

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 25-26.

mewarnai kehidupan Khaled hingga ia sangat menentang faham Wahabi puritan dan lebih cenderung moderat.

Kepindahannya ke Amerika, bisa dikatakan merupakan suatu bentuk “penyelamatan” diri dari ancaman-ancaman dan iklim akademis yang tidak mendukung. Ia berharap Amerika akan memberikan kesempatan yang lebih luas baginya untuk merenung, menimbang dan memperhitungkan serta menjelajahi berbagai pemikiran yang ada karena ia menganggap Amerika sebagai negara yang bebas, tidak memberikan kekangan dalam berfikir dan menulis dan lebih aman dari aniaya. Akan tetapi ternyata tidaklah demikian yang Khaled temui. Di Amerika yang ia temukan adalah iklim intelektual yang gersang. Tidak jauh beda dengan apa yang ia temui di negeri asalnya. Menurut Khaled, hal ini karena kalangan muslim Amerika adalah sekelompok minoritas yang terkepung dan tengah mencari rasa keberbedaan dan otonomi.<sup>28</sup> Sedangkan puritanisme telah menyediakan dogma yang sederhana, terus terang dan aspiratif. Mengalihkan ketakutan dan kecemasan kelompok minoritas ini dari pembauran dan hilangnya identitas di tengah kultur Amerika yang sekuler dan plural.<sup>29</sup>

Sebagai seorang yang berhaluan moderat, Khaled tidak henti-hentinya menyuarakan penentangan terhadap elemen-elemen Islam yang radikal dan fundamental. Terlebih setelah serangan bom di WTC atau yang dikenal dengan serangan 11 September 2001. Khaled banyak menulis dan menyuarakan di Media

---

<sup>28</sup> *Dallas Morning News*, 8 september 2002,4. Tulisan yang ditulis oleh Khaled dengan judul “Past year has been difficult for American Muslims”.

<sup>29</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan.....*, 27.

tentang pengutukan terhadap aksi tersebut. Sehingga tidak lama dari publikasi pernyataannya tersebut, berbagai ancaman mati datang mengancam Khaled baik melalui telephon, e-mail maupun perlakuan langsung terhadapnya dengan melakukan aksi-aksi tanpa nama. Pada awalnya Khaled mengira aksi-aksi yang ditujukan kepadanya ini dilakukan oleh non muslim yang takut dengan Islam radikal, akan tetapi setelah diadakan penyelidikan oleh pihak yang berwenang, akhirnya Khaled berkesimpulan bahwa aksi ini juga dilakukan oleh orang-orang muslim puritan yang takut dengan kritik-kritik yang ditujukan kepada mereka sebagai kaum puritan Islam yang didukung oleh Saudi Arabia.<sup>30</sup>

Ketika Khaled baru pulang dari Amerika setelah menyelesaikan B.A nya tahun 1985 di Yale University, ia pernah tiba-tiba ditangkap oleh polisi Mesir dan dimasukkan ke penjara “Tora”. Di penjara tersebut ia disiksa dengan keji, digantung dan dicabuti kukunya. Baru setelah tiga minggu di sana ia dilepaskan. Penangkapan ini karena ia dianggap telah terpengaruh dan berpihak pada Barat. Selain penangkapan ini pada masa mudanya ia juga pernah ditangkap polisi karena tulisan-tulisannya yang dianggap berbahaya bagi muslim Mesir.<sup>31</sup> Beberapa cobaan inilah yang membuat ia mengambil keputusan untuk pindah menjadi warga negara Amerika.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Vincent J. Schodolski, “Islamic Scholar Takes on Fundamentalist”, *UCLA Professor Put Much Blame on Saudi Support*, Chocago Tribune, 25 November 2002. Dari [http:// www.scholarofthehouse.org](http://www.scholarofthehouse.org), tanggal akses 26 Maret 2006.

<sup>31</sup> Raheel Raza, “*Calling for Islamic Reformation, Scholar is Critical of Fellow Muslims Status of Women Need Examination*” lihat di <http://www.scholsrofthehouse.org.htm>, tanggal akses 26 Maret 2006.

<sup>32</sup> Richard N.Ostling, *U.S Scholar Abou El Fadl Says This Generation Muslims Face a Momentous Choice*, <http://www.scholarofthehouse.org.htm>, tanggal akses 26 Maret 2006.

Bisa dikatakan bahwa lawan-lawan Khaled adalah orang-orang puritan. Karena Khaled tidak menyukai fundamentalis dan label-label Islami. Menurut Khaled penyebaran paham puritan Wahabi banyak diperankan oleh Arab Saudi. Penyebaran ini biasanya dilakukan dengan pemberian dana atau beasiswa-beasiswa kepada lembaga-lembaga pendidikan atau keagamaan atau bahkan kepada person-person intelektual yang diikuti dengan tuntutan-tuntutan tertentu. Hal ini sebagaimana bisa dilihat betapa sulit bahkan bisa dikatakan hampir tidak ada lembaga yang tidak menerima suntikan dana dari Arab Saudi. Begitu juga seperti yang dialami al-Azhar, Mesir. Khaled juga menyayangkan bahwa salah satu guru kesayangannya di al-Azhar, Muḥammad Jalāl Kishk kemudian mengaku pro Wahabi setelah ia menerima \$200.000 (Dua ratus ribu dolar AS) dari Raja Faisal Award dan \$850.000 (Delapan ratus lima puluh ribu dolar AS) dari pemerintah Saudi Arabia (Raja Fahd Award) sekitar tahun 1981.<sup>33</sup>

Khaled sendiri juga beberapa kali menerima tawaran sejumlah dana dari Arab Saudi dengan syarat ia berhenti menyuarakan gagasan-gagasan kemoderatannya dalam Islam dan tidak lagi menjatuhkan paham Wahabi. Tapi tentu saja Khaled menolak semua itu dan tetap pada pendiriannya, tetap menyuarakan Islam yang moderat, tidak fundamentalis tapi Islam yang indah dan cinta damai.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>Franklin Foer, *Moral Hazard in the New Republik Magazine*, dari <http://www.scholarofthehouse.org.htm>, tanggal akses 26 Maret 2006.

<sup>34</sup>*Ibid.*

Menurut Khaled problem yang dihadapi umat Islam modern sekarang ini adalah krisis otoritas berkaitan dengan siapa-siapa yang bicara atas nama Tuhan. Apabila orang-orang yang bicara atas nama Tuhan memahami teks secara sepihak, hanya fokus pada pandangan pembaca maka inilah yang disebut otoritarianisme atau kesewenang-wenangan dalam penafsiran. Inilah yang Khaled katakan seperti yang dilakukan oleh sebuah lembaga fatwa di Arab Saudi, CRLO (Suatu badan legal yang mengeluarkan fatwa-fatwa hukum). CRLO menurut Khaled telah melakukan kesewenang-wenangan dalam memahami teks dan menentukan makna karena tidak mengindahkan apa yang disebut unsur triadik dalam proses pembacaan. Unsur triadik itu adalah pengarang (*author*), teks dan pembaca (*reader*). Tindakan otoritarianisme terjadi apabila tidak ada keseimbangan antara ketiga unsur tersebut, yang ada adalah dominasi satu unsur atas lainnya. Hal ini juga bisa terjadi apabila seseorang atau lembaga yang bertindak menutup rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*The will of Divine*) atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan tertentu dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai suatu hal yang tidak dapat dihindari, final dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.<sup>35</sup>

Hal seperti inilah yang banyak terjadi sekarang di mayoritas negara-negara muslim. Sebagaimana yang dicontohkan oleh Khaled tentang fatwa-fatwa yang otoriter yang dikeluarkan oleh CRLO. Fatwa yang paling Khaled soroti terutama tentang perempuan, yaitu tentang adanya anggapan rendah terhadap

---

<sup>35</sup> Amin Abdullah, Pengantar dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2002), XIII.

perempuan dalam penetapan-penetapan hukum tersebut. Seperti kewajiban patuh yang membuta kepada suami, perempuan tidak boleh menyetir mobil, lebih baik tidak menempuh pendidikan yang tinggi dan sebagainya yang cenderung mendiskreditkan mereka. Menurut Khaled paradigma yang dipakai masih menggunakan standar otoritarianisme bukan standar kemanusiaan dan moralitas. Karenanya Khaled mengajak kepada aktifis hukum Islam untuk meletakkan paradigma hukum Islam dalam konteks yang lebih tepat yaitu keadilan sosial, kesejahteraan dan kesetaraan.<sup>36</sup>

Sebagai seorang sarjana dan profesor hukum Khaled dikenal sebagai penulis yang sangat produktif. Bahkan namanya melambung dikenal publik dunia dengan baik setelah menulis sejumlah buku penting dalam pembaruan hukum Islam dan upaya membangun toleransi serta budaya demokrasi di dunia Islam. Di antara karya-karyanya dalam bentuk buku seperti *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001), *Conference of The Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of America/Rowman and Littlefield, 2001), *And God Knows The Soldier : The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001), *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001), *The Place and Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002), *Islam and The Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004), *The Great Theft :Wrestling Islam from The Extremist* (HarperSanFransisco Press, 2005), dan Bukunya yang berjudul *Conference of The Books : The Searching for Beauty*

---

<sup>36</sup> Zuhairi Misrawi, "Khaled Abou, 16-17.

*in Islam*, menurut Hasan Basri Marwah seakan berisi tentang dialognya dengan para ulama masa lalu. Khaled menyayangkan betapa banyak umat Islam yang asing dengan tradisi klasiknya dan kebebasan intelektual di kalangan umat Islam di berbagai wilayah telah hilang.<sup>37</sup>

Sedangkan bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, berisi kritik Khaled terhadap sikap otoriter sejumlah kalangan umat Islam yang merasa paling benar dalam menafsirkan teks suci al-Qur'an dan Hadis. Buku selanjutnya *And God Knows The Soldier: Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Buku ini berawal dari esai-esai Khaled tentang runtuhnya dan terbengkalainya premis-premis tradisional yang melandasi bangunan hukum Islam.<sup>38</sup>

Adapun buku terbaru Khaled untuk saat ini (hingga penulisan skripsi ini) adalah *The Great Theft : Wrestling Islam from The Extremist* (Tahun 2005). Dalam buku ini Khaled memperdebatkan antara dua cabang faham Islam sebagaimana ia sebut sebagai muslim moderat dengan muslim puritan. Kedua kelompok ini sama-sama berusaha menghadirkan Islam yang benar dan otentik.<sup>39</sup>

Selain dalam bentuk buku Khaled juga aktif menulis dalam bentuk yang lain. Baik berupa paper kuliah maupun tulisan-tulisan yang dimuat dalam berbagai media cetak, baik jurnal, majalah maupun di berbagai surat kabar.

---

<sup>37</sup>Hasan Basri Marwah, "Khaled Abou El Fadl : Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan" dalam <http://www.serambi.co.id>, tanggal akses 18 Februari 2006.

<sup>38</sup> Lihat dalam kata pengantar Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, xi.

<sup>39</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *The Great Theft : Wrestling Islam from The Extremist* (New York: Harper SanFransisco, 2005), 4-5.

### III. Metode Pemahaman Hadis “Misoginis” Khaled M. Abou El Fadl

Sebagai bentuk praksis dari konsep-konsep yang telah dipaparkan di atas, secara teknis Khaled memberikan alternatif-alternatif dalam meneliti sebuah hadis. Dalam membahas kompetensi sunnah, pada dasarnya Khaled menggunakan metodologi kritik hadis klasik, dari kritik transmisi dan kritik perawi. Meskipun ada hal yang berbeda.

Apabila dalam studi kritik hadis klasik, secara struktural penyelidikan terlebih dahulu dilakukan pada studi sanad, baru kemudian matan. Akan tetapi tidak demikian dengan konsep Khaled. Kriteria yang dirumuskan Khaled tetap mensyaratkan pada penelitian sanad dan matan akan tetapi Khaled tidak mensyaratkan keharusan sanad atau matan terlebih dahulu. Meskipun demikian, nampaknya Khaled lebih ingin mengembangkan kajian hadis pada kritik redaksi hadis (*naqd al-matan*) karena yang memungkinkan untuk mengkaji konteks sosio historis hadis.<sup>40</sup>

Kriteria yang dirumuskan Khaled tersebut terkait dengan empat hal yang meliputi; *pertama*, penyelidikan terhadap substansi (matan) hadis, *kedua*, berkaitan dengan periwayatan, *ketiga*, penyelidikan terhadap kondisi historis (*zarf al-riwāyah*) dan *keempat*, penyelidikan terhadap konsekuensi moral dan sosialnya.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Lihat M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam...”, 43.

<sup>41</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name...*, hlm. 217. Tentang gagasan dampak atau pengaruh sosial sebagai sebuah perangkat metodologis secara konseptual serupa

## 1. Penyelidikan terhadap Matan

Matan secara etimologi berasal dari bahasa Arab, *matn*, berarti yang kelihatan dari sesuatu, punggung jalan atau bagian tanah yang keras dan menonjol.<sup>42</sup> Yang dimaksud kata matan dalam ilmu hadis adalah penghujung sanad yaitu sabda Nabi yang disebutkan setelah susunan sanad.<sup>43</sup>

Menurut Khaled analisa matan adalah berusaha mencocokkan makna tekstual dan makna non tekstual dari suatu hadis serta berusaha mengevaluasi otentisitas teks dari sudut teks-teks lain yang berlawanan. Analisa matan tidak berlaku bagi teks yang otentisitasnya sudah pasti. Ia berlaku bagi tradisi-tradisi yang otentisitasnya diragukan, sebagai bagian dari keseluruhan evaluasi yang bertujuan menentukan bobot yang layak diberikan kepada riwayat tertentu.<sup>44</sup>

Analisa terhadap matan bukanlah hal baru dalam Islam. Hal ini bisa dilihat dari telah dirumuskannya kaidah-kaidah kritik dan pemahaman terhadap matan, meskipun di sana juga terdapat perbedaan.<sup>45</sup> Dalam ilmu hadis, suatu riwayat yang telah ditetapkan tidak ada cacat dalam sanadnya bisa ditolak apabila teks matan hadisnya tidak kuat. Penolakan ini bisa disebabkan adanya

---

dengan gagasan tentang *Umum al balwa* (pengaruh yang luas) yang digunakan untuk menganalisis kepentingan mendesak sebagai pengecualian hukum. Lihat Khaled, *Ibid.*, 252.

<sup>42</sup> Louis Ma'luf, *Al-Munjid fī al-Lughah* (Beirut: Dar al-Masyarik, 1986), 749.

<sup>43</sup> Lihat T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 169.

<sup>44</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan...*, 227- 228.

<sup>45</sup> Diantaranya yang disebutkan oleh Mustafa al-Ṣibāi dengan lima belas kriteria, di antaranya (1) ungkapannya tidak dangkal (2) tidak menyalahi orang yang luas pandangan pikirannya (3) tidak menyimpang dari kaidah umum dan akhlak (4) tidak menyalahi perasaan dan pengamatan Lihat Mustafā al-Ṣibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuḥā fī al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut : al-Maktab al-Islāmi, 1976), 271-272.

kesalahan gramatika dalam struktur bahasanya atau kesalahan sejarah, bertentangan dengan al-Qur'an, hukum-hukum alam, pengalaman manusia pada umumnya atau bertentangan dengan akal.<sup>46</sup> Hadis-hadis ini disebut sebagai hadis yang memiliki cacat dalam matannya (*'ilal al-qaḍīhah fī al-matni*).<sup>47</sup>

Akan tetapi, bagi Khaled bidang studi *'ilal matn* ini penuh dengan ambiguitas. Para ahli hadis sering menyebutnya sebagai ilmu yang misterius yang hanya bisa dipelajari oleh orang-orang yang benar-benar sudah ahli.<sup>48</sup> Artinya, metodologi-metodologi dalam bidang ini sukar dipahami dan penilaian yang diberikan hampir-hampir bersifat subyektif. Selain itu, penelitian yang ada selama ini, menurut Khaled banyak diarahkan untuk meneliti sanad dari pada matan yang mengakibatkan pada analisa matan menjadi tidak berkembang dan jarang dipakai.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup>Lihat Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, hlm. 222. Sebagai pembandingan lihat pula dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1994), 25-29.

<sup>47</sup>*'Illat* dalam ilmu hadis adalah suatu kecacatan dalam hadis. Ilmu yang membahas tentang *'illat* hadis disebut dengan *Ilmu 'Ilal al-Ḥadīṣ*. Menurut Ṣubḥi al-Ṣāliḥ ilmu *'Ilal Ḥadīṣ* adalah ilmu yang membahas tentang sebab-sebab tersembunyi yang dapat merusak keabsahan suatu hadis meskipun sepintas tampak bebas dari cacat. Sedangkan hadis yang mengandung *illat* disebut sebagai hadis *mu'allal*. Subhi al-Salih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 162. Lihat pula al-Nisābūry yang menyebut *Ilmu Ilal hadis* dengan علم برأسه غير الصحيح و السقيم والجرح و التعديل. Sedangkan Abdurrahman al-Mahdi menganggap mengetahui ilmu ini lebih ia sukai dari pada menulis sepuluh hadis yang bukan miliknya. Lihat al-Imām al-Hākīm Abī 'Abdillāh Muḥammad bin 'Abdillāh al-Ḥāfīz al-Nisābūry, *Kitābu Ma'rifati 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th), 112.

<sup>48</sup>Sebagaimana pendapat Ibnu Ḥajar yang dikutip oleh Ṣubḥi al-Ṣāliḥ bahwa menemukan *illat* hadis adalah bagian ilmu hadis yang paling samar dan rumit, hanya orang-orang yang kuat pengetahuannya yang dapat melakukan. Lihat dalam Ṣubḥi al-Ṣāliḥ, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis...*, 162.

<sup>49</sup>Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan.....*, 83. Lihat pula Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, 102.

Peran apa yang dimainkan Nabi dalam suatu riwayat tertentu juga menjadi persoalan yang urgen yang menjadi perhatian Khaled. Pemahaman peran sosok Nabi akan melahirkan perbedaan fungsi pada sunnah. Jika Nabi melakukan sesuatu sebagai sosok manusia biasa, maka sunnah tidak memiliki otoritas sebagai sumber hukum (*al-Sunnah Ghairu Tasyri'iyah*) dan sebaliknya apabila Nabi memerankan sebagai utusan Tuhan yang harus diikuti maka sunnah itu memiliki otoritas untuk diikuti (*al-Sunnah al-Tasyri'iyah*).<sup>50</sup>

Oleh karenanya, dengan tidak berarti menolak apa yang telah dirumuskan oleh para ulama hadis, dalam penelitian matan menurut Khaled harus lebih menyentuh realitas sejarah. Artinya, studi ini harus dilakukan dengan serius<sup>51</sup> dan lebih kritis dalam meneliti bukti dan fakta yang ada. Pertimbangan-pertimbangan yang harus diperhatikan dalam analisa matan ini menurut penulis tidak jauh berbeda dengan apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Kriteria kesahihan sebuah hadis menurut Khaled adalah (1) Tidak bertentangan dengan al-Qur'an (2) Tidak bertentangan dengan akal/rasio<sup>52</sup> (3) harus

---

<sup>50</sup>Sebagaimana disebutkan oleh Yusuf al-Qardlawi bahwa semua *fuqahā'* sepakat adanya dua kandungan sunnah, yakni sunnah *tasyri'iyah* dan *ghairu tasyri'iyah*. Lihat Yusuf al-Qardlawi, *Sunnah, Ilmu Pengetahuan dan Peradaban*, terj. Abad Badruzzaman (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 54.

<sup>51</sup>Sebagaimana disyaratkan Khaled dengan lima prasyarat yang harus dipenuhi oleh seseorang dalam memahami teks, yang meliputi kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas dan pengendalian diri.

<sup>52</sup>Ukuran rasio menurut Khaled adalah sesuatu yang dalam kondisi tertentu dipandang benar secara umum. Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name....*, hlm. 55. Menurut Hassan Hanafi akal adalah pewaris yang sah bagi wahyu. Setelah wahyu sempurna akal merupakan perkembangan alami baginya. Akal merupakan sarana untuk memahami perilaku, sehingga manusia tidak hanya menjadi robot untuk menjalankan perintah-perintah. Metode akal adalah metode manusiawi yang bertujuan untuk membela hak-hak manusia, akal, kebebasan dan musyawarah. Lihat Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi; Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk. (Jakarta: Paramadina, 2003), 188.

mempertimbangkan hadis lain yang lebih otentik ataupun yang kurang otentik (4) harus melihat pada konteks historis suatu hadis (5) harus mempertimbangkan praktek Nabi dan sahabat dalam konteks-konteks terkait (6) selaras dengan pertimbangan hukum, ajaran dan moral yang lebih tinggi (7) tidak berlawanan dengan pengalaman manusia<sup>53</sup> (8) struktur bahasanya tidak janggal.<sup>54</sup>

## 2. Penyelidikan terhadap Rantai Periwiyatan

Dalam ilmu hadis, sebagaimana diketahui bahwa para ahli hadis telah mengembangkan proses penelitian rantai perawi yang dikenal dengan '*ilmu rijāl al-ḥadīṣ*'.<sup>55</sup> Hasil dari penelitian ini adalah menentukan status hadis atau status otentisitas sebuah rantai periwiyatan (*sanad*).

Ulama hadis juga telah merumuskan kaedah kesahihan diterimanya suatu sanad hadis.<sup>56</sup> Akan tetapi, bagi Khaled kaedah-kaedah ini dinilai kurang menyentuh realitas sejarah. Dalam pandangan Khaled menilai perawi dalam

---

<sup>53</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*....., 222.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>55</sup> *Ilmu Rijāl al-ḥadīṣ* sebuah ilmu yang menyelidiki keadaan dan kredibilitas masing-masing perawi berdasarkan informasi yang ada. Tentang *Ilmu Rijāl* lihat pula dalam Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijāl Hadis* (Yogyakarta : Madani Pustaka Hikmah dan Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003), 5-6.

<sup>56</sup> Sebagai contoh, di Indonesia H.M. Syuhudi Ismail membagi kaedah kesahihan sanad dalam dua kategori, yaitu kaedah mayor dan kaedah minor. Uraian selengkapnya lihat, H.M. Syuhudi Ismail, *Ibid.*, 119-151. Mengenai perbedaan '*Illat*' dengan *Syāz*' Menurut al-Nīsābūry adalah bahwa hadis yang ber-'*illat*' adalah yang di dalamnya ada *rāwī* yang tertuduh atau memursalkan hingga dinilai sebagai yang tertuduh, sedangkan hadis yang *syāz*' adalah hadis yang diriwayatkan secara sendiri oleh seorang *siqāt* akan tetapi hadis ini tidak memiliki sumber yang diikuti oleh para *siqāt* yang lain. Lebih lengkap lihat al-Nīsābūry, *Kitāb Ma'rifati 'Ulūm al-ḥadīṣ*...., 119.

rantai periwayatan dengan bisa dipercaya atau tidak bisa dipercaya memang cukup membantu, tapi kurang meyakinkan.<sup>57</sup>

Analisa rantai periwayatan hanyalah salah satu unsur yang harus diteliti. Oleh karenanya bagi Khaled penelitian terhadap sanad harus bersifat kritis dan menyeluruh. Harus melihat pula pada fakta-fakta lain tentang periwayat baik sisi negatif maupun positifnya. Selain itu menurut Khaled yang harus turut menjadi pertimbangan adalah pertimbangan kondisi sosial, politik dan teologis masa lalu yang berkaitan dengan periwayat.<sup>58</sup> Hal ini dicontohkan Khaled dengan meneliti beberapa periwayat seperti Abu Hurairah dan Abu Bakrah yang telah meriwayatkan hadis yang dinilai mengandung pesan “misoginis”. Di sini Khaled memberikan bukti-bukti historis dari riwayat-riwayat tentang sisi lain dari kehidupan periwayat tersebut.<sup>59</sup>

### 3. Pertimbangan Kondisi Hitoris

Mempertimbangkan kondisi historis suatu hadis adalah melihat seluruh latar historis kemunculan suatu hadis. Baik dari sebab suatu hadis disabdakan maupun kondisi historis lingkungan budaya masa lalu ketika hadis tersebut muncul. Penelitian ini mutlak dilakukan supaya tidak sembarangan dalam

---

<sup>57</sup>Problem ini seperti yang dipaparkan oleh Musahadi Ham, bahwa pada tahap kritik historis penggunaan kaedah kesahihan ( yang terdiri dari sanad bersambung, seluruh periwayat bersifat adil, seluruh periwayat bersifat *dābit*, terhindar dari *Syāz* dan terhindar dari *'illat*) meskipun merupakan sesuatu yang niscaya, akan tetapi pada tingkat operasional, penggunaan kaedah tersebut masih menghadapi sejumlah problem. Misalnya apakah parameter untuk menentukan bahwa seorang perawi adalah adil cukup valid. Sejauhmana *keḍabitan* seorang rawi dapat diukur dan sebagainya. Selain itu sejauh mana bias konflik teologis, konflik politik, konflik mazhab dalam kodifikasi dan sistematisasi hadis juga merupakan poin yang harus dikritisi. Lihat Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah* (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), 157.

<sup>58</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name.....*, 88.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 215-221.

memahami hadis. Pertimbangan kondisi historis kaitannya dengan konsep Khaled tentang harus adanya keseimbangan antara pengarang, teks dan pembaca dalam kegiatan pemahaman adalah untuk mengetahui konteks suatu hadis tersebut muncul. Hal ini juga bisa diketahui dari sisi makna-makna tertentu dari suatu *lafaz* pada masa lalu. Sehingga kultur budaya masa lalu yang melingkupi pada masa kelahiran suatu hadis dapat berusaha didekati. Semua ini sebagai upaya dalam menghindari pemaknaan yang sewenang-wenang.

Hal ini dicontohkan Khaled dengan melakukan telaah historis kritis terhadap latar belakang dan kondisi historis hadis tentang sujud kepada suami. Menurut Khaled, yang juga harus dipertimbangkan adalah budaya patriarkhis masyarakat Arab masa lalu yang telah berurat berakar di masyarakat.<sup>60</sup>

#### 4. Pertimbangan Konsekuensi Moral dan Sosialnya

Khaled termasuk intelektual yang sangat konsen terhadap isu-isu HAM dan nilai-nilai moral. Menurutnya nilai moral harus diperjuangkan karena al-Qur'an sendiri menghendaki komitmen terhadap tuntutan moral. Meskipun hal itu bersifat samar tapi dapat dipahami melalui intuisi, akal dan pengalaman manusia.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>61</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Giftha Ayu Rahmani dan Ruslani (Jakarta: Ufuk, 2004), 29. Ketentuan nilai moral ini merupakan nilai yang sangat diperjuangkan oleh Khaled. Hal ini terlihat dari tulisan-tulisannya yang sangat mengutuk tindakan-tindakan yang dinilainya tidak bermoral, seperti penyerangan-penyerangan bom maupun peperangan, termasuk, ia juga sangat mengutuk pengeboman gedung WTC atau yang dikenal dengan serangan 11 September yang telah mengakibatkan banyak korban. Khaled juga menyatakan bahwa moralitas adalah tujuan dari hukum Islam. Lihat *Los Angeles Daily Journal*, 15 Agustus 1999, 8. Tulisan Khaled tersebut berjudul “*Islamic Sex Laws Are Easy to Break, Impossible to Enforce*”.

Kritik Khaled terhadap para sarjana klasik dan modern adalah tidak adanya upaya untuk mengkaitkan otentisitas sebuah hadis dengan konsekuensi teologis dan sosialnya yang tentunya nilai moralitas sangat diperhatikan. Para ulama hadis menurut Khaled tidak terlibat dalam penelitian historis terhadap berbagai hadis atau menganalisis kepaduan logika atau dampak sosialnya. Sehingga sebagai akibatnya mereka sering menerima otentisitas berbagai hadis yang memiliki dampak teologis dan sosial yang mengundang masalah.

Pertimbangan ini dilakukan berkaitan dengan konsep proporsionalitas. Yaitu harus seimbang antara otentisitas sebuah hadis dengan dampak yang dimiliki. Apakah suatu hadis dengan berdasarkan standar zaman dan tempat atau standar moral kemanusiaan melahirkan sesuatu yang Khaled sebut sebagai “*wakhz al-ḍamīr*” (mengganggu kesadaran) atau tidak.

#### IV. Aplikasi Metodologi

Terkait dengan hadis tentang sujud kepada suami, hadis-hadis yang disebutkan Khaled berjumlah sembilan hadis yang Khaled ambil dari beberapa kitab. Akan tetapi berdasarkan penelitian dari CD *Mawsū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah* penulis menemukan ada sepuluh versi hadis ini.<sup>62</sup> Kebanyakan, Khaled mengutipnya dari kitab-kitab syarah, seperti *Tuḥfatu al-*

<sup>62</sup>Berdasarkan *recek* melalui CD *Mawsū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-kutub al-Tis'ah*, hadis yang tidak disebutkan Khaled adalah salah satu versi dari dua versi hadis yang ada dalam Sunan al-Dārimī, versi satunya sudah disebutkan dengan Sunan Abī Dāud (yaitu sama-sama riwayat dari Qais bin Sa'ad). Hadis yang tidak disebutkan itu berbeda periwayat dari hadis-hadis sebelumnya, meskipun matannya sama, terdapat dalam “bab Shalat”, no. 1.428, yaitu:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَرِيدٍ الْجَرَامِيُّ حَدَّثَنَا جَبَّانُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ صَالِحِ بْنِ حَبَّانَ عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ائْذَنْ لِي فَلَا تُسْجِدُ لَكَ قَالَ لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لِأَمْرَتِ الْمَرْأَةِ تَسْجُدُ لِرُؤُوسِهَا

*aḥwāzī*, *Fathu al-Bārī*, ‘*Aun al-Ma’būd*, tidak langsung dari kitab hadis yang primer bahkan Khaled juga mengambil hadis dari *Kitāb Aḥkām an-Nisā’* karya Ibnu al-Jauzi. (meskipun juga ada yang dari kitab primernya seperti *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, *Sunan al-Muṣṭafā*). Hadis-hadis tersebut adalah:

وَعَنْ فَصَّالِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا أُمَامَةَ الْبَاهِلِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَوْ جَارَ لِأَحَدٍ أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا الْعَظِيمِ حَقَّهُ عَلَيْهَا<sup>63</sup>

Hadis ini memiliki banyak versi dengan mengandung pesan yang sama. Dalam membahas tentang sujud kepada suami Khaled mengemukakan versi-versi hadis yang ada. Hadis-hadis tersebut di antaranya diriwayatkan oleh Abū Dāud, al-Tirmizi, Ibn Mājjah, Aḥmad bin Ḥanbal, al-Dārimī.

Versi lain dari hadis ini menyatakan bahwa Maḥmūd bin Ghailān meriwayatkan bahwa Abu Hurairah mengatakan bahwa Nabi pernah menegaskan : “Jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya”, hadis tersebut :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ شُمَيْلٍ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَسَرَّاقَةَ بْنِ مَالِكِ بْنِ جُعْشَمٍ وَعَائِشَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى وَطَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ وَأُمِّ سَلَمَةَ وَأَنْسِ بْنِ عُمَرَ قَالَ أَبُو عَيْسَى حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Hadis ini diambil Khaled dari Imām Abī al-Farāj Jamāluddīn Abdirrahmān bin Muḥammad al-Jauzi al-Qurasyi al-Bagdādī, *Aḥkām al-Nisā’* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 137.

<sup>64</sup> Al-Ḥāfiẓ Abī ‘Isa Muḥammad bin ‘Isa bin Saurah al-Tirmizi, *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmizī*, “Bab al-Nikāh”, no. 1.079. lihat pula dalam kitab asli, Al-Ḥāfiẓ Abī ‘Isa Muḥammad bin ‘Isa bin Saurah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), Juz. II, 314. Juga dalam Imām al-Ḥāfiẓ Abī al-‘Alī Muḥammad ‘Abdirrahmān bin ‘Abdirrahīm al-

Versi lain menyebutkan bahwa Abu Bakar bin Abi Syaibah meriwayatkan bahwa Nabi pernah bersabda: “Jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada orang lain, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya. Jika seorang suami menyuruh isterinya untuk mengubah gunung yang berwarna merah menjadi gunung berwarna hitam dan (kembali) dari gunung hitam menjadi gunung merah, maka ia wajib mematuhi perintah tersebut”, hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْ أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لِأَمْرِي الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا أَمَرَ امْرَأَتَهُ أَنْ تَنْقُلَ مِنْ جَبَلٍ أَحْمَرَ إِلَى جَبَلٍ أَسْوَدَ وَمِنْ جَبَلٍ أَسْوَدَ إِلَى جَبَلٍ أَحْمَرَ لَكَانَ نَوْلُهَا أَنْ تَفْعَلَ.<sup>65</sup>

Dalam versi lainnya disebutkan bahwa Aisyah diriwayatkan pernah berkata: “Bahwa Nabi sedang duduk bersama para sahabatnya dari golongan *muhājirīn* dan *anṣār* ketika seekor unta datang dan berlutut di depan Nabi, para sahabat berkata: “Wahai Nabi, binatang dan pepohonan sujud kepadamu, bukankah kami lebih berhak melakukannya? (Maksudnya tidakkah kami harus sujud kepadamu?) Kemudian Nabi berkata, ”Sembahlah Tuhanmu dan hormati saudaramu” hadis tersebut adalah:

---

Mubārakfūrī, *Tuḥfatu al-Ahwazī bi Syarḥi Jāmi’ al-Tirmizī* (Madinah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-Salafiah, 1965), Jilid IV, 323. (Hadis-hadis yang hanya diberi keterangan bab dan nomor hadis dalam tulisan ini diambil dari CD *Mawsū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis’ah*).

<sup>65</sup>Muḥammad bin Yazīd Abī ‘Abdillāh Ibnī Mājjah al-Qazwinī, *Sunan al-Muṣṭafā*, “Bab al-Nikāḥ”, no. 1.842. Dalam kitab asli, lihat pula dalam Muḥammad bin Yazīd Abī ‘Abdillāh Ibnī Mājjah al-Qazwinī, *Sunan al-Muṣṭafā* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), Jilid I, 569-570.

وعن عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في نفر من المهاجرين  
 و الأنصار فجاء بغير فسجد له فقال أصحابه: يا رسول الله تسجد لك البهائم والشجر  
 فنحن أحق أن نسجد لك , فقال : اعبدو ربكم واكمرو أحاكم ولو كنت امرا احداً أن يسجد لأحد  
لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ولو أمرها أن تنقل من جبل أصفر إلى جبل أسود ومن جبل  
أسود إلى جبل أصفر كان ينبغي لها أن تفعل.<sup>66</sup>

Versi lainnya adalah menyebutkan bahwa diriwayatkan dari Azhar Ibnu Marwān. Ia menceritakan ketika Mu'az kembali dari Syam, ia bersujud kepada Nabi. Nabi berkata, “Apa yang sedang kamu lakukan Mu'az?” Mu'az menjawab: “Saya baru datang dari Syam dan saya melihat penduduk di sana bersujud pada pendeta dan orang-orang suci, dan saya ingin melakukan hal yang sama kepadamu. Nabi berkata: ”Jika saya harus menyuruh seseorang untuk bersujud kepada selain Allah, saya akan menyuruh seorang isteri bersujud kepada suaminya. Demi Allah, seorang isteri belum dipandang memenuhi kewajibannya kepada Allah hingga ia memenuhi kewajibannya kepada suaminya, dan jika ia

<sup>66</sup>Hadis diambil dari Abī al-Faraj Jamāluddīn ‘Abdirrahmān bin ‘Alī bin Muḥammad al-Jauzi al-Qurasyi al-Bagdādi, *Ahkām al-Nisā’* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 137-138. Yang beliau kutib dari *Sunan Ibnu Mājjah* Jilid I, hlm. 595. dan hadis ini juga diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dalam *Musnadnya* jilid VI, 89. Berdasar *recek* dengan CD *Mawsū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis’ah* hadis ini terdapat dalam juga terdapat dalam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, “Bab Bāqī Musnad al-Anṣār”, no. 23.331. Sanad lengkap dari hadis ini yang tidak disebutkan oleh Khaled adalah:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ وَعَفَّانُ قَالَا حَدَّثَنَا حَمَّادٌ قَالَ قَالَ عَفَّانُ أَخْبَرَنَا الْمُعْنَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ عَائِشَةَ ...

Selain itu terdapat perbedaan redaksi dalam matan antara hadis dari CD *Mawsū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf* dengan yang dari kitab *Ahkām al-Nisā’*. Perbedaan tersebut dalam redaksi :

مِنْ جَبَلٍ أَصْفَرَ إِلَى جَبَلٍ أَسْوَدَ وَمِنْ جَبَلٍ أَسْوَدَ إِلَى جَبَلٍ أَيْضًا

diminta melayani suaminya (yaitu berhubungan seks) ketika ia berada di atas unta, maka ia tidak boleh menolak permintaan suaminya.” Hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا أَزْهَرُ بْنُ مَرْوَانَ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ الْقَاسِمِ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ لَمَّا قَدِمَ مُعَاذٌ مِنَ الشَّامِ سَجَدَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا هَذَا يَا مُعَاذُ قَالَ أَتَيْتُ الشَّامَ فَوَافَقْتُهُمْ يَسْجُدُونَ لِأَسَافِقَتِهِمْ وَبَطَارِقَتِهِمْ فَوَدِدْتُ فِي نَفْسِي أَنْ تَفْعَلَ ذَلِكَ بِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِغَيْرِ اللَّهِ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ زَوْجِهَا حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا وَلَوْ سَأَلَهَا نَفْسَهَا وَهِيَ عَلَى قَتَبٍ لَمْ تَمْنَعَهُ<sup>67</sup>

Khaled memaparkan bahwa versi lainnya adalah tentang Mu'az yang kembali dari Yaman, bukan dari Syam, dan bertanya kepada Nabi apakah kaum muslimin boleh bersujud kepada beliau, jawaban Nabi serupa dengan hadis versi di atas, tapi tidak diberi tambahan hubungan di atas unta. Hadis tersebut adalah:

فِي سَنَةِ ثَمَانٍ وَعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّهُ لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْيَمَنِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَأَيْتُ رِجَالًا بِالْيَمَنِ يَسْجُدُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضِهِمْ أَفَلَا تَسْجُدُ لَكَ قَالَ لَوْ كُنْتُ أَمْرًا بَشَرًا يَسْجُدُ لِبَشَرٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ

<sup>67</sup> Muḥammad bin Yazīd Abi ‘Abdillāh Ibnī Mājījah al-Qazwīnī, *Sunan al-Muṣṭafā*, “Bab al-Nikāḥ”, hadis no. 1.843. lihat pula versi kitab aslinya dalam Muḥammad bin Yazīd Abi ‘Abdillāh Ibnī Mājījah al-Qazwīnī, *Sunan al-Muṣṭafā* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), Jilid I, 570. Dalam Syarah ‘*Aun al-Ma’būd* diberitakan hadis ini juga terdapat dalam *Musnad Aḥmad*. Lihat al-Ḥāfiẓ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, ‘*Aun al-Ma’būd bi Syarḥi Sunan Abī Dāūd* (tk : Al-Maktabah al-Salafiyah, 1979), Juz. VI, 178-179.

أَبَا ظَبْيَانَ يُحَدِّثُ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ أَقْبَلَ مُعَاذٌ مِنَ الْيَمَنِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَأَيْتُ رَجُلًا فَذَكَرَ مَعْنَاهُ<sup>68</sup>

Versi lainnya dari Qais bin Sa'īd bin 'Ubādah berkata : “Saya telah mendatangi Hirah<sup>69</sup> dan saya telah melihat mereka sujud kepada para rahibnya dan ketika aku mendatangi Nabi, saya berkata wahai Nabi engkau lebih berhak untuk kami sujud kepadamu karena saya telah melihat mereka (masyarakat Hirah) melakukan sujud kepada Rahibnya”, maka Nabi bersabda: “Apabila aku menyuruh seseorang untuk sujud kepada seseorang, maka saya akan memerintahkan seorang isteri untuk sujud kepada suaminya”, hadis tersebut adalah:

عن قيس بن سعد بن عبادة قال : أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لأساقفتهم ورهبانهم فلما قدمت علي النبي صلي الله عليه وسلم قلت يا رسول الله أنت أحق أن تسجد لك فإني رأيتهم يسجدون لرهبانهم وأساقفتهم فقال : لو كنت امرأ احدًا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها<sup>70</sup>

Versi lain nya menyebutkan bahwa seorang perempuan belum dinilai telah memenuhi kewajibannya kepada Tuhan kecuali jika ia telah memenuhi

<sup>68</sup> Hadis yang tidak menyebutkan adanya hubungan seks di atas unta yang penulis temukan adalah dalam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, “bab Musnad al-Anṣār”, no. 20. 983.

<sup>69</sup> *Hirah* adalah Nama kota yang berjarak tiga mil dari Kufah, sebagaimana diterangkan oleh Ibnu al-Jauzi yang diambil dari *Mu'jam al-Buldān*, Jilid II, hlm. 328. Lihat Imam Abi al-Faraj Jamāluddīn 'Abdirrahmān bin Muḥammad al-Jauzi al-Qurasyi al-Bagdādi, *Ahkām al-Nisā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 137.

<sup>70</sup> Imam Abi al-Faraj Jamāluddīn 'Abdirrahmān bin Muḥammad al-Jawzi al-Qurasyi al-Bagdādi, *Ahkām al-Nisā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 137. Hadis ini dikutip dari *Sunan Abī Dāud*, bab Nikah. Hasil *recek* dari CD *Mawsū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah, Sunan Abī Dāud*, “bab Nikah”, no. 1.828 terdapat perbedaan redaksi. Dalam CD redaksi matannya:

إِنِّي أَتَيْتُ الْحِيرَةَ فَرَأَيْتُهُمْ يَسْجُدُونَ لِمَرْزَبَانَ لَهُمْ فَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ نَسْجُدَ لَكَ قَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ مَرَرْتُ بِقَبْرِي أَكُنْتُ تَسْجُدُ لَهُ قَالَ قُلْتُ لَا قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لِأَمَرْتُ النِّسَاءَ أَنْ يَسْجُدْنَ لِأَزْوَاجِهِنَّ لِمَا جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ عَلَيْهِنَّ مِنَ الْحَقِّ

kewajibannya kepada suaminya dan jika ia diminta suaminya untuk melayaninya maka ia harus mematuhi.

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ قَدِمَ مُعَاذُ الْيَمَنِ أَوْ قَالَ الشَّامَ فَرَأَى النَّصَارَى تَسْجُدُ لِبَطَارِقَتِهَا وَأَسَافِقَتِهَا فَرَوَّأَ فِي نَفْسِهِ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَقُّ أَنْ يُعْظَمَ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَأَيْتُ النَّصَارَى تَسْجُدُ لِبَطَارِقَتِهَا وَأَسَافِقَتِهَا فَرَوَّأَتْ فِي نَفْسِي أَنَّكَ أَحَقُّ أَنْ تُعْظَمَ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِرَوْجِهَا وَلَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا كُلَّهُ حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا عَلَيْهَا كُلَّهُ حَتَّى لَوْ سَأَلَهَا نَفْسَهَا وَهِيَ عَلَى ظَهْرِ قَتَبٍ لَأَعْطَتْهُ إِيَّاهُ<sup>71</sup>

Versi lainnya adalah diriwayatkan oleh Anas bin Malik

عن انس ابن مالك رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذي نفسي بيده لو كان من قدمه إلي مفرق رأسه قرحة تنبجس بالقيح و الصديد , ثم استقبلته تلحسه ما أدت حقه.<sup>72</sup>

Dalam analisa matan, Khaled menilai bahwa matan hadis ini memiliki struktur bahasa yang janggal. Kejanggalan ini adalah bahwa hadis ini menciptakan keterkaitan yang tidak bisa dibenarkan di antara Nabi dan para suami.<sup>73</sup> Gambaran yang disajikan dalam hadis-hadis ini bertentangan dengan moralitas Islam.

<sup>71</sup> Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, “Bab Awwalu Musnad al-Kufayaini”, no.18.591.

<sup>72</sup> Hadis dikutip Khaled dari Ibnu al-Jauzi, *Kitāb Ahkām al-Nisā’* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 137. Diberi keterangan bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh Aḥmad bin Ḥanbal dalam *Musnadnya* Jilid III, hlm. 158 dan 195. Setelah dilakukan melalui CD, diperoleh informasi hadis tersebut terdapat dalam *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, “Bab Bāqī Musnad al-Mukāṣṣirīn”, “Sub bab Musnad Aḥmad bin Malik”, no. 12.153. (Redaksi lengkapnya ada dalam lampiran) *Musnad Aḥmad Ibnu Ḥanbal*, jilid 3 hlm. 200. Lihat Juga al-‘Allāmah Ala al-Dīn ‘Ali al-Muttaqī bin Hisyam al-Dīn al-Hindi, *Kanzu al-‘Ummāl fī al-Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl* (Beirut: Muassasah al-Risālah,tt), Jilid XVI, 338.

<sup>73</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name...*, 213-214.

Anggapan bahwa hadis-hadis ini bersifat *majāzī* ataupun bahkan *haqīqī* sama sekali tidak relevan. Mengapa para suami dan karena menjadi suami lantas berhak menerima penghormatan dan penghargaan yang begitu besar. Kalau orang tua itu sudah jelas, mereka dimuliakan dalam al-Qur'an karena mereka yang melahirkan dan mengasuh anak-anak mereka. Sedangkan suami?. Menurut Khaled tidak ada keterangan apapun dari al-Qur'an yang menerangkan para suami berhak menyanggah status Tuhan dalam dunia metafor dan simbolisme sekalipun.<sup>74</sup>

Oleh karenanya, menurut Khaled berdasarkan standar zaman dan tempat atau standar moral kemanusiaan, hadis-hadis tersebut mengandung kejanggalan, yang Khaled istilahkan dengan *Wakhdz al-ḍamīr* (mengusik kesadaran). Ukuran sesuatu yang mengusik kesadaran ini menurut Khaled adalah berdasarkan fitrah (gerak hati) dan apabila gerak hati manusia dibatasi oleh kondisi sosial dan historis, maka ia akan selalu berkembang sehingga sebagai akibatnya sesuatu yang dapat mengusik kesadaran pada suatu konteks tertentu, pada konteks lain belum tentu demikian.<sup>75</sup>

Hadis-hadis tersebut, menurut Khaled juga tidak selaras dengan konsep al-Qur'an tentang kehidupan pernikahan. Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu bersenang-senang kepadanya dan

---

<sup>74</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan” Yang Berwenang dan Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 226.

<sup>75</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name...*, 213.

dijadikannya di antaramu rasa kasih dan sayang”.<sup>76</sup> Selain itu al-Qur’an juga menggambarkan pasangan suami isteri sebagai pakaian bagi satu sama lain.<sup>77</sup>

Hadis ini juga tidak sesuai dengan perilaku Nabi terhadap isterinya. Hal ini dapat dilihat dari riwayat-riwayat yang menggambarkan perilaku Nabi terhadap isterinya. Dalam riwayat-riwayat tersebut tidak ditemukan adanya sikap-sikap sewenang-wenang Nabi terhadap isterinya sehingga tidak selaras dengan sikap dan perlakuan Nabi terhadap isteri-isteri beliau.

Riwayat tersebut di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari tentang isteri Umar ketika berdebat dengannya, isterinya berkata :

Kamu memarahi saya karena saya beradu argumentasi dengan kamu! Demi Allah, isteri-isteri Nabi juga beradu argumentasi dengan beliau bahkan salah satu isteri Nabi ada yang meninggalkan beliau dari pagi hingga malam.<sup>78</sup>

Selain ini juga terdapat riwayat-riwayat dari para isteri Nabi yang mengatakan bahwa Nabi tidak pernah memukul atau mencela isterinya dan perlakuannya kepada isteri-isterinya sangat baik, lembut dan menyenangkan. Nabi juga sering meminta nasehat kepada isteri-isterinya.<sup>79</sup> Dari riwayat ini diketahui bahwa Nabi sebagai sosok teladan tidak berlaku sewenang-wenang dan otoriter dalam rumah tangga sebagaimana digambarkan dalam hadis tentang sujud kepada suami.

---

<sup>76</sup> Lihat Q.S. al-Rūm (30) : 21.

<sup>77</sup> Lihat Q.S. al-Baqarah (2) : 187.

<sup>78</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab al-Maḏālim wa al-Gaḏāb”, hadis no. 2.288.

<sup>79</sup> Khaled mengambil riwayat-riwayat ini dari Imam al-Nasā’i, *Isyārat al-Nisā’* dan Abū Syuqqah, *Tahrīr al-Mar’ah*. Namun penulis tidak dapat menemukan karya-karya ini.

Selain itu, Khaled juga melakukan penelitian terhadap rantai periwayatan. Dalam membahas derajat hadis tersebut, Khaled mengambil penilaian ulama-ulama hadis bahwa derajat dari versi-versi hadis tersebut di atas beragam, mulai dari tingkat yang *da'īf* sampai *ḥasan*<sup>80</sup>. Yang kesemuanya dalam tingkatan hadis *aḥad*, tidak sampai *mutawatir*.<sup>81</sup>

Meskipun dalam membahas rantai periwayatan Khaled tidak memaparkan secara menyeluruh penelitian terhadap masing-masing periwayat yang ada dalam rantai periwayatan, tapi Khaled memfokuskan pada satu periwayat yang dinilai bermasalah, yaitu Abu Hurairah. Seorang sahabat yang secara faktual dinilai cukup problematis. Abu Hurairah adalah sahabat yang masuk Islamnya akhir, yaitu tiga tahun sebelum Nabi wafat<sup>82</sup> akan tetapi hadis yang ia riwayatkan jauh lebih banyak dari pada sahabat yang telah jauh lebih dulu bersama Nabi bertahun-tahun, bahkan hingga dua puluh tahun. Banyak hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang bertentangan dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang lebih senior.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup>Hadis *ḥasan* adalah hadis yang *muttasil* sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang 'adil akan tetapi lebih rendah keḍabitannya tanpa *syāḏ* dan 'illat. Sedangkan hadis *Gharīb* adalah hadis yang diriwayatkan seseorang dengan sendirian. Dengan demikian hadis *ḥasan gharīb* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang 'adil akan tetapi lebih rendah keḍabitannya dengan periwayat yang sendiri. Tidak ada masalah dalam pemaduan status *ḥasan* dengan *gharīb*. Lihat 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadīṣ*....., 331-336.

<sup>81</sup> Berdasarkan penelitian melalui CD *Mawsū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, hadis-hadis tersebut berkualitas *marfū' muttasil*.

<sup>82</sup> Maḥmūd Abū Rayyah menyebutkan bahwa Abu Hurairah masuk Islam sekitar tahun ke-7 H. ketika umur beliau sekitar 30 tahun. Lihat Maḥmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (tk: Matba'ah Dār al-Ta'līf, 1958), 153.

<sup>83</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*..., hlm. 215-216. Lihat pula dalam Maḥmūd Abū Rayyah, *Ibid.*, 151-152.

Selain dari beberapa hal di atas Khaled memaparkan beberapa hal yang berkaitan dengan fakta sejarah tentang Abu Hurairah yang mungkin selama ini kurang mendapat perhatian. Hal-hal tersebut seperti riwayat tentang tanggapan Abu Hurairah terhadap kritik-kritik yang ditujukan kepadanya. Dalam riwayat tersebut Abu Hurairah mengatakan bahwa ia lebih banyak hafal hadis Nabi adalah karena seringnya ia bersama Nabi sedangkan sahabat lain lebih sibuk dengan bisnis dan urusan masing-masing. Bahkan ia pernah menanggapi kritik Aisyah tentang suatu hadis yang disandarkan kepada Nabi yang tidak diketahui oleh Aisyah dan sahabat lain dengan mengatakan bahwa hal ini karena Aisyah lebih sibuk dengan alis matanya.<sup>84</sup>

Dalam sebuah riwayat, Umar juga mengancam akan menghukumnya jika ia tidak membatasi diri dalam meriwayatkan hadis. Akan tetapi setelah Umar meninggal dunia, Abu Hurairah lebih giat dalam periwayatan.<sup>85</sup> Hal-hal seperti ini menurut Khaled tentu saja mereduksi peran sahabat lain dan menjadikan kredibilitas Abu Hurairah semakin problematis. Dari sini dapat dilihat bahwa Khaled tidak mengakui konsep yang ada selama ini yang mengatakan bahwa semua sahabat adalah adil. Baginya seluruh proses periwayatan harus diteliti baik dari periwayat-periwayatnya maupun cara periwayatannya, semua ini harus dilakukan dengan lebih menyentuh sejarah.

---

<sup>84</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Ibid.*

<sup>85</sup> Mahmud Abu Rayyah, *Ibid.*, 163. Akan tetapi kritik-kritik yang ditujukan kepada Abu Hurairah ini telah mendapatkan pembelaan oleh ‘Ajjāj al-Khaṭīb. Di antara pembelaan yang dilakukan oleh ‘Ajjāj al-Khaṭīb ini adalah bahwa antara Abu Hurairah dan Umar tidak ada masalah, Umar juga dapat menerima hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Lihat dalam Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahibah, 1963), 436-468.

Berkaitan dengan konteks historis, dalam memahami hadis ini Khaled memberikan pertimbangan bahwa konteks masyarakat yang patriarkhis juga harus menjadi pertimbangan dalam memahami sebuah hadis. Menurut Khaled, dalam membahas hadis tentang sujud kepada suami sangatlah penting memperhatikan kondisi sosial masyarakat Arab yang patriarkhis. Budaya patriarkhi masyarakat Arab membuka kemungkinan memberikan pengaruh dalam proses kepengarangan hadis tersebut. Khaled mengatakan sejauh mana kemungkinan bahwa Nabi melarang sahabatnya bersujud kepada beliau kemudian proses kepengarangan menambahkan bagian tentang bersujud isteri kepada suaminya. Hal ini sebagaimana dikatakan para ahli hadis bahwa hadis ini mengandung tambahan dengan munculnya tambahan dengan bukit-bukit, pelana, punggung unta dan bisul yang berasal dari versi-versi hadis berbeda.<sup>86</sup> Mungkinkah bagian hadis tentang sujud kepada suami itu ditambahkan sebagai tambahan berkaitan dengan kejadian historis yang sesuai dengan konteks?

Adapun mengenai pertimbangan konsekwensi moral dan sosial atau dampaknya, Khaled mengkritisi tentang tidak adanya upaya yang mengaitkan antara otentisitas sebuah hadis dengan konsekwensi teologis, moral dan sosialnya. Sebagaimana Khaled kutip dari Ibnu Khaldun, para ulama hadis tidak terlibat dalam penelitian historis terhadap berbagai hadis atau menganalisis kepaduan logika atau dampak sosialnya. Sehingga mereka sering menerima otentisitas berbagai hadis yang memiliki dampak teologis dan sosial yang mengundang masalah.

---

<sup>86</sup> Al-Mubārakfūrī, *Tuḥfatu al-Aḥwāzī.....*, Jilid IV, 271.

Menurut Khaled, hadis ini memiliki dampak moral dan sosial yang cukup serius. Seorang isteri dalam rumah tangga tidak ubahnya seperti budak yang dimiliki oleh suami yang harus taat kepadanya dalam hal apapun. Meski secara fisik sujud terhadap suami tidak dilakukan akan tetapi substansi moral dari sikap bersujud telah benar-benar dilakukan dengan berdasarkan pada hadis-hadis tersebut. Seorang isteri memiliki kewajiban yang sangat besar kepada laki-laki yang menjadi suaminya semata karena posisi laki-laki tersebut sebagai suami. Berdasarkan hadis-hadis tersebut, menurut Khaled, bisa dikatakan bahwa penciptaan perempuan adalah untuk menjadi pelayan laki-laki yang menjadi suaminya. Eksistensinya di dunia adalah untuk laki-laki, tidak bisa berdiri sendiri. Ia harus melayani suaminya kapanpun dan di manapun berada, dalam kondisi apapun bahkan menjilati bisul suaminya.<sup>87</sup>

Oleh karenanya, harus ada proporsionalitas antara dampak moral dan sosial yang ditimbulkan suatu hadis dengan bobot pembuktiannya. Jika dampaknya luas maka syarat pembuktiannya harus lebih ketat. Dengan bahasa lain, sebuah hadis yang akan dijadikan sebagai sandaran hukum yang memiliki implikasi yang luas harus memiliki derajat otentisitas yang tinggi, *mutawatir*.

Dari paparan ini dapat diambil hasilnya bahwa menurut Khaled, hadis-hadis tersebut tidak dapat dijadikan sandaran dalam persoalan hukum atau teologi. Dengan konsep mengganggu kesadaran dan disertai penyelidikan dengan kelima syarat yang ia rumuskan, Khaled berkesimpulan bahwa hadis tersebut bertentangan dengan pemahaman dan hubungannya dengan Tuhan. Bahkan tidak

---

<sup>87</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name....*, 212.

hanya ini, bagi Khaled ia baru bisa menerima kalau hadis tersebut tidak otentik. Ia sangat ingin meyakini bahwa Nabi tidak mungkin mengatakan hal-hal demikian. Pada intinya ia tidak menerima otentisitas hadis-hadis tersebut, karena ia lebih percaya bahwa Nabi tidak mungkin mengatakan hal-hal semacam itu.<sup>88</sup>

Sebagaimana ia katakan:

My conscience remains troubled either because my evaluation of the evidence leads me to think that to the best of my knowledge this tradition appears authentic, or I find the tradition so fundamentally offensive to my understanding and relationship with God... I Very much want to believe that the Prophet did not say this..... as a believer, I cannot believe that the Prophet said such things...<sup>89</sup>

## V. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, tentang metode yang digunakan menurut penulis pada dasarnya Khaled menggunakan metode kritik sanad dan matan seperti halnya yang dilakukan ulama terdahulu, hanya menurut Khaled perlu untuk lebih menyentuh dan memperlihatkan realitas sejarah. Meskipun apabila dilihat dari perspektif ilmu hadis, studi sanad yang ia lakukan kurang sesuai dengan apa yang disyaratkan ilmu hadis. Khaled tidak mengharuskan studi sanad dilakukan terlebih dahulu, sanad hanyalah salah satu aspek yang diteliti dan Khaled juga tidak melakukannya secara menyeluruh pada semua periwayat. Ia lebih cenderung pada studi matan. Padahal dalam ilmu hadis studi sanad harus dilakukan sebelum sanad dan dilakukan secara menyeluruh. Lebih lanjut, Khaled mensyaratkan

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>89</sup> *Ibid.*

adanya lima syarat yang harus dipenuhi seseorang ketika hendak melakukan pembahasan terhadap sebuah teks, sebagaimana hadis. Syarat tersebut adalah: (1) Kejujuran (*honesty*) (2) Kesungguhan (*diligence*) (3) Kemenyeluruhan (*comprehensiveness*) (4) Rasionalitas (*reasonableness*) (5) Pengendalian diri (*self-restrain*). Untuk merealisasikan persyaratan tersebut di atas poin-poin yang harus dilakukan dalam meneliti sebuah hadis adalah: (1) Penyelidikan terhadap matan (2) Penyelidikan terhadap rantai periwayatan (3) Pertimbangan kondisi historis (4) Pertimbangan konsekwensi moral dan sosialnya.

*Kedua*, Khaled cenderung menolak hadis ini karena penuh problem. Dari sisi matan, menurut Khaled, hadis ini tidak sesuai dengan moralitas Islam, konsep al-Qur'an, juga riwayat tentang sikap Nabi terhadap isteri-isterinya. Struktur bahasanya menurut Khaled juga mengandung kejanggalan yaitu adanya kaitan yang sama antara suami dan simbol ketuhanan, yaitu malaikat. Para malaikat ikut marah jika keinginan suami dikecewakan. Kejanggalan juga terdapat dalam hadis yang berisi tentang perempuan yang meninggal dunia dan suaminya rida kepadanya akan membuat perempuan tersebut masuk surga karena hal ini merupakan pemahaman yang menggantungkan keridaan Tuhan pada keridaan suami.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. "Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan" dalam <http://islamlib.com/id/page.php?page=article&id=651>.
- Abdullah, Amin. Pengantar dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin Jakarta: Serambi, 2002.

- Abdurrahman Wahid, Nuriyah. "Memperjuangkan Perempuan oleh Perempuan", *Tashwir al-Afkar*, V, 1999.
- Abū Rayyah, Maḥmūd. *Aḍwā' 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah*. tk: Matba'ah Dār al-Ta'fif, 1958.
- Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Bagdādi, Imam Abi al-Faraj Jamāluddīn 'Abdirrahmān bin Muḥammad al-Jauzi al-Qurasyi *Aḥkām al-Nisā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989).
- Bagdādi, Imām Abī al-Farāj Jamāluddīn Abdirrahmān bin Muḥammad al-Jauzi al-Qurasyi. *Aḥkām al-Nisā'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitab al-Maḏālim wa al-Gaḏāb", hadis no. 2.288.
- Echols, John dan Hassan Sadhily, *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- El Fadl, Khaled M. Abou , Melawan "Tentara Tuhan" : Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.
- El Fadl, Khaled M. Abou. Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam, terj. Kurniawan Abdullah Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- El Fadl, Khaled M. Abou. *The Great Theft : Wrestling Islam from The Extremist* New York: HarperSanFrancisco, 2005.
- El Fadl, Khaled. The "Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming The Beautiful in Islam" dalam Omid safi (edit.) *Progressif Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publication, 2003.
- El Hennawy, Noha. *Reformer Khaled Abou El Fadl, Equally a Product of Traditional Islamic Learning and the Ivy League, on The Quest for Knowledge in Islam, Islamophobia and Whether Oil is a Weapon Worth Using*, dalam <http://www.egypttoday.com>. article.aspx? articlesd =6679,.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Bentang, 1994.
- Foer, Franklin. *Moral Hazard in the New Republic Magazine*, dari <http://www.scholarofthehouse.org>.
- Foer, Franklin. *Moral Hazard in the New Republik Magazine*, dari <http://www.scholarofthehouse.org.htm>.
- Ghazali, Muhammad. *Studi Kritis Atas Hadis Nabi Saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1994.

- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam Ringkas*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, t.th.
- Ham, Musahadi. *Evolusi Konsep Sunnah*. Semarang: Aneka Ilmu, 2000.
- Hanafi, Hassan. *Dari Akidah ke Revolusi; Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk.. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Hassan, Riffat” dalam *Ulumul Quran*, Vol.II, 1990, 91.
- Hindi, al-Allāmah Ala al-Dīn ‘Ali al-Muttaqī bin Hisyam al-Dīn al- *Kanzu al-Ummāl fī al-Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl* (Beirut: Muassasah al-Risālah,tt), Jilid XVI.
- <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad>
- <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>,
- Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Kairo: Maktabah Wahibah, 1963.
- Ma’luf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah*. Beirut: Dar al-Masyarik, 1986.
- Marwah, Hasan Basri. “*Khaled Abou El Fadl : Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan*” dalam <http://www.serambi.co.id>.
- Marwah, Hasan Basri. “*Khaled Abou El Fadl : Fikih Otoritatif untuk Kemanusiaan*” dalam <http://www.serambi.co.id>.
- Mernissi, Fatima. *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Misrawi, Zuhairi. “Khaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan”, *Perspektif Progressif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005.
- Misrawi, Zuhairi. “Khaled Abou El Fadl Melawan Atas Nama Tuhan”, *Perspektif Progressif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005.
- Nīsābūry, al-Imām al-Hākīm Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Ḥāfīz. *Kitābu Ma’rifati ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th).
- Ostling, Richard N. *U.S Scholar Abou El Fadl Says This Generation Muslims Face a Momentous Choice*, <http://www.scholarofthehouse.org.htm>.,
- Qardlawi, Yusuf. *Sunnah, Ilmu Pengetahuan dan Peradaban*, terj. Abad Badruzzaman. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Qazwīnī, Muḥammad bin Yazīd Abī ‘Abdillāh Ibnī Mājjah. *Sunan al-Mustafā*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t), Jilid I.
- Raza, Raheel. “*Calling for Islamic Reformation, Scholar is Critical of Fellow Muslims Status of Women Need Examination*” <http://www.scholsrofthehouse.org.htm>.

- Şibā'ī, Mustafā. *al-Sunnah wa Makānatuḥā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*. Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1976.
- Salih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Salim, Peter. *Advanced English Indonesia Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Schodolski, Vincent J. "Islamic Scholar Takes on Fundamentalist", *UCLA Professor Put Much Blame on Saudi Support*, Chocago Tribune
- Suryadi. *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*. Yogyakarta : Madani Pustaka Hikmah dan Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.
- Tirmizi, Al-Ḥāfiẓ Abī 'Isa Muḥammad bin 'Isa bin Saurah. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmiẓī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983, Juz. II,
- Tirmizi, Imām al-Ḥāfiẓ Abī al-'Alī Muḥammad 'Abdirraḥmān bin 'Abdirraḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfatu al-Ahwāzī bi Syarḥi Jāmi' al-Tirmiẓi* (Madinah al-Munawwarah: Al-Maktabah al-Salafiah, 1965), Jilid IV.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Kitab *Manhaj Żawy al-Nazar* Karya Muḥammad Maḥfūz al-Tirmisi  
Moch. Modoffar

Abstract

Maḥfūz al-Tirmisi adalah ulama Indonesia yang sangat terkenal dalam studi hadis. Salah satu kitabnya adalah *Manhaj Żawy al-Nazar*. Dalam penulisan kitab tersebut menggunakan *manhaj* sebagaimana yang dipakai oleh al-Suyuti dalam *Alfiyyah*, yaitu pembahasan langsung pada pokok persoalan dalam diskursus ilmu hadis. Pada bab-bab awal, Mahfuz langsung membahas jenis-jenis hadis menurut kualitas diterima tidaknya. Kemudian kajian selanjutnya, merupakan pengembangan dari kaidah-kaidah yang ada dalam persoalan utama tadi. Mahfuz juga memberikan tambahan terhadap *Alfiyyah* sebanyak 20 bait yang tersebar dalam empat bab yaitu 14 bait dalam bab *Al-mu'allal*, 1 bait dalam bab *Adab Ṭālib al-Ḥadīs*, 4 bait dalam bab *Asbāb al-Ḥadīs*, dan 1 bait dalam bab *Anwā' 'Asyrah min al-Asmā' wa al-Kuna Mazīdah 'alā Ibn al-Ṣalāḥ wa Alfiyyah al-'Iraqi*. Tambahan yang diberikan merupakan karya asli dari Mahfuz, yang didasarkan pada dua sumber *Muqaddimah* karya Ibnu Salah dan *Tadrīb al-Rāwī* karya al-Suyuti. Alasan Mahfuz memberikan tambahan adalah karena teks *Alfiyyah* yang dia terima hanya berjumlah 980 bait, padahal al-Suyuti secara jelas menyatakan *nazam*-nya berjumlah seribu bait. Hanya saja, setelah penulis melakukan penelitian, ditemukan jumlah bait dalam *Kitab Manhaj Żawy al-Nazar* sebanyak 1005 bait. Di samping tambahan itu, ternyata dalam kitab tersebut terdapat kekurangan sebanyak lima bait, jika dibandingkan dengan teks *Alfiyyah* yang disyarahi oleh Ahmad Muhammad Syakir. Dengan demikian, penyebutan '*alfiyyah*' oleh al-Suyuti tidak menunjukkan jumlah bait secara pasti, tetapi lebih menunjukkan kuantitas kurang lebih seribu.

Kata Kunci: Muḥammad Maḥfūz al-Tirmisi, *Manhaj Żawy al-Nazar*, Kitab *Alfiyyah*, al-Suyuti.

## I. Pendahuluan

Pada abad ketujuh, pembukuan ulumul hadis mencapai kesempurnaan dengan ditulisnya sejumlah kitab yang mencakup seluruh cabang ilmu hadis.<sup>1</sup> Pelopornya adalah Abu 'Amr 'Uṣman bin al-Ṣalāḥ (w. 643 H) dengan kitabnya '*Ulūm al-Ḥadīs*' atau biasa disebut *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*.<sup>2</sup> Setelah itu, diikuti dengan munculnya kitab-kitab ulumul hadis lain, di antaranya *Alfiyyah*-nya al-

---

<sup>1</sup>Menurut klasifikasi Nur al-Din 'Itr, tahap ini masuk pada tahap kelima yaitu *Dawr al-Naḍj wa al-Iktimāl fī Tadwīn Fann* (tahap kematangan dan kesempurnaan pembukuan ulumul hadis), dimulai abad ketujuh sampai abad kesepuluh. Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīs* (Beirut: Dār al-Fikr, 1418 H/1997 M), 65-68.

<sup>2</sup>M. Hasbi ash Shiddiqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 38.

Suyūfī yang berbentuk syair bersumber dari *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* dengan memberikan beberapa tambahan.<sup>3</sup> Kitab *Alfiyyah* ini, kemudian diberi *syarah* (penjelasan) oleh ulama modern<sup>4</sup>, sepanjang pengetahuan penulis, yaitu Muhammad Mahfūz al-Tirmisi<sup>5</sup> (w. 1338 H/1919 M) dengan nama '*Manhaj Ṣawī al-Nazar*'<sup>6</sup> dan Ahmad Muhammad Syakir dengan nama *Alfiyyah al-Suyūfī fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*.<sup>7</sup>

Di antara kedua pensyarah tersebut, Mahfūz al-Tirmisi lebih menarik untuk dibahas karena memiliki keunikan tersendiri. Dari segi kitabnya, Mahfūz al-Tirmisi memberikan tambahan 20 bait karena dia hanya menemukan 980 bait. Padahal al-Suyuti mengatakan seribu bait dalam muqaddimahnya. Pasti ada catatan yang hilang, menurut Mahfūz, sehingga tidak sampai ke tangannya. Dua puluh bait itu tersebar dalam berbagai tempat yaitu 14 bait dalam bab *Al-mu'allal*, 1 bait dalam bab *Adab Ṭālib al-Ḥadīṣ*, 4 bait dalam bab *Asbāb al-Ḥadīṣ*, dan 1 bait dalam bab *Anwā' 'Asyrah min al-Asmā' wa al-Kuna Mazīdah 'alā Ibn al-Ṣalāḥ wa Alfiyyah al-'Iraqī*<sup>8</sup>. Dari segi penulisnya, Mahfūz al-Tirmisi adalah seorang 'alim dari Jawa yang digelar *musnid*<sup>9</sup> dan *muhaddis*<sup>10</sup>, yang tulisan maupun kuliahnya mendapat pengakuan internasional, tidak hanya sebagai figur yang dihormati tetapi juga diteladani. Bahkan dia dikenal sebagai ulama yang paling bertanggung jawab membangkitkan kembali ilmu dan tradisi *dirayah*

<sup>3</sup>Masjufuk Zuhdi, *Pengantar Ilmu Hadis* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1976), 123.

<sup>4</sup>Yang dimaksud modern adalah ulama yang hidup di masa kebangkitan pengkajian ulumul hadis yaitu pada abad empat belas hijriyyah. Muhammad Dede Rudliyana, *Perkembangan Pemikiran Ulum al-Hadits dari Klasik sampai Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 16.

<sup>5</sup>Dalam komunitas pesantren, pada umumnya dikenal sebagai Mahfuz Tremas (dalam bahasa Jawa). Namun Mahfuz menyebut dirinya sendiri al-Tirmisi, dalam bahasa Arab, sebagaimana tertulis dalam sampul-sampul kitabnya. Hal yang sama dilakukan oleh adiknya, Dimiyati al-Tirmisi. *Foot note* dari Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 135.

<sup>6</sup>Muḥammad Mahfūz al-Tirmisi (selanjutnya disebut Mahfūz), *Manhaj Ṣawī al-Nazar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981)

<sup>7</sup>Ahmad Muḥammad Syākir, *Alfiyyah al-Suyūfī fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. (ttp: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tth.).

<sup>8</sup>Mahfūz, *Manhaj...*, 302.

<sup>9</sup>*Musnid* adalah orang yang meriwayatkan hadis disertai dengan sanadnya, sama saja apakah mengerti maknanya atau tidak. Jadi hanya sebatas meriwayatkan. Muḥammad al-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* (Riyāḍ: Maṭba'ah al-Madīnah, 1976), 16.

<sup>10</sup>*Muhaddis* adalah orang yang menyibukkan diri dengan hadis baik riwayat maupun dirayah dan bisa memaparkan berbagai riwayat dan bisa menjelaskan keadaan perawinya. *Ibid.*

hadis, kritisisme terhadap hadis di Hijaz setelah lama cenderung didominasi oleh tradisi periwayatan (*riwayah* hadis).<sup>11</sup>

Kitab *Manhaj Żawy al-Nazar* merupakan kitab monumental dalam bidang ulumul hadis. Kitab ini menjadi kajian dalam berbagai majlis ta'lim baik di Makkah, Madinah, Mesir, juga Indonesia dan negara-negara Islam lainnya. Namun demikian kebanyakan orang mengenal Mahfūz hanya sebagai santri yang mempunyai sanad dalam pengajaran *Şahīḥ Bukhārī*, bahkan kadang kali pelajar Indonesia, khususnya, tidak mengetahui siapa Mahfūz itu. Oleh karena itu masih diperlukan penelitian lebih lanjut tentang bagaimana proses kitab ini disusun serta alasan-alasan yang melatarbelakangi penambahan 20 bait tersebut dan tentunya bagaimana orisinalitas keilmuan Mahfūz dalam pemikiran hadis. .

## II. BIOGRAFI MUḤAMMAD MAHFŪZ AL-TIRMISI

Muḥammad Mahfūz al-Tirmisi lahir dari keluarga elite kyai Jawa pada tanggal 12 Jumadil Ula 1258 H/ 1868 M di desa Tremas, sekitar 11 km dari Pacitan ke utara<sup>12</sup>. Ayahnya, Abdullah, adalah pengasuh periode kedua Pesantren Tremas<sup>13</sup> yang sangat terkenal sejak pertengahan kedua abad ke-19<sup>14</sup>. Di waktu kelahiran anaknya, Abdullah sedang berada di Makkah, sehingga yang pertama kali memperkenalkan nilai-nilai dan praktek keagamaan adalah ibu dan pamannya. Selanjutnya dia belajar kepada ulama Jawa membaca al-Qur'an serta ilmu agama tingkat dasar di Jawa. Kakeknya, KH. Abdul Manan, adalah pendiri Pondok Tremas pada tahun 1830 M. Abdul Mannan, pada masa kecil bernama Bagus Darso, merupakan anak dari Demang Semanten, Pacitan, R. Dipomenggolo, dari silsilah keluarga, termasuk keturunan Raja Brawijaya V<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup>Azyumardi Azra, *Intelektualitas Dunia Melayu* dalam <http://member.lycos.co.uk/rifaiyah>.

<sup>12</sup>Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 137.

<sup>13</sup>Sungguh ironis, pesantren Tremas dikatakan pondok tertua dan cukup terkenal tetapi data-data tentang pondok tersebut, baik tentang sejarah berdirinya maupun tentang perkembangannya jarang ditemukan. Satu karya yang memaparkan profil Pesantren Tremas secara khusus, ditulis oleh Muhammad. Muhammad, *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya* (Pacitan: Pondok Tremas, 1986). Lihat juga misalnya Depag, *Ensiklopedi Islam*, III (Jakarta: Andi Utama, 1993), 927-955; Tim Pustaka-Azet, *Leksikon Islam* (Jakarta: Pustazet Perkasa, 1988); Masdar F. Mas'udi dkk., *Direktori Pesantren* (Jakarta: P3M, 1986), 365.

<sup>14</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 90.

<sup>15</sup> Muhammad, *Mengenal Pondok...*, 15-19.

Mahfūz tergolong anak yang cerdas. Dia mampu menghafal al-Qur'an sebelum dewasa. Pada umur 6 tahun, Mahfūz dibawa ayahnya ke Makkah yaitu pada tahun 1291 H/1874 M. Di sana, ayahnya memperkenalkan beberapa kitab penting. Bagi Mahfūz, Abdullah tidak sekedar seorang ayah dan guru. Mahfūz menyebutnya sebagai *murabbi wa rūhi* (pendidik dan jiwaku). Pada akhir tahun 1890-an, ketika Mahfūz menginjak dewasa, ayahnya membawa kembali ke Jawa dan mengirimkannya kepada seorang 'alim Jawa kenamaan, Kyai Saleh Darat (1820-1903) untuk belajar di pesantrennya di Semarang, Jawa Tengah. Ayahnya meninggal di Makkah pada hari Senin malam Selasa, 29 Sya'ban tahun 1314 H/1896 M, saat setelah mengantar ketiga anaknya, Dimiyati, Dahlan, dan Abdur Razaq, belajar kepada Mahfūz bersamaan hajinya yang ketiga kali<sup>16</sup>. Dia dimakamkan di Ma'la di dekat makam Khadijah.<sup>17</sup>

Mahfūz dan sebagian besar dari delapan saudaranya menjadi ulama penting di Jawa, dan mereka memiliki ketenaran di beberapa bidang yang berbeda. Mahfūz ahli di bidang ilmu hadis (*'ulūm al-ḥadīṣ*), Dimiyati di bidang ilmu waris (*fara'id*), Bakri di bidang ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*), dan Abdur Razaq (w. 1958 M) di bidang tarekat. Yang terakhir adalah seorang mursyid tarekat yang mempunyai ratusan pengikut dari seluruh Jawa<sup>18</sup>.

Mahfūz tidak lama belajar di Jawa karena pada tahun 1880-an, Mahfūz kembali ke Makkah untuk yang kedua kalinya<sup>19</sup> dan menetap di sana sampai meninggalnya<sup>20</sup>. Selain di Makkah, Mahfūz juga melakukan lawatan ilmiah ke Madinah dan juga Mesir. Cara belajar yang biasa disebut *rihlah* ini di dunia Islam sudah mentradisi dan sudah berkembang sejak awal perkembangan agama Islam. Di masa itu penuntut ilmu pengetahuan agama melakukan perjalanan yang

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>17</sup> Abdurrahman, *Intelektual Pesantren*, 138.

<sup>18</sup> Muhammad, *Mengenal Pondok...*, 34.

<sup>19</sup> Hal yang sama pernah dilakukan oleh pendahulunya, al-Nawawi, akan tetapi tidak diketahui apakah alasannya sama dengan al-Nawawi, kegiatannya selalu dimata-matai oleh Belanda.

<sup>20</sup> Kehadiran Mahfūz menambah jumlah komunitas orang Jawa, yang biasa disebut '*ashabul Jawiyyin*'. Seperti penuturan Snouk Hurgronje bahwa terdapat koloni asing di Makkah yang pada umumnya sebagai peziarah dari berbagai penjuru. Kemudian dari yang terhitung sebanyak 8.000 sampai 10.000 orang Melayu, beberapa di antaranya menetap di Makkah dan memberi pengaruh besar pada kehidupan spiritual di tanah air asal mereka. Snouck Hurgronje, "Perjalanan ke Makkah" dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, terj. Soedarsono Soekarno dkk. Jilid V (Jakarta: INIS, 1996), 44; Azyumardi Azra, "Pendahuluan", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, tth.), j. V, 3.

sangat jauh dari satu kota ke kota lain, dari satu tempat ke tempat lain. Mereka memerlukan waktu yang cukup lama untuk menuntut ilmu pengetahuan kepada para ulama pada waktu itu. Hal tersebut telah diceritakan dalam sebuah hadis, "di mana Jabir bin 'Abdullah mencari hadis kepada Abdullah bin Unais yang menempuh perjalanan selama 1 bulan"<sup>21</sup>. Hal yang sama dilakukan oleh para santri Tremas<sup>22</sup>. Pada masa KH. Abdullah telah berdatangan santri dari daerah lain seperti Salatiga, Purworejo, Kediri dan lain-lain. Pada waktu itu jalan Pacitan – Ponorogo maupun Pacitan – Solo belum ada kendaraan, sehingga orang yang ingin memperdalam pengetahuan Islam ke Tremas harus berjalan kaki dengan melewati gunung-gunung dan hutan yang masih lebat<sup>23</sup>. Pentingnya menuntut ilmu, memang telah diisyaratkan oleh Allah SWT, sejak awal turunnya al-Qur'an seperti tergambar dalam kata *iqra'* (Q.S. Al-'Alaq: 1)

Seperti pendahulunya, Syekh Nawawi, Mahfūz menghabiskan sebagian waktunya di kota Makkah. Di sini dia menikahi Muslimah dari Demak, Jawa Tengah, setelah sang istri ini menunaikan ibadah haji pada dekade pertama abad XX. Mahfūz dikarunai tiga anak, tetapi satu-satunya yang masih hidup hanyalah Muhammad. Sedang dua saudara perempuannya meninggal sebelum berumur lima tahun.<sup>24</sup>

Mahfūz meninggal dunia di Makkah pada Sabtu malam menjelang Maghrib, tanggal 1 Rajab 1338 H/1919 M. Jenazahnya dikuburkan di sebuah pemakaman keluarga Sayyid Abu Bakr bin Sayyid Muhammad Syata (w. 1310 H/1892 M), gurunya, di Makkah<sup>25</sup>.

Warisan intelektual Mahfūz, yang sampai ke tangan ahli warisnya hanya tersisa beberapa saja yaitu:

1. *Al-Siqāyah al-Marḍīyyah fi Asmā' Kutub Aṣḥābina al-Syāfi'iyyah*, 3 bagian (kecil)

---

<sup>21</sup>Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1419 H/ 1999 M), 30.

<sup>22</sup>Menurut Dr. Soebardi, sebagaimana dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, tradisi yang berkembang dalam lingkungan pesantren di Jawa ini barangkali merupakan hasil akulturasi kebudayaan antara dorongan orang Jawa untuk mencari hakekat kehidupan dan kebijaksanaan (*wisdom*), dan tradisi Islam di mana berkelana mencari ilmu merupakan ciri utama sistem pendidikan tradisional. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* 24-25 mengutip S. Soebardi, "Santri Religions Elements as Reflected in the Serat Tjentini", dalam *Brijdragen toh de Taal*, Land-en Volkenkude (BKI), C.XXVII, No. 3, 1971, 334.

<sup>23</sup>Muhammad, *Mengenal Pondok...*, 29.

<sup>24</sup> Abdurrahman, *Intelektual Pesantren*, 138

<sup>25</sup> *Ibid.*, 139.

2. *Al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arbaʿīn Ḥadīsan min Aḥādīs Khair al-Bariyyah*, 2 bagian;
3. *Al-Khalāʾah al-Fikriyyah bi Syarḥ al-Minḥah al-Khoiriyyah*, 13 bagian;
4. *Mūhibah Ziy al-Faḍl Hasyiyah Syarḥ Mukhtaṣar Bāfaḍal*, 4 jilid besar;
5. *Kifāyah al-Mustafīd fī mā ʿAlā min Asānīd*, 1 bagian;
6. *Al-Fawāʾid al-Tirmisiyyah fī Asānid al-Qirāʾāt al-Asyʿriyyah*, 1 bagian;
7. *Al-Badr al-Munīr fī Qirāʾah al-Imām Ibn al-Kaṣīr*, 6 bagian;
8. *Tanwīr al-Ṣadr fī Qirāʾah al-Imām Abī Amr*, 8 jilid;
9. *Insyirāḥ al-Fuʾād fī Qirāʾah al-Imām Hamzah*, 13 bagian;
10. *Taʾmīm al-Manāfiʿ fī Qirāʾah al-Imām Nafiʿ*, 16 bagian;
11. *Isʾāf al Maḥāliʿ bi Syarḥ Badr al-Lāmiʿ Naẓm Jamʿ al-Jawāmiʿ*, 2 jilid;
12. *ʿAniyyah al-Ṭalabah bi Syarḥ Nazm al-Ṭayyibah fī al-Qirāʾāt al-ʿAsyʿriyyah*, 1 jilid;
13. *Hāsiyyah Takmilah al-Manḥāj al-Qawīm ila al-Farāʾid*, 1 jilid;
14. *Manḥaj Żawy al-Nazar bi Syarḥ Manẓūmah ʿIlm al-Aṣar*, 1 jilid;
15. *Nail al-Maʾmūl bi Hāsiyyah Gayah al-Wusūl fī ʿIlm al-Uṣūl*, 3 jilid;
16. *Ināyah al-Muftaqīr fī mā Yataʾallaq bi Sayyidīna al-Ḥaḍar*, 2 bagian;
17. *Bugyat al-Aẓkiyāʿ fī al-Baḥṣ ʿan Karāmāt al-Auliyaʿ*, 3 bagian;
18. *Faḥ al-Khabīr bi Syarḥ Miftāḥ al-Sair*, 15 bagian;
19. *Tahayʾah al-Fikr bi Syarḥ Alfīyyah al-Sair*, 14 bagian;
20. *Šulaṣiyyāt al-Bukhārī*, 1 bagian.<sup>26</sup>

Di antara kitab-kitab di atas, yang masih menjadi kajian di Pondok Tremas, Pacitan dan juga di Betengan, Demak adalah *Manḥaj Żawy al-Nazar bi Syarḥ Manẓūmah ʿIlm al-Aṣar*, *Al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arbaʿīn Ḥadīsan min Aḥādīs Khair al-Bariyyah*,<sup>27</sup> dan *Mūhibah Ży al-Faḍl Hasyiyah Syarḥ Mukhtaṣar Bāfaḍal*. Sangat disayangkan jika karya-karyanya tidak mendapat perhatian. Padahal di luar Indonesia, Mahfūz mendapat perlakuan istimewa. Bahkan perlakuan istimewa diwujudkan dengan penghormatan seorang muridnya kepada seorang yang datang dari negeri Mahfūz, Indonesia. Pada tahun 1935, Kyai Ilyas (1911-1970) ketika kembali ke Indonesia melalui India bertemu dengan seorang ulama berpengaruh di Bombay, yaitu Syaikh Saʿdullah al-Maimani. Kyai Ilyas

<sup>26</sup>Lampiran halaman belakang dalam Mahfūz, *al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arbaʿīn Ḥadīsan min Aḥādīs Khair al-Bariyyah* (Demak: Pondok Betengan, tth.); *Ibid.* 142-143; Muhammad, *Mengenal Pondok...*, 32-33.

<sup>27</sup>Kitab tersebut sudah lama tidak dicetak. Penulis ketika berkunjung ke Tremas pada tanggal 9 September 2005, tidak mendapatkan kitab tersebut, juga kitab *Kifāyah al-Mustafīd* yang sangat dibutuhkan sekali.

diperlakukan secara istimewa dengan kesediaan syeikh untuk melayaninya, meski pelayannya banyak. Perlakuan yang sama juga dialami oleh seorang santri Jawa, Zainuddin<sup>28</sup>. Suatu penghormatan yang ditujukan oleh sang murid sebagai bentuk terima kasihnya atas pengetahuan yang diberikan oleh Mahfūz.

### III. KITAB *MANHAJ ŻAWY AL-NAŻAR*

#### A. Latar Belakang Penulisan

Setiap karya yang lahir, tentu tidak terlepas dari dunia yang mengitarinya, dari mulai latar belakang sosial intern (pribadi) sampai pada orang-orang di sekitarnya yang menjadi lawan bicara. Semua itu membentuk pola pikir seseorang yang kemudian secara tidak langsung ikut mewarnai setiap langkah dan tindakan yang ia putuskan.

Kitab ulumul hadis karya Mahfūz al-Tirmisi ini berjudul *Manhaj Żawy al-Nazar; fī Syarḥ Manzumah ‘Ilm al-Aşar*<sup>29</sup>. Kitab ini, sebagaimana tertera dalam judul, merupakan sebuah *syarah* (penjelasan) atas *Manzumah ‘Ilm al-Aşar* karya Abdurrahman al-Suyuti (w. 911 H)<sup>30</sup>. Penyusunan kitab ini memakan waktu 4 bulan 14 hari ketika Mahfūz memasuki usia 70 tahun, 10 tahun sebelum dia dipanggil ke hadirat Ilahi Rabbi. Mahfūz mengerjakan proyek monumental ini secara kontinu dari bulan Dzul Hijjah 1328 H sampai tanggal 14 Rabi’ul Awwal 1329 H pada hari Jumat sore. Kitab dengan ketebalan 302 halaman ini sebagian besar dikerjakan di Makkah pada tahun 1329 H/1911 M. Sebagian dia tulis ketika

---

<sup>28</sup> Abdurrahman Mas’ud, *op. cit.*, 135-136, dikutip dari Aboebakar Atjeh, *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: tp, 1957), 90-91.

<sup>29</sup>Sesungguhnya Mahfūz tidak konsisten dalam penyebutan karya al-Suyuti, ia menyebut ‘*Manzumah*’, ketika memberi nama kitabnya, dan menyebut ‘*Alfiyyah al-Muṣṭalah*’ ketika memberikan pengantar dalam kitabnya. Muḥammad Maḥfūz al-Tirmisi (selanjutnya disebut Mahfūz), *Manhaj Żawy al-Nazar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 3.

<sup>30</sup>Nama lengkapnya adalah Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān bin al-Kamal Abū Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn bin Fakhr ‘Uşman bin Nadir al-Ḥammam al-Khudari al-Suyūfī al-Tulūnī al-Mişri al-Syāfiī. Dia dilahirkan pada malam Ahad bulan Rajab 849 H ba’da Maghrib. Dia hafal al-Qur’an pada usia delapan tahun. Kitab hadis yang berhasil dihafal setelah al-Qur’an adalah *al-Umdah*, dalam bidang Uşul *al-Minhaj* dan dalam bidang bahasa dia menghafal *Alfiyyah Ibn Malik*. Sejak usia 40 tahun sampai wafat, hampir selama 22 tahun, dia mengasingkan diri dan berkonsentrasi untuk menulis. Karya-karyuannya antara lain; *al-Durr al-Mansūr fī Tafşir bi al-Ma’sūr*, *al-Asybah wa al-Nazā’ir*, *Ḥām al-Hawāmi*’ *Syarh Jam’ al-Jawāmi*’, *Jam’ al-Jawāmi*, *Ṭabaqāt al-Huffāz*, *al-Muna fī al-Kuna*, *Alfiyyah fī ‘Ilm al-Aşar*, *Tadrīb al-Rāwi*, dan lain sebagainya. A.J. Wensinck, dkk. (ed.), *E.J. Brill First Encyclopedia of Islam* vol. VII (Leiden: E.J. Brill, 1987), 573-575.

ada di Mina dan Arafah, sebagaimana dia nyatakan sendiri, pada saat wukuf dan melempar jumrah.<sup>31</sup>

Ada beberapa faktor yang memicu seorang penulis dalam menyusun sebuah karya tulisnya. Sebagaimana juga terjadi dalam penulisan dalam bidang ulumul hadis. Sebagian ada yang menyusun kitabnya hanya untuk meresume karya ulumul hadis sebelumnya yang dinilai masih global dan belum didiferensiasi antar cabang, sehingga untuk memahaminya diperlukan waktu yang relatif lama, seperti Kitab *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ* karya Ibnu al-Ṣalāḥ<sup>32</sup>. Kitab tersebut juga menjadi induk dari karya ulama-ulama setelahnya, seperti al-Nawawi<sup>33</sup> dengan kitabnya *Irsyād Ṭullāb al-Ḥaqā'iq ila Ma'rifah Sunan Khair al-Khalā'iq*. Juga ada yang merupakan ringkasan karya sebelumnya yaitu *al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma'rifah al-Sunan al-Basyīr al-Nazīr* karya al-Nawawi. Kitab ini lebih terkenal daripada *al-Irsyād*. Atau karena ketidakpuasan dengan karya sebelumnya, seperti *Alfiyyah al-Suyuti* yang menegaskan bahwa *Alfiyyah* disusun melebihi *Alfiyyah al-'Iraqy* dalam segi akomodasi pendapat (*al-jam'u*), dan permajasan (*al-ijaz*)

Dorongan permintaan masyarakat untuk menulis sebuah kitab ulumul hadis juga menjadi salah satu faktor bagi penulis yang berkompeten untuk menulis karya studi hadis, misalnya, Nuruddin 'Itr dengan *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, atau karya orang Indonesia *'Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* karya Mahmud Yunus (1899-1983 M)

---

<sup>31</sup>Mahfūz, *Manhaj...*, 3.

<sup>32</sup>Nama lengkapnya Taqiyy al-Dīn Abū 'Amr 'Uṣmān ibn Mufti Ṣalāḥ al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Uṣmān ibn Mūsā al-Kurdi al-Syarazuri al-Musili al-Syafi'i. Dia dilahirkan pada tahun 577 H di daerah Syahrazur. Pertama kali, dia mendapat bimbingan dari ayahnya sendiri semasa di desanya, dan ketika di Musil dia juga belajar kepada ulama daerah tersebut. Kemudian melanjutkan ke Bagdad, Hamzan, Naysabur, dan di madrasah al-Salahiyyah di Bayt al-Maqdis, Palestina. Lalu terakhir di madrasah al-Rawahiyyah, Damaskus, dan diangkat menjadi mufti di sana. Dia dikenal banyak menguasai ilmu-ilmu agama seperti tafsir, hadis, fiqh, dan lugah. Lih. Abu 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uṣmān al-Ḍahabī (selanjutnya disebut al-Ḍahabī), *Taẓkirah al-Ḥuffāz*, jilid IV (ttp.: Dar 'Iḥyā' al-Turās al-'Arābi,t.th),1430-1433 ; Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭi, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414/1994), 503.

<sup>33</sup>Nama lengkapnya Muḥyi al-Dīn Abū Zakariya Yaḥya ibn Syarf ibn Murri al-Hizami al-Nawawi. Dia lahir di Nawa, Damaskus, pada bulan Muharram tahun 631 H. Dia pertama kali belajar al-Qur'an dari ayahnya dan sampai mampu menghafalnya sebelum usia *hilm*; sepuluh tahun. *Rihlah* ilmiahnya dimulai pada usia 19 tahun, ketika ayahnya mengirimnya ke madrasah al-Rawahiyyah. Dia juga pernah belajar di Madinah selama satu setengah bulan. Dia dikenal menguasai dalam beberapa bidang keilmuan, khususnya hadis, ushul Fiqih, ushuluddin, dan lugah. Dia meninggal pada tahun 676 H. Al-Ḍahabi, 1470-1474.

Adapun *Manhaj Żawy al-Nazar; fī Syarh Manżumah ‘Ilm al-Asar* ditulis karena Mahfūz ingin mengingatkan (*tazkiratan*) dirinya dan juga bagi lainnya<sup>34</sup>. Sebuah niat yang sederhana, akan tetapi ada suatu nilai emas dari kerjanya, yaitu ingin menumbuhkan kembali *dirayah* hadis yang telah lama tidak mendapat perhatian. Hal yang sama dirasakan oleh Ash Shiddieqy, dengan kurangnya minat pelajar terhadap studi ulumul hadis<sup>35</sup>.

## B. Metode dan Sistematika Penyusunan Kitab

Kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method* dan dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan *ṭarīqah* dan *manhaj*<sup>36</sup>. Sedangkan dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai cara teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud atau cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan sesuatu yang ditentukan<sup>37</sup>.

Kitab *Manhaj Żawy al-Nazar* karya Mahfūz al-Tirmisi ini dicetak oleh Penerbit Dar al-Fikr, Beirut, cetakan keempat pada tahun 1981 M atau 1401 M dalam bentuk besar<sup>38</sup>. Kitab ini terdiri dari 302 halaman. Kitab ini merupakan syarah dari *Alfiyyah* karya al-Suyuti. Menurut informasi *muqaddimah* kitab *Manhaj Żawy al-Nazar* tersebut, kitab ini disusun berdasarkan pengajaran *Alfiyyah* melalui dua jalur guru Mahfūz yaitu Abu Bakr Bin Muhammad Syata’ al-Makki dan Muhammad Amin bin Ahmad al-Madani. Mereka adalah Abū Bakr bin Muḥammad Syata’ al-Makki, Aḥmad bin Zainī Dahlān, ‘Uṣmān bin Ḥasan al-Dimyati, ‘Abdullah bin Hajjāri al-Sarqāwi, al-Syams Muhammad bin Sālīm al-Hafni. Kemudian jalur lain, Muhammad Amin bin Ahmad al-Madani, ‘Abdul Ḥamīd al-Syarwāni, Ibrahim al-Baijūri ‘Abdullah bin Hijjāzi Al-Syarqāwi<sup>39</sup>, al-Syams Muhammad bin Sālīm al-Hifni<sup>40</sup>, Muhammad bin Muhammad al-Badīri,

<sup>34</sup>Mahfūz, *Manhaj..*, 3.

<sup>35</sup>M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), 15.

<sup>36</sup>Nashruddin Baidan, *Methodologi Penafsiran Al Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 2.

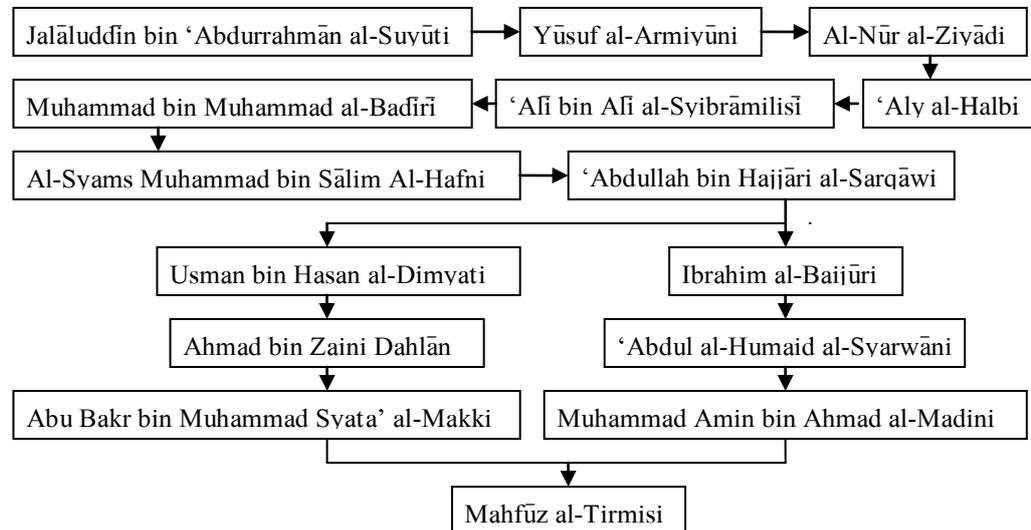
<sup>37</sup>Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), 580-581.

<sup>38</sup>*Manhaj Żawy al-Nazar* dalam cetakan kecil seperti yang diproduksi oleh Penerbit al-Haramain, Jeddah.

<sup>39</sup>Dia adalah Syaikh al-Islam dan Syaikh al-Azhar sejak 1207 H/1794 M. Dia juga mempunyai murid Melayu-Indonesia, di antaranya Dawud al-Fatani. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Bandung: Mizan, 1999), 256.

<sup>40</sup>Dia adalah Syaikh al-Azhar pada 1173-1181 H/1758-1767 M. *Ibid.*, 154.

‘Ali bin ‘Alī al-Sibrāmilisi, ‘Ali al-Halbi, al-Nūr al-Ziyādi, Yūsuf al-Armiyūni, al Suyuti.<sup>41</sup> Skema transmisi tersebut tergambar sebagai berikut:



<sup>41</sup> *Ibid.*

Sebagai kitab syarah, Mahfūz dalam penjelasannya merujuk pada dua kitab yaitu *Muqaddimah Ibnu al-Ṣalāh* dan *Tadrīb al-Rāwi* karya al-Suyuti. Dalam sistematika penyusunannya mengikuti kitab yang disyarahi. Adapun rincian *Alfiyyah* versi Mahfūz adalah sebagai berikut:

No	Nama Bab	Jml Bait	Hlm
01	Muqaddimah Musyarrih	-	3
02	Muqaddimah Alfiyyah	5	4
03	Ḥadd al-Ḥadīṣ wa Aqsāmuh	8	6
04	Al-Ṣaḥīḥ	27	9
05	Mas'alah	32	17
06	Khātimah	2	29
07	Al-Ḥasan	23	31
08	Mas'alah	11	37
09	Al-Da'if	7	40
10	Al-Musnad	1	42
11	Al-Marfu'	13	43
12	Al-Mauṣūl wa al-Mu'qaṭi' wa al-Mu'ḍal	4	47
13	Al-Mursal	16	49
14	Al-Mu'allaq	5	55
15	Al-Mu'an'an	5	57
16	Al-Tadlīs	13	58
17	Al-Irsāl al-Khofi wa al-Mazīd fī Muttaṣil al-Asānīd	5	62
18	Al-Syaḥ wa al-Maḥfuz	2	63
19	Al-Munkar wa al-Ma'rūf	2	64
20	Al-Matrūk	2	65
21	Al-Ifrad	4	65
22	Al-Garīb wa al-'Azīz wa al-Masyhūr wa al-Mustafīd wa al-Mutaḥatir	16	67
23	Al-I'tibār wa al-Mutabi'āt wa al-Syawāhid	4	72
24	Ziyādāt al-Ṣiqāt	8	73
25	Al-Mu'all	28	75
26	Al-Muḍṭarib	5	81
27	Al-Maqlūb	4	83
28	Al-Mudraj	7	85
29	Al-Mauḍū'	22	88
30	Al-Khātimah	8	96

31	Man tuqbal ruwātuh wa man turadd ruwātuh	47	97
32	Marātib al-Ta'dīl wa al-Tajrīh	17	111
33	Taḥammul al-Ḥadīṣ	6	115
34	Aqsām al-Taḥammul	81	117
35	Kitābah al-Ḥadīṣ wa al-Ḍabṭuh	54	142
36	Ṣifah Riwayah al-Ḥadīṣ	58	156
37	Ādāb al-Muḥaddis	31	172
38	Mas'alah	10	182
39	Ādāb Ṭālib al-Ḥadīṣ	24	185
40	Al-'Āli wa al-Nāzil	11	196
41	Al-Musalsal	5	200
42	Garīb Alfāz al-Ḥadīṣ	4	202
43	Al-Muṣaḥḥaf wa al-Muḥarraf	8	203
44	Al-Nāsikh wa al-Mansukh	4	206
45	Mukhtalif al-Ḥadīṣ	10	208
46	Asbāb al-Ḥadīṣ	4	211
47	Tawārīkh al-Mutūn	4	212
48	Ma'rifah al-Ṣaḥābah	45	214
49	Ma'rifah al-Tābi'īn wa Atbā'ihim	13	228
50	Riwayah al-Akābir 'an al-Aṣāgīr wa al-Ṣaḥābah 'an al-Tābi'īn	4	232
51	Riwayah al-Ṣaḥābah 'an al-Tābi'īn 'an al-Ṣaḥābah	3	234
52	Riwayah al-Aqrān	10	234
53	Al-Ikhwah wa al-Akhawāt	5	237
54	Riwayah al-Ābā' 'an al-Abnā' wa 'aksuh	8	238
55	Al-Sābiq wa al-Lāhiq	5	241
56	Man Rawa 'an Syaikh ṣumma ruwiya 'anhu bi Wāsiṭah	2	242
57	Al-Wuḥḍān	5	243
58	Man lam Yarwi illa Ḥadīṣan Wāḥidan	3	244
59	Man lam Yarwi illa 'an Wāḥid	3	245
60	Man Usnida min al-Ṣaḥābah al-Dīn mātū fī Ḥayātih 'alaihi al-Ṣalāh wa al-Salām	2	246
61	Man ḥukir bi Nu'ūt Muta'addidah	3	246
62	Afrād al-'Alam	4	247

63	Al-Asmā' wa al-Kuna	6	249
64	Anwā' 'Asyrah min al-Asmā' wa al-Kuna Mazīdah 'ala Ibn al-Ṣalāh wa al-Alfiyyah	17	252
65	Al-Alqāb	4	256
66	Al-Mu'talif wa al-Mukhtalif	103	258
67	Al-Muttafiq wa al-Muftariq	20	276
68	Al-Mutasyābih	7	280
69	Al-Musytabih al-Maqlūb	2	282
70	Man Nusiba ila Gair Abīh	3	282
71	Al-Mansubūn ila Khilāf al-Zāhir	2	283
72	Al-Mubhamāt	2	284
73	Ma'rifah al-Ṣiqah wa al-Du'afa'	8	285
74	Ma'rifah man Khalaf min al-Ṣiqāt	3	287
75	Tabaqāt al-Ruwāh	3	288
76	Auṭān al-Ruwāh wa Buldānuhum	7	289
77	Al-Mawāli	2	291
78	Al-Tārīkh	34	292
79	Kalimah al-Syārikh	-	301
<b>Jumlah bait</b>		1005	

Memperhatikan tabel di atas, setelah dikurangi dengan *muqaddimah* (termasuk *ḥadd al-ḥadīṣ wa aqsāmuh*) (hlm.6), *mas'alah I* (hlm. 19), *khaṭimah I* (hlm. 29), *mas'alah II* (hlm. 37), dan *khaṭimah II* (96), diperoleh informasi bahwa al-Suyuti dalam *Alfiyyah*-nya membagi menjadi 70 pasal<sup>42</sup>. Dari 70 pasal tersebut, oleh Mahfūz diuraikan menjadi 81 bab (*nau'*). Rincian cabang-cabang yang diuraikan oleh Mahfūz adalah sebagai berikut:

No	Nau'	Hlm
01	Al-Ṣaḥīḥ	9
02	Al-Ḥasan	30
03	Al-Ḍa'if	40
04	Al-Musnad	42
05	Al-Marfū'	43
06	Al-Mauqūf	43
07	Al-Mauṣūl	47

<sup>42</sup>Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Tadrīb al-Rāwī fi Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth).

08	Al-Munqaṭi'	47
09	Al-Mu'ḍal	47
10	Al-Mursal	49
11	Al-Mu'allaq	10
12	Al-Mu'an'an	57
13	Al-Tadlīs	58
14	Al-Irsāl al-Khafi	62
15	Al-Mazīd fī Muttāṣil al-Isnād	62
16	Al-Syād	63
17	Al-Mahfūz	63
18	Al-Munkar	64
19	Al-Ma'rūf	64
20	Al-Matrūk	65
21	Al-Ifrād	65
22	Al-Garīb	67
23	Al-'Azīz	67
24	Al-Masyhūr	67
25	Al-Mustafīd	67
26	Al-Mutawatir	67
27	Al-I'tibār	72
28	Al-Mutābi'āt	72
29	Al-Syawāhid	72
30	Ziyādāt al-Ṣiqāt	73
31	Al-Mu'all	75
32	Al-Muḍṭarrib	81
33	Al-Maqlūb	83
34	Al-Mudraj	85
35	Al_Mauḍū'	88
36	Man Tuqbal Riwayatuh wa Man Turadd Riwayatuh	97
37	Tahammul al-Ḥadīṣ	115
38	Kitābah al-Ḥadīṣ	142
39	Ṣifat Riwayāh al-Ḥadīṣ	156
40	Ādāb al-Muḥaddiṣ	172
41	Ādāb Ṭālib al-Ḥadīṣ	185
42	Al-'Āli wa al-Nāzil	196

43	Al-Musalsal	200
45	Garīb Alfāz al-Ḥadīṣ	202
46	Al-Muṣaḥḥaf	203
47	Al-Muḥarrar	203
48	Al-Nāsikh wa al-Mansūkh	206
49	Mukhtalif al-Ḥadīṣ	208
50	Asbāb al-Ḥadīṣ	211
51	Ma'rifah al-Ṣaḥābah	214
52	Ma'rifah al-Ṭabi'īn wa Atbā'ihim	226
53	Riwāyah al-Akābir 'an Al-Aṣḡir wa al-Ṣaḥābah 'an al-Ṭabi'īn	232
54	Riwāyah al-Ṣaḥābah 'an al-Ṭabi'īn 'an al-Ṣaḥābah	234
55	Riwāyah Al-Aqrān	234
56	Al-Ikhwah wa al-Akhawat	237
57	Riwāyah al-Ābā' 'an al-Abnā'	238
58	Riwāyah al-Abnā' 'an al-Ābā'	238
59	Al-Sābiq wa al-Lāhiq	241
60	Man Rawa 'an Syaikh summa Rawa 'anhu bi Wāsiṭah	242
61	Al-Wuhdān	243
62	Man Lam Yarwi illa Ḥadīṣan Wāḥidan	344
63	Man Lam Yarwi illa 'an Wāḥid	345
64	Man Usnid 'an al-Ṣaḥābah	246
65	Man Żukir bi Nu'ut Muta'addidah	246
66	Afrād al-'Alam	247
67	Al-Asmā' wa al-Kunna	249
68	Al-Alqāb	256
69	Al-Mu'talif wa al-Mukhtalif	257
70	Al-Muttafiq wa al-Muftariq	276
71	Al-Mutasyābih	280
72	Al-Musytabih al-Maqlūb	282
73	Man Nusib ila Gair Abīh	282
74	Al-Manṣūbūn ila Khilāf al-Zāhir	283
75	Al-Mubhamāt	284
76	Ma'rifāt al-Ṣiqāt wa al-Du'afa	285
77	Ma'rifah man Khalaf min al-Ṣiqāt	287
78	Tabaqāt al-Ruwāh	288

79	Auṭān al-Ruwāh wa Buldānuhum	289
80	Al-Mawāli	291
81	Al-Tārīkh	292

Setelah melihat dua tabel di atas, terlihat manhaj yang digunakan oleh Mahfūz tidak jauh berbeda dengan kitab yang disyarahi. Sedangkan Alfiyyah juga tidak terlepas dari manhaj kitab sebelumnya, Muqaddimah Ibn al-Ṣalāh, yakni langsung membahas persoalan utama yang ada dalam diskursus ilmu hadis dan tujuan dari pengetahuan ulumul hadis, yaitu mendapatkan pengetahuan kualitas hadis<sup>43</sup>. Karena itu, tiga bab awal langsung membahas pembagian hadis berdasarkan kualitasnya; ṣahīḥ, ḥasan, dan ḍaʿīf, sedangkan bab selanjutnya bersifat mengikuti kaidah yang digariskan pada persoalan utama tadi.

Penguraian Mahfūz tersebut di atas sudah sewajarnya harus dilakukan sebagai pensyarah. Hal demikian karena tugas pensyarah adalah mengurai dengan memisahkan dan mengklasifikasi<sup>44</sup>. Maka dalam kegiatan ini ada aktifitas penerjemahan terhadap teks-teks al-Suyuti, di mana salah satu persyaratan penerjemahan adalah harus sesuai dengan bahasa sumber dan ciri khas bahasa penerima<sup>45</sup>. Hal ini mengindikasikan bahwa suatu syarah harus mencerminkan materi yang disyarahi. Karena itu, penguasaan materi yang disyarahi menjadi penting bagi musyarriḥ. Untuk itu tidak berlebihan jika dikatakan seorang musyarriḥ ideal adalah seorang yang ilmunya sepadan dengan pengarang yang bukunya disyarahi. Dengan demikian, Mahfūz, sepertinya, tidak ingin terlepas sama sekali dari dua sumber utama di atas. Terbukti klasifikasi yang dibuat oleh Mahfūz di atas sama sekali tidak terlepas dari Tadrīb al-Rāwī.

Mahfūz, sebelum masuk pada pensyarahan, memberikan muqaddimah (pendahuluan) tentang hal-hal yang dianggap perlu bagi pembaca syarahnya. Muqaddimah tersebut berisi kata pengantar dan penjelasan secara umum tentang penamaan kitab dan sumber referensi dalam pengambilan keterangan, serta uraian rentetan transmisi sanad Mahfūz dalam pengajaran Alfiyyah.

<sup>43</sup>Muhammad Dede Rudliyana, *Perkembangan...*, 65.

<sup>44</sup>Kata *syarḥ* bermakna *al-kasfu* yaitu terbuka sehingga terbongkar makna kata tersebut (*kullu ma futiḥa min al-jawāhir*). Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukrim bin Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1412 H/ 1992 M), 497. Arti ini sama dengan kata *tarjamah* diartikan dengan penyampaian makna (*tablīg al-fāzih*).

<sup>45</sup>Muhammad ʿAbd al-ʿAḍīm al-Zarqāni, *Manāhil al-ʿUrfān fi ʿUlūm al-Qurʿān*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 133.

Mahfūz dalam mensyarahi menempuh sistematika tartib al-kitabi<sup>46</sup> yaitu menjelaskan per-kalimat, tergantung kebutuhan dalam penjelasan<sup>47</sup>. Kadangkali syarahnya sendiri perlu dijelaskan lagi dalam suatu catatan (foot note). Seperti yang terlihat dalam bab “Anwa’ ‘Asyrah min al-Asma’ wa al-Kunna”, ketika menjelaskan ketidakbolehan memakai julukan (kuniyah) “Abu al-Qasim”<sup>48</sup>. Nampaknya keharusan memberikan foot note, karena Mahfūz tidak ingin penjelasan dari sumber yang dia rujuk terpotong.

Secara metodis sebelum memasuki pembahasan setiap bab, Mahfūz pada setiap awal bab selalu memberikan klasifikasinya, yang dia sebut dengan ‘nau’, seperti yang terlihat dalam tabel di atas. Klasifikasi tersebut, seperti kesimpulan peneliti di atas, sama persis dengan Tadrīb al-Rāwī. Seperti terlihat pada bab ‘al-Maqtū’, dalam pensyarahannya, dia menguraikan bab tersendiri yaitu ‘al-Mauqūf’<sup>49</sup>, di mana al-Suyuti tidak menjadikannya bab khusus. Sedangkan dalam Tadrīb al-Rāwī, al-Suyuti memberikan bab khusus<sup>50</sup>.

Langkah awal pensyarahan, karena sebagai akibat pensyarahan per-kata, Mahfūz sering kali menjelaskan kedudukan kata-kata tersebut menurut ilmu nahwu, baik dari segi makna mufradat maupun gramatika bahasanya atau persamaan katanya, seperti dari segi makna mufradat sahīh, dia mengambil akar kata ‘saḥīḥ’ terlebih dahulu. ‘Al-ṣaḥīḥ’ berwazan ‘fa’il’ yang artinya ‘fā’il’ yaitu murni, sehat. Makna sebenarnya adalah berkaitan dengan keadaan badan. Penggunaan kata tersebut dalam hal ini adalah sebagai majaz atau isti’arah tab’iyyah<sup>51</sup>. Atau dari segi gramatika bahasa terlihat dalam menjelaskan kedudukan kata ‘al-aṣar’, Mahfūz menjelaskan bahwa kata tersebut aṭaf kepada kata ‘ibn Syihab’ yaitu tafsirnya al-Imam Abu Bakr Muhammad bin Muslim bin al-Syihab al-Zuhri.<sup>52</sup> Atau dari segi persamaan kata, seperti yang terlihat dalam kata ‘wa da’, Mahfūz memaknai dengan ‘utruk’<sup>53</sup>.

<sup>46</sup>Istilah *tartib al-kitabi* di sini mengacu pada istilah *tartib al-mushafi* dalam term ilmu tafsir. Penulis memakai kata ini karena tidak menemukan referensi yang membahas sistematika dalam pensyarahan suatu kitab.

<sup>47</sup>Bandingkan dengan syarah Alfiyyah yang ditulis oleh Ahmad Muhammad Syakir, *Alfiyyah al-Suyuti fi ‘Ilm al-Hadis*.

<sup>48</sup> Mahfūz, *Manhaj..*, 252.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>50</sup> Al-Suyuti, *Tadrīb al-Rāwī*, 95.

<sup>51</sup> Mahfūz, *Manhaj..*, 9. Bandingkan dengan al-Suyuti, *Tadrīb al-Rāwī...*, juz I, 27.

<sup>52</sup> Mahfūz, *Manhaj..*, 17.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 176.

Kemudian langkah kedua, al-bayan yaitu deskripsi yang komprehensif terhadap kalimat-kalimat dalam bait tersebut, sehingga mendapatkan kejelasan tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya secara utuh lebih memberikan pemahaman yang luas. Mahfūz, selain menjelaskan dengan dua kitab yang tersebut di atas, juga kadang kali memberikan penjelasan dari kitab lain, seperti pengambilannya dari kitab Mukhtaṣar al-Muzni karya al-Syafi'i dalam bab 'al-Mursal'.<sup>54</sup>

Mahfūz menutup kitab ini dengan penjelasan tentang proses pensyarah, baik mengenai tempat maupun waktunya. Dia juga sekaligus memberikan ijazah kepada siapa saja yang punya kemauan untuk bergelut dalam bidang ilmu ini. Dia juga memberikan catatan khusus yang dia sebut "tanbīh" bahwa dia telah jelas-jelas memberikan tambahan terhadap karya al-Suyuti dengan alasan yang telah disebutkan di atas. Dia juga memberikan pembedaan dalam tulisan antara tambahan al-Suyuti terhadap Alfiyyah al-'Iraqi dengan tinta merah. Hanya saja dalam cetakan yang sedang diteliti, tidak menggunakan tinta merah, sehingga menyulitkan bagi peneliti untuk membedakannya.

### C. Penambahan atas *Alfiyyah al-Suyuti*

Merujuk pada perkataannya bahwa dia telah melakukan penambahan atas *Alfiyyah al-Suyuti*, maka untuk melakukan penelitian di mana tepatnya dia melakukan penambahan dibutuhkan sumber aslinya. Akan tetapi penulis tidak mendapatkan kitab *Alfiyyah al-Suyuti*, penulis hanya menemukan kitab syarah *Alfiyyah* lain, yang saya kira cukup untuk menjadi pembanding. Kitab tersebut adalah *Alfiyyah al-Suyūṭi fī 'Ilm al-Ḥadīṣ* karya Ahmad Muhammad Syakir. Sistematika kitab tersebut adalah sebagai berikut:

No	Nama Bab	Jml Bait	Hlm
01	Muqaddimah Alfiyyah	5	3
02	Ḥadd al-Ḥadīṣ wa Aqsāmuh	8	3
03	Al-Ṣaḥīḥ	27	4
04	Mas'alah	32	7
05	Khātimah	2	10
06	Al-Ḥasan	23	10
07	Mas'alah	14	11
08	Al-Ḍa'īf	7	12

<sup>54</sup> *Ibid.*, 51.

09	Al-Musnad	1	13
10	Al-Marfu'	14	13
11	Al-Mauṣūl wa al-Mu'qaṭi' wa al-Mu'ḍal	4	15
12	Al-Mursal	16	15
13	Al-Mu'allaq	5	17
14	Al-Mu'an'an	5	18
15	Al-Tadlīs	13	19
16	Al-Irsāl al-Khofi wa al-Mazīd fī Muttaṣil al-Asānīd	5	21
17	Al-Syāḍ wa al-Mahfuz	2	22
18	Al-Munkar wa al-Ma'rūf	2	23
19	Al-Matrūk	2	23
20	Al-Ifrad	4	23
21	Al-Garīb wa al-'Azīz wa al-Masyhūr wa al-Mustafīd wa al-Mutawātir	16	24
22	Al-I'tibār wa al-Mutabi'āt wa al-Syawāhid	4	27
23	Ziyādāt al-Šiqāt	8	28
24	Al-Mu'all	14	30
25	Al-Muḍṭarib	5	35
26	Al-Maqlub	4	36
27	Al-Mudraj	7	38
28	Al-Mauḍu'	22	41
29	Al-Khātimah	8	48
30	Man tuqbal ruwātuh wa man turadd ruwātuh	47	49
31	Marātib al-Ta'dīl wa al-Tajrīh	17	58
32	Taḥammul al-Ḥadīṣ	6	58
33	Aqsām al-Taḥammul	81	60
34	Kitābah al-Ḥadīṣ wa al-Dabṭuh	54	72
35	Šifah Riwayah al-Ḥadīṣ	58	80
36	Ādāb al-Muḥaddis	31	89
37	Mas'alah	10	91
38	Ādāb Ṭālib al-Ḥadīṣ	13	93
39	Al-'Alī wa al-Nāzil	11	95
40	Al-Musalsal	5	99
41	Garīb Alfāz al-Ḥadīṣ	4	100
42	Al-Muṣaḥḥaf wa al-Muḥarraf	8	101

43	Al-Nāsikh wa al-Mansukh	4	102
44	Mukhtalif al-Ḥadīṣ	11	103
45	Asbāb al-Ḥadīṣ	4	105
46	Ma'rifah al-Ṣaḥābah	50	107
47	Ma'rifah al-Ṭabi'īn wa Atbā'ihim	13	115
48	Riwāyah al-Akābir 'an al-Aṣḡir wa al-Ṣaḥābah 'an al-Ṭabi'īn	4	117
49	Riwāyah al-Ṣaḥābah 'an al-Ṭabi'īn 'an al-Ṣaḥābah	3	118
50	Riwāyah al-Aqrān	10	118
51	Al-Ikhwah wa al-Akhawāt	5	120
52	Riwāyah al-Ābā' 'an al-Abnā' wa 'aksuh	8	121
53	Al-Sābiq wa al-Lāhiq	5	123
54	Man Rawa 'an Syaikh ṣumma ruwiya 'anhu bi Wāsiṭah	2	124
55	Al-Wuḥḍān	5	124
56	Man lam Yarwi illa Ḥadīṣan Wāḥidan	3	125
57	Man lam Yarwi illa 'an Wāḥid	3	126
58	Man Usnida min al-Ṣaḥābah al-Dīn matū fi Ḥayātih Salla 'alaihi wa Sallam	2	126
59	Man ḡukir bi Nu'ūt Muta'addidah	3	126
60	Afrād al-'Alam	4	127
61	Al-Asmā' wa al-Kunna	6	128
62	Anwā' 'Asyrah min al-Asmā' wa al-Kunna Mazīdah 'ala Ibn al-Ṣalāh wa al-Alfiyyah	16	129
63	Al-Alqāb	4	130
64	Al-Mu'talif wa al-Mukhtalif	103	131
65	Al-Muttafiq wa al-Muftariq	20	137
66	Al-Mutasyābih	7	139
67	Al-Musytabih al-Maqlūb	2	140
68	Man Nusiba ila Gair Abīh	3	140
69	Al-Mansubūn ila Khilāf al-Zāhir	2	140
70	Al-Mubhamāt	2	141
71	Ma'rifah al-Ṣiqah wa al-Ḍu'afa'	8	141
72	Ma'rifah man Khalaṭ min al-Ṣiqāt	3	142
73	Ṭabaqāt al-Ruwāh	3	142

74	Auṭan al-Ruwāh wa Buldānuhum	7	142
75	Al-Mawāli	2	143
76	Al-Tārīkh	34	143
<b>Jumlah bait</b>		985	

Setelah mencermati dari dua tabel di atas dengan memperbandingkan keduanya, peneliti menemukan bahwa di samping terdapat teks tambahan juga ditemukan adanya kekurangan dalam teks Mahfūz. Rinciannya adalah sebagai berikut:

No	Nama Bab	<i>Manhaj Zawy al-Nazar</i>	
		Tambah	Kurang
01	Mas'alah II		3 bait
02	Al-Marfū'		1 bait
03	Al-Mu'all	14 bait	
04	Ādāb Ṭālib al-Ḥadīs	1 bait	
05	Mukhtalif al-Ḥadīs		1 bait
06	Asbāb al-Ḥadīs	4 bait	
07	Ma'rifah al-Ṣaḥābah		5 bait
08	Anwā' 'Asyrah	1 bait	
<b>Jumlah</b>		20 bait	10 bait

Dengan demikian, sebenarnya alasan Mahfūz dalam memberikan tambahan dalam *Alfiyyah al-Suyuti* seperti tersebut di atas, kurang tepat. Karena dalam teks lain ditemukan jumlah bait *Alfiyyah* hanya 985 bait. Sedangkan dalam versi Mahfūz juga ada kekurangan sebanyak 5 bait. Maka sebenarnya jikalau tanpa tambahan, versi Mahfūz pun sejumlah tambahan 985; dengan asumsi teks yang dia terima, sebanyak 980 bait, ditambah dengan 5 bait dari versi Syakir. Oleh karena itu, bisa disimpulkan bahwa sebenarnya penyebutan *Alfiyyah* bukan berarti jumlah bait adalah seribu, tetapi lebih menunjukkan kuantitas kurang lebih seribu. Hal yang sama terjadi dalam *Alfiyyah Ibn Malik*.

## V. Kesimpulan

Manhaj yang dipakai oleh Mahfūz al-Tirmisi dalam mensyarahi kitab *Alfiyyah* mengikuti kitab yang disyarahinya, yaitu pembahasan langsung pada pokok persoalan di dalam diskursus ilmu hadis dan tujuan dari pengetahuan ulumul hadis, yaitu mendapatkan pengetahuan tentang kualitas hadis. Karena itu, tiga bab awal yang diketengahkan langsung membahas pembagian hadis ditinjau

dari segi kualitasnya; *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍaʿīf*. Sedangkan bab-bab selanjutnya hanyalah mengikuti kaidah yang digariskan dalam persoalan utama tadi. Pensyarahan yang dilakukan oleh Maḥfūz pun hampir kesemuanya diambil dari pikiran-pikiran ulama sebelumnya dan sulit ditemukan pemikiran Maḥfūz sendiri. Jadi bisa dikatakan, Maḥfūz tidak melakukan suatu hal yang baru dalam bidang ulumul hadis. Dia hanya sebagai penyampai (*transmisitor*) saja. Dengan demikian bisa dikatakan kitab *Manhaj Żawy al-Nazar* merupakan kitab dokumentasi dari pendapat-pendapat ulama sebelumnya. Akan tetapi Maḥfūz telah melakukan pekerjaan yang besar dalam bidang hadis dengan mengaplikasikan ilmunya melalui kitab *Al-Minḥah al-Khairiyyah fī Arbaʿin Ḥadiṣan min Aḥādīṣ Khair al-Bariyyah*. Karena karya inilah, Maḥfuz bisa dikatakan telah menghidupkan kembali sunnah Nabi.

Tambahan yang diberikan oleh Maḥfūz al-Tirmisi terhadap *Alfiyyah* sebanyak dua puluh bait adalah asli karya tulisan Maḥfūz sendiri yang didasarkan pada sumber-sumber kitab ulumul hadis yaitu *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, *Alfiyyah al-ʿIrāqī* dan *Tadrīb al-Rāwī* yang kemudian dibuat dalam bentuk *nazam*. Alasan Maḥfūz memberikan tambahan adalah karena teks *Alfiyyah* yang dia terima hanya sejumlah 980 bait, padahal al-Suyuti jelas-jelas mengatakan 'seribu'. Kemungkinan ada teks yang hilang, demikian asumsi Maḥfūz. Karenanya dia perlu menambahkan 20 bait. Akan tetapi hasil dari penelitian penulis ditemukan bahwa bait yang ada dalam kitab *Manhaj Żawy al-Nazar* sejumlah 1005 bait. Dengan demikian ada ketidaksesuaian dengan perkataannya sendiri. Bahkan sebenarnya dalam versi Maḥfūz tersebut, ditemukan ada kekurangan sejumlah lima bait. Sehingga sebenarnya alasan penambahan disebabkan karena jumlah bait tidak sampai seribu kurang bisa diterima.

## Book Review :

---

### SYAHRUR DAN STRUKTUR LINGUISTIKNYA

Oleh. Mustofa.\*

Judul Buku : Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur.  
Penulis : Ahmad Zaki Mubarak.  
Editor : Muhammad Yusuf & M. Alfatih Suryadilaga.  
Volume : 340 halaman.  
Penerbit : eLSAQ Press, Yogyakarta.  
Cet : Cetakan I, Januari 2007.

Tak terbantahkan, Syahrur sampai detik ini masih saja menjadi "primadona" bagi kalangan sarjana Indonesia khususnya dalam soal penafsiran al-Qur'an. Mengapa demikian, karena sang "strukturalis" ini selalu saja hadir dalam tampilan ide-ide cemerlangnya terkait persoalan penafsiran al-Qur'an. Dari deretan teori dan metodologi penafsiran yang dituangkan,<sup>1</sup> selalu saja tampil hal-hal baru yang unik dan tentunya patut bagi sarjana Indonesia untuk sesegera meresponya. Tak terkecuali Ahmad Zaki Mubarak -yang kemudian- merespon tawaran idenya Syahrur terkait soal strukturalisme linguistik.<sup>2</sup> Buku dengan judul; *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, merupakan sebuah buku yang mencoba mendeskripsikan sekaligus berupaya mempetakan kerangka pola pikir Muhammad Syahrur mengenai

---

\* Alumni Fak. Ushuluddin Jurusan TH Tahun 2005, tinggal di lereng Gunung Merapi, Kaliurang. Website: <http://masmusindonesia.tripod.com>. Email: [kangmus@yahoo.com](mailto:kangmus@yahoo.com).

<sup>1</sup> Baca buku-bukunya semisal; *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah, Dirasat Islamiyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, *Al-Iman wa al-Islam: Manzumat al-Qur'an, Nahwa Usul Jadidah lil Fiqh al-Islami; Fiqh al-Mar'ah*, atau baca artikel-artikelnya di <http://www.islam21.org>, sebuah website yang mengulas berbagai isu kontemporer dalam dunia Islam, termasuk ide dan pikiran-pikiran Syahrur juga tertuang di sana.

<sup>2</sup> Selain Ahmad Zaki Mubarak, ada juga mahasiswa Indonesia lain yang merespon kehadiran Syahrur, misalkan; Khoirul Hudaya, Fachrurrozi, Ahmad Syarqowi, M Abdul Majid, Mashadin, Siti Rohah, Ahmad Fawaid Syadzili, Julmani, Abdul Ghafur, Ita Qanita, Himawan Fahmi Labib, Syariatul Khairoh, Ahmad Syarif, Fahrur Rozi, dll. Mereka merupakan sebagian dari bukti bahwa sosok pemikiran Syahrur, sangat direspon oleh mahasiswa Indonesia. Tentunya terkait dengan pemikiran keislaman yang ditawarkan oleh Syahrur. Keterangan bisa dilihat dalam buku yang dirensensi ini; Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*. Muhammad Yusuf & M. Alfatih Suryadilaga (ed), Yogyakarta, eLSAQ Press, Cet I, 2007. hlm. 27-28.

peletakan teori strukturalisme linguistik di dalam menafsirkan ayat–ayat al-Qur’an.

Lazim diketahui, bahwa mendeskripsikan detilitas makna merupakan hal yang paling tipikal dari model ‘pembacaan’ Syahrur.<sup>3</sup> Karena itu, penggunaan analisis kebahasaan terkait dengan kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, menjadi ciri utama untuk dijadikan sebagai “mobil pribadi” Syahrur dalam mengejar dan mengecek beberapa makna yang tersembunyi (*hidden*) di balik redaksi teks yang nampak. Menurut Syahrur, untuk memahami makna kata, haruslah dicari dengan menganalisis kaitan atau hubungan suatu *kata* dengan *kata lain* yang berdekatan dan berlawanan (*analisis paradigmatis*). Makna yang tepat sangatlah tergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat. Karena itulah, makna kata pastilah dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-kata sekelilingnya (*analisis sintagmatis*).<sup>4</sup> Metode pencarian makna yang seperti itu, lazim dalam konteks strukturalisme linguistik disebut sebagai metode analisa paradigmatis dan sintagmatis.<sup>5</sup>

Di samping bersandar kepada metode semantik Abu Ali Al-Farisi yang bisa didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibn Jinni dan Abd al-Qadir al-Jurjani (terlihat seringnya Syahrur memilih kamus Maqayis al-Lughah, *red*), secara tidak langsung penggunaan teori strukturalisme linguistiknya juga di dasari atas pandangan-pandangan revolusioner Ferdinand de Saussure dalam kajian bahasa

---

<sup>3</sup> Usahnya untuk mengungkap detilitas makna, bisa dilihat dalam model penganalisaan bahasa yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa yang disebutnya sebagai metode historis ilmiah. Antusias Syahrur untuk meneliti detilitas makna dan memahami kerahasiaan bahasa Arab, salah satunya bisa dipahami dari model pemikiran Ja’far Dakk al-Bab, “guru favorit” Syahrur dalam konteks pembelajaran bahasa Arab. Coba lihat, Ja’far Dakk al-Bab, “Taqdim al-Manhaj al-Lugowi fi al-Kitab”, dalam *al-Kitab wa al-Qur’an; Qira’ah Mu’asirah*, al-Ahali Li al-Tiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, Damaskus, 1990. hlm. 19-27.

<sup>4</sup> Apa yang dikatakan Syahrur, coba bandingkan dengan apa yang dikatakan Saussure bahwa makna-makna yang ada dalam kalimat akan senantiasa diikat dalam satu sistem keterhubungan (*relationship*) dan perbedaan (*difference*) yang terus menerus menemukan cara berpikir. Christopher Norris, *Deconstruction; Theory and Practice*, Methuen & Co. Ltd, 1982. hlm. 25-40.

<sup>5</sup> Analisa ini paling tidak –minimal- pembahasannya mengarah pada uraian pembedaan antara *Langue* dan *Parole*, *Signifie* dan *Signifiant*, *Form* dan *Substance*. Pendekatan ini menganggap bahwa bahasa sebagai sistem dengan ciri-ciri dikotomi teoritis, terdiri bagiannya dari beberapa kaidah abstrak yang menentukan kombinasi serta relasi antar unsur bahasa. Lihat. Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj Rahayu S. Hidayat, Gajah Mada University Press, Yogyakarta, 1996. hlm. 218-225.

yang membedakan pendekatan *diakronis* dan *sinkronis*, membedakan *Langue* dan *Parole*, relasi Sintagmatis dan Paradigmatis, perbedaan *Signifie* dan *Signifiant*, *Form* dan *Substance*.<sup>6</sup> Pendekatan Saussure tersebut, menganggap bahwa hakikat bahasa dalam perspektif strukturalisme linguistik merupakan sebuah sistem, konvensi, komunikasi, simbol, arbiter, sekaligus unik. Karena asumsi itu, strukturalisme linguistik mempunyai asumsi bahwa bahasa merupakan sistem yang terdiri dari kaidah-kaidah abstrak yang menentukan kombinasi serta relasi antar unsur bahasa. Analisa ini, pada gilirannya akan menurunkan beberapa prinsip analisis strukturalis serta pandangan mengenai hakikat bahasa. Beberapa prinsip itu adalah Imanensi, Distingsi, Kesesuaian, Integrasi, Perubahan Diakronis dan Fungsional.<sup>7</sup>

\*\*\*

Ada beberapa hal penting untuk diperhatikan terkait dengan pendekatan strukturalisme, yaitu munculnya distingsi-distingsi baru dari dikotomi bahasa yang digagas Saussure. *Pertama*, bahwa *Langue* sebagai sistem tanda dalam bahasa, menjadi tanda dalam sistem budaya masyarakat penuturnya. Sistem tanda hadir tidak atas kesadaran personal melainkan atas konstruksi masyarakat yang tidak atas kesadarannya, sehingga *Langue* bersifat “anatomi” dan “virtual”. Di sisi lain, yang *kedua*, *parole* sebagai ekspresi seseorang, secara personal merupakan pesan yang hadir dari kesadaran personalnya, sehingga pesan itu bersifat “intensional” dan secara “aktual” ia selalu mengikuti peristiwa.

Jika analisis Saussure diakui merupakan konstruksi masyarakat penuturnya, berarti di dalam suatu bahasa terdapat proyeksi budaya masyarakat penuturnya. Itulah mengapa, bahasa sebagai sistem tanda, dengan sendirinya mengandung dua

---

<sup>6</sup> Ahmad Zaqi Mubarak., *Op. Cit.*, 8-9.

<sup>7</sup> Prinsip-prinsip ini, merupakan jalan atau cara bagaimana mengecek internalitas teori kebahasaan. Dengan dikotomi-dikotomi yang ada padanya, pada gilirannya juga akan mampu mengupas fenomena misterius dari proses pewahyuan al-Qur'an. Hal ini sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Toshiko Izutsu, yaitu dengan mencoba menggunakan pendekatan paradigma linguistik Saussurian. Toshiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia; Analisis Semantik terhadap Welstanchaung al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Hussein (dkk), Yogyakarta; Tiara Wacana, 1997. Bandingkan dengan model pendekatan Mohammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta; INIS, 1997. Atau lihat keterangan Arkoun dalam Johan Hendrik Meuleman, “Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun”, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Machasin, Jakarta; INIS, 1997.

unsur yang tidak boleh tidak (willy nilly) harus ada secara bersama-sama, yaitu *penanda* dan *petanda*. Hubungan keduanya bersifat arbitrer, tidak alami. kearbitreran itu disebabkan bahasa sebagai konstruksi masyarakat penutur bahasa, sehingga hak ciptanya ada pada masyarakat penutur. Karena itu, jika ditelusuri kajian ini, maka “makna” suatu “kata” tidak mutlak dan ada sejak dahulu kala, melampaui konstruksi masyarakat. “Makna” itu kemudian, ada dan eksis di dalam kehidupan masyarakat pemilik bahasa, sehingga pemaknaan suatu kata, harus dirujuk pada masyarakat penuturnya.<sup>8</sup>

Begitu juga menurut Syahrur, bahwa bahasa mempunyai hakikat sebagai sistem, konvensi, komunikasi, tanda/symbol, bunyi, unik dan arbiter. Pandangan demikian, sejatinya sangat sejalan dengan hakikat bahasa dalam perspektif Strukturalisme Linguistik.<sup>9</sup> Pengkajian terhadap ayat-ayat al-Qur’an dengan menggunakan analisa Strukturalisme Linguistik, sering digunakan Syahrur dalam upaya memetakan artikulasi makna yang ada dalam kitab al-Qur’an. Menjadikan Strukturalisme Linguistik sebagai pisau analisa dalam mencari dan mengejar makna yang ada pada sebuah redaksi teks, keberadaannya menjadi penting dalam rangka membongkar beberapa tanda dan symbol yang ada pada redaksi teks al-Qur’an.

Karena itu, ketika *langue* sudah terkonversi ke dalam bentuk teks, (berpijak pada beberapa konsep terminologi Strukturalisme Linguistik), maka teks akan menjadi otonom dan sekaligus menampilkan dirinya melalui relasi sistem tanda sehingga memungkinkan pembaca mengajak dialog dengannya. Begitu juga sama dengan teks keagamaan (al-Qur’an maupun Hadis, red) akan menjadi otonom ketika teks keagamaan sudah terbentur ke dalam bahasa manusia dan secara tidak langsung teks keagamaan tersebut terikat pada sistem tanda dan petanda, dan sudah barang tentu akan terikat pada sebuah sistem bahasa yang ada (bahasa Arab,

---

<sup>8</sup> Lihat pembahasan ini lebih lanjut pada persoalan *langue* dan *parole* pada beberapa buku semisal, Roland Barthes, *Elements of Semiology*, terj. Annete Lavers and Colin Smith, New York: Hill & Wang, 1968. Dwight L. Bolinger, *Aspects of Language*, New York; Harcourt, Brace & World Inc, 1975. W. Terrence Gordon, *Saussure For Beginners*, terj. Mei Setiyanta dan Hendrikus Pangalo, Yogyakarta; Kanisius, 1996. Bandingkan dengan Benny H. Hoed, “Pengantar” dalam Jean Piaget, *Strukturalisme*, Jakarta; Yayasan Obor Indonesia, 1995.

<sup>9</sup> Ahmad Zaqi Mubarak., *Op. Cit.*, 306-308.

*red*). Jika demikian, untuk menerapkan konsep pembacaan Strukturalisme Linguistik pada teks keagamaan (al-Qur'an, *red*), sebagai contoh, pertama-tama yang dilihat adalah bahwa firman Allah memuat dari dua hal yaitu *Parole* dan *Langue*.

Hal ini sebagaimana diketahui bahwa fenomena kebahasaan yang nampak (sesungguhnya) merupakan perwujudan dari suatu sistem abstrak yang disebut sebagai sistem bahasa *Langue*,<sup>10</sup> atau dengan kata lain bahwa *Langue* adalah bersifat kongkret karena merupakan perangkat tanda bahasa yang disepakati secara kolektif dan bisa digambarkan secara terinci karena tanda bahasanya bisa dilambangkan dengan tulisan yang konvensional.<sup>11</sup> Sedangkan *Parole* merupakan konsepsi sebaliknya, yaitu bahwa keberadaannya sangatlah sulit untuk digambarkan secara terinci dan susah juga untuk dikenali atau dituliskan dengan tulisan dan ia diturunkan secara personal bukan kolektif.<sup>12</sup>

Praktisnya –jika diterapkan- adalah bahwa wahyu Allah sama dengan *Parole* dalam konsepsi Strukturalisme Linguistik, karena ia diturunkan Tuhan secara personal. Tetapi karena ia berhubungan dengan alam manusia, maka bahasa firman Tuhan (wahyu atau isyarat) harus disesuaikan dengan bahasa Manusia. Dalam konsepsi Strukturalisme Linguistik, bahasa Arab inilah yang nantinya disebut *Langue*. Nah, pada aspek *Langue* inilah, wahyu Tuhan tersebut baik ketika dibahasakan dalam bahasa Arab maupun ketika dituliskan (sesungguhnya secara tidak langsung) telah berhubungan dengan budaya dan kultur Arab secara berdialektis. Tentu saja ruang gerak bahasa yang ada pada wahyu Tuhan, sudah terikat dengan beberapa aturan gramatikal bahasa Arab.

Karena itu, sangat wajar tentunya jika teks keagamaan baik al-Qur'an maupun Hadis (dengan kondisi *langue*-nya), sangat boleh dan sah (dan silahkan) untuk dianalisa sedemikian rupa dengan berbagai macam metode analisa kebahasaan apapun tak terkecuali analisa model strukturalisme linguistik dengan berbagai perangkat metode yang dimilikinya (baca; al-Qur'an merupakan produk budaya, *red*). Tentunya dibolehkan untuk dianalisa dan “diobrak-abrik”nya itu

<sup>10</sup> Ahmad Zaqi Mubarak., *Ibid.*, 98.

<sup>11</sup> Ahmad Zaqi Mubarak., *Ibid.*, 77-78.

<sup>12</sup> Ahmad Zaqi Mubarak., *Ibid.*, 78.

dalam level al-Qur'an ditingkatkan aspek *Langue*. Karena pada ranah *Langue* inilah, sebetulnya al-Qur'an telah menjadi produk budaya dan tentunya otonom dan dengan sendirinya sudah terikat dengan sistem dan kode kebahasaan budaya setempat. Pada tarap inilah, peran strukturalisme linguistik masuk dengan memainkan beberapa jurusnya untuk mengejar, menggali, mengungkap dan untuk menemukan makna yang tepat (aksiomatik) yang terdapat pada redaksi teks al-Qur'an.

Proses pencarian makna yang sedemikian, karena disadari bahwa lahirnya makna tidaklah semata-mata berasal dari teks, akan tetapi melalui proses dialektika antara teks dengan manusia sebagai objek teks, seperti juga yang terjadi dari relasi antara teks dengan kebudayaan sebagai relasi dialektis yang saling menguatkan dan satu sama yang lain mengkombinasikan dirinya pada saat memunculkan wacana, pemikiran dan ideologi. Akar pikiran manusia-lah yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara, sehingga otoritas ini dapat dikatakan sebagai produk dari proses dialektika.<sup>13</sup> Itu semua karena telaah dan kajian terhadap teks, difokuskan (dan memang kajiannya bisanya hanyalah berfokus) di wilayah bahasa dalam pengertian lughoh dan lisan atau *langue*, sebagaimana dimaknai oleh Saussure. Yaitu bahasa yang posisinya sebagai realitas historis yang bersifat manusiawi dan merupakan aksioma masyarakat bahasa, sehingga dengan sendirinya merupakan bagian dari kebudayaan (tak terkecuali teks keagamaan misalkan; al-Qur'an sekalipun). Apa yang diinginkan Strukturalisme Linguistik Saussure, di kemudian hari, dituangkan dan diracik oleh Syahrur dengan "teori-teori turunan" yang dimilikinya untuk dieksplor ulang kepada pembaca, termasuk kita sebagai pembaca.

---

<sup>13</sup> Bahasa itu sendiri bukanlah merupakan sekedar pernyataan makna yang terdengar saja, bukan pula sekedar wacana. Bahasa lebih merupakan tanda dan pembawa makna dalam pengertian aktif. Oleh karena itu, suatu kajian teks dapat ditempatkan dalam dua wilayah epistemologi; yaitu bidang analisis wacana [*ilmu tahlil al-khitab*] dan bidang semiologi atau semiotika [*ilmu 'alamah*]. Lihat. Edgar Mc Night, *Meaning in Text; Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia; Fortress, 1978, hlm. 73. Bandingkan dengan, Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Tafkir fi Zaman at-Takfir; Didd al-Jahl wa az-Zayf wa al-Khurafah*, Kairo; Maktabah al-Madbuli al-Misriyah, Cet. II, 1995. hlm. 133-138.

Meskipun demikian, siapapun orangnya berhak menolak maupun menerima metode penafsiran yang diaplikasikan untuk mengejar dan mencari makna-makna yang ada di dalam redaksi ayat-ayat al-Qur'an baik yang berkarakter dan bersifat liberal, neoliberal, modern, neomodern, postmodern, tradisional, post-tradisional, konservatif, lunak, keras, eksklusif, inklusif, kiri, kanan, kanan, kiri, luar, dalam, pinggir, tengah, maupun yang bersifat lainnya, tentu saja metode-metode penafsiran tersebut tidak akan pernah mengurangi karisma dan kemu'jizat yang ada di dalam kitab al-Qur'an dan malahan dengan berbagai metode penafsiran tersebut, akan memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan penafsiran al-Qur'an dan sudah barang tentu menghasilkan konsepsi pemahaman makna dan postulat-postulat baru yang ada dalam al-Quran.

Jika ditelusuri dari proyeksi konsep strukturalisme linguistik yang ditawarkan oleh Syahrur yang kemudian dieksplor ulang pengkajiannya oleh Ahmad Zaki Mubarak dalam buku ini, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, tentu saja kita bisa merenung sejenak, bahwa ternyata respon keilmuan Islam kontemporer yang telah dan sedang berkembang diresapi betul oleh para sarjana Indonesia khususnya UIN Sunan Kalijaga yang dalam ranah aplikasinya sudah bisa terlihat dalam bentuk kajian *Skripsi*, *Tesis* maupun *Disertasi* yang kemudian diproses untuk dijadikan buku sebagaimana buku tulisan Ahmad Zaki Mubarak ini.

Jika demikian halnya, buku yang mencoba mendeskripsikan konsep strukturalisme linguistik yang ditawarkan oleh Syahrur ini, tentu saja mempunyai geneologi sumber yang runtut. Artinya, bahwa mengamati, mengkaji, berdialog, bersinggungan dengan kajian Strukturalisme Linguistik ini, kita tidak bisa melupakan jasa besar al-Marhum Mongin Ferdinand Saussure. Begitu juga ketika kita teringat oleh al-Marhum Mongin Ferdinand Saussure, tentu juga kita tidak bisa melupakan jasa kedua al-marhum Brugman dan Hubschmann dan gurugurunya ke atas. Ada rentetan sejarahnya yang tidak bisa dinafikan. Dan jika demikian, tentu saja Syahrur bukanlah pencetus utama dari kerangka teori strukturalisme linguistik ini, melainkan beliau adalah semata-mata sebagai peminat bidang linguistik yang ilmu itu kemudian sampai didepan kita dan bisa

kita baca (silahkan). Itulah mengapa, deretan guru-gurunya Syahrur juga perlu kita baca dan kita kaji ilmunya. Mereka adalah semisal Ferdinand De Saussure, Derrida, J. Habermas, A.N Whitehead, Hegel, dan juga tokoh lainnya semisal, Ja'far Dakk al-Bab, Abu Ali al-Farisi, Ibn Faris, al-Jurjani, Ibnu Jinni, Zamakhsyari. Melihat hal yang demikian, sangat wajar jika pada akhirnya kerangka dan pola pikir Syahrur di dalam pembacaan al-Qur'an, terlihat berbeda dengan deretan mufassir klasik lainnya.

Untuk itu, buku seperti yang ditulis oleh Ahmad Zaki Mubarak ini, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, bagaimanapun juga tidaklah berlebihan untuk dikatakan bahwa buku ini sangatlah penting untuk dibaca oleh para pengkaji Islam. Terlepas pro dan kontra, sepakat atau tidak sepakat terhadap pemikiran Syahrur, tentunya riset atau pembahasan kritis dan analitik terhadapnya, merupakan satu keniscayaan dan kehadirannya buku ini juga perlu diapresiasi. @