

# Al-Qur'an dan Hadis

TAFSIR TEMATIK MENURUT HASSAN HANAFI  
*Ahmad Baedowi*

EPISTEMOLOGI TAFSIR  
KONTEKSTUAL, TEKS DAN OTORITAS:  
Memahami Pemikiran Hermeneutika  
Khaled M. Abou el-Fadl  
*Ansori*

WAWASAN AL-QUR'AN TENTANG EKOLOGI:  
Arti Penting Kajian, Asumsi Dasar, dan Prinsip-prinsip  
dalam Pengelolaan Lingkungan  
*Fitri Yunitasari*

TIPOLOGI PEMBAGIAN HADIS;  
RISĀLAH DAN ĠAIR RISĀLAH:  
Studi Pemikiran Hadis al-Dahlawi  
*Munawir*

PEMAHAMAN HADIS NABI TENTANG ZIARAH KUBUR  
BAGI PEREMPUAN  
*Abbas Langaji*

Book Review:  
PARADIGMA BARU DALAM PEMAHAMAN HADIS  
*M. Alfatih Suryadilaga*

## Editorial

Dalam edisi 19 ini, Jurnal studi ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis vol 9 N0. 1 Januari 2009 berisikan tentang lima artikel tentang studi al-Qur'an dan tiga artikel tentang studi hadis. Di akhir tulisan terdapat *book review*.

Artikel yang membahas tentang studi al-Qur'an banyak berbicara tentang penafsiran al-Qur'an dalam konteks kekinian melalui pendekatan hermeneutika. Seperti tulisan M. Maimun yang berjudul Epistemologi tafsir kontekstual, Amad Baidowi dengan judul Tafsir Tematik menurut Hassan Hanafi, dan Epistemologi Tafsir Kontekstual, Teks dan Otoritas (Memahami Pemikiran Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl) yang ditulis Anshori. Bingkai epistemologi tersebut kemudian dilanjutkan oleh Nasr Abu Hamid dengan pembahasan di dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan tema kajian al-Qur'an Canel Komunikasi Manusia dengan Tuhan. Di akhir tulisan tentang al-Qur'an dibahas tentang wawasan al-Qur'an tentang Ekologi (Arti Penting Kajian, Asumsi Dasar, dan Prinsip-prinsip dalam Pengelolaan Lingkungan), oleh Fitria Sari Yunianti yang berupaya memahami al-Qur'an dalam konteks kepentingan ummat manusia sekarang.

Dalam studi hadis dibahas tentang tipologi pembagian hadis; *Risalah dan Gair Risalah* (Studi Pemikiran Hadis Al-Dahlawi>), oleh Munawir. Menurut Dahlawi, Untuk menentukan dimensi *risalah-gairu risalah* dari sebuah hadis hendaknya tidak selalu didasarkan pada bentuk verbal dari sebuah teks (*nas*), melainkan juga didasarkan pada nilai/ajaran yang terkandung di dalam sebuah teks tersebut. Tulisan lain adalah tentang al-Faiq fi Garib al-Hadis (Kontribusi al-Zamakhshari Al-Mu'tazili dalam Studi Hadis) oleh Ali Imron dan terakhir tentang Pemahaman Hadis Nabi tentang Ziarah Kubur bagi Perempuan. Abbas Langaji.

*Book review* yang berjudul Paradigma baru dalam pemahaman hadis, M. Alfatih Suryadilaga untuk mereview buku A. Mustaqim tentang Ilmu Ma'anil Hadis dalam Paradigma Interkoneksi. Di dalamnya dibahas kebutuhan real mmat sekarang yang mendesak untuk memahami ajaran agamanya melalui berbagai keilmuan yang berkembang sesuai hajat kepentingan manusia.

# EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEKSTUAL

Oleh Muhammad Maimun<sup>\*</sup>

## Abstrak

This article discusses scientific frame of contextual commentary. Contextual Quranic Interpretation is an understanding of the efforts of al-Qur'an through the following ways (1) understanding the context of historical and literary context, and projecting it to current situation. 2) bringing the context of sociology to the facts of Qur'anic moral idea.

Kata Kunci: epistemologi, tafsir kontekstual, hermeneutika, sosiologi.

## I. Pendahuluan

Selama berabad-abad al-Qur'an dan Hadis telah menjadi sumber inspirasi dan pemeliharaan kedamaian, dan di atas segalanya sebuah petunjuk bagi berjuta-juta manusia sepanjang perjalanan hidup menuju keabadian. Kedua sumber dasar itu membentuk umat Islam dan memberikan harapan pada waktu-waktu yang sulit dan di saat-saat bahagia, serta menjadi pengungkap sukacita dan rasa syukur.

Manusia sebagai partikel “spesial” alam kosmos dari sebuah sejarah adalah *the new horizon in cosmic*, jauh di bawah angkatan komunitas *poro pini sepuh* alam yang telah lama merajut masa. Mereka berdialog, berinteraksi secara profesional, yang selanjutnya “akhlaq” alam tersebut dikenal manusia sebagai hukum kausalitas. Dalam dekapannya, pada pangkuan bumi, manusia *ngebrok* menjadi "*khalifah*", baik hadir sebagai eksistensi murni ataupun terpaksa dengan mantel "kuli". Dunia bukanlah surga, bahasa “alam” terlebih “rajanya” semakin “*njelimet*” untuk dicerna. Maka mulailah dengan bekal dari Tuhan, nalar pun terpaksa dipekerjakan. Klimaksnya ia menjadi "*Hermes*", penafsir sabda Dewa, sekaligus penjarah irama alam.

---

<sup>\*</sup>Mahasiswa SQH PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Namun lain, tatkala agama “berkuasa” independensi nalar banyak dikisahkan hangus! Tentunya oleh kubu yang tidak rela pesan Tuhannya terpajang dalam “*etalase*”. Sebab menurut mereka, bahwa hakikat setiap yang ada, mutlak harus sesuai intruksi Sang Raja kosmik. Walaupun ibarat macan "ompong" ketika mengunyah sekepal realitas yang membentur, akan tetapi agaknya memang "Hermes" sering linglung? Dengan ataupun tanpa memperbudak nalar, yang terpenting dalam proses penafsiran, bagi tiap mufassir dalam proyek pbumian “sabda langit”, perlu membentangkan atmosfir. Sebagai sistem perlindungan bagi warga bumi menuju tafsir yang kontekstual dan membumi. Oleh karena itu, makalah ini membahas Hermeneutik atau *Fiqh al-Tafsīr wa al-Ta’wīl*.

## II. Bingkai Tafsir Kontekstual: *Reading of Reality*

Paradigma penafsiran kontekstual bisa dilihat dari tiga sudut pandang trilogi filosofis. *Pertama*, secara ontologis,<sup>1</sup> al-Qur'an sebuah kitab Allah yang disusun rapih dan dijelaskan secara terperinci serta diturunkan pada Rasulullah SAW., sebagaimana dalam firman Allah SWT. Q.S Hūd 11:1 dan dokumen untuk manusia sebagai *the way to thing and the way of life*. (Q.S al-Baqarah: 185, Q.S Alī Imrān, 3-4, 138), yang bersumber dari Allah SAW (Q.S Tāhā: 2-5).

Kedua secara epistemologis,<sup>2</sup> media bahasa yang digunakan untuk menjembatani antara yang sakral dan profan adalah bahasa Arab. Bahasa Arab adalah bahasa al-Qur'an, keyakinan ini membentuk pandangan-dunia (*world-view*) umat Islam bahwa semua bentuk terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa lain tidak sama dengan al-Qur'an itu sendiri. Argumentasi ini didasarkan pada asumsi bahwa secara antropologis, setiap bahasa memiliki karakteristik, latar

---

<sup>1</sup>Ontologi ialah bagian dari metafisika, yang mempelajari hakikat dan digunakan sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan atau menjawab apakah itu? Lihat Jujun Sumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), hlm. 63-91.

<sup>2</sup>Epistemologi ialah suatu kajian tentang tata cara mendapatkan ilmu atau menjawab bagaimana ilmu itu diperoleh dari mana sumbernya. Lebih Jelas pembahasan tentang epistemologis. Lihat. Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, saduran. P. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisus, 1994).

belakang budaya, cara penyampaian makna, struktur dalam membangun komunikasi, dan idiomnya<sup>3</sup> yang memiliki ciri khas tersendiri. Karena penggunaan bahasa Arab yang unik ini, bahasa al-Qur'an dianggap sebagai aspek yang sangat penting dari ekspresi sastra al-Qur'an dan menjadikannya sebagai sebuah karya agung yang mampu *survive* sepanjang masa.<sup>4</sup> al-Qur'an sebagai sarana komunikasi Tuhan dan manusia tidak akan terjadi tanpa melibatkan suatu sistem linguistik tertentu.

*Ketiga*, secara aksiologis,<sup>5</sup> di samping sentralitas al-Qur'an dalam kebudayaan Arab karena distingtif bahasa Arab yang digunakannya, namun yang lebih penting lagi ia menempati posisi sentralitas al-Qur'an yang unik dalam keimanan masyarakat muslim. Perspektif sentralitas ini menjadikannya sebagai kekuatan yang membentuk kehidupan dan kebudayaan Islam selama berabad-abad, terus mempengaruhi pikiran dan hati umat Islam dengan maknanya yang tertulis dalam keunikan bahasa Arab.

Berdasarkan pembagian landasan filsafat di atas, sumber tafsir kontekstual terdapat dua aspek konteks yang perlu diperhatikan. *Pertama* konteks kesejarahan al-Qur'an<sup>6</sup> dan konteks sastra al-Qur'an dan Hadis. Konteks kesejarahan meliputi pertama indikasi gejala moral dan sosial masyarakat Arab ketika itu, sikap al-Qur'an dan Hadis terhadapnya, dan cara al-Qur'an dan Hadis memodifikasi atau mentransformasi gejala itu hingga sejalan dengan pandangan

---

<sup>3</sup>Keistimeaan bahasa; kehususan bentuk bahasa

<sup>4</sup>Sering dikatakan bahwa kini filsafat dan filsafat agama sedang mengalami “pembalikan ke arah bahasa” (*linguistic turn*). Scratus tahun yang lalu istilah kunci filsafat adalah “akal”, “roh”, “pengalaman”, dan “kesadaran”. Kini istilah kunci yang dianggap pokok adalah “bahasa”. Walaupun istilah akal, roh, dan lainnya itu hingga kini masih beredar dan masih menjadi bahan telaah filsafat, namun diskursus bahasa merupakan suatu gejala yang kompleks, mencakup banyak aliran pemikiran seperti semiologi, strukturalisme, poststrukturalisme, filsafat bahasa sehari-hari, teori, “*speech-act*”, hermeneutik dan lain sebagainya. Lihat. I. Bambang Sugiarto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 79.

<sup>5</sup>Aksiologi merupakan keterangan kegunaan (nilai) ilmu yang telah didapatkan, untuk apa, apa manfaat dan guna yang didapatkannya.

<sup>6</sup>Menurut penulis babad tanah konteks kesejarahan ini dimaksudkan “kesejarahan penafsiran” (sebagai *playback and reading of reality*) mulai pra-Quran, masa turun Qur'an, dan pasca-Qur'an (sampai masa sekarang)



dunia al-Qur'an. *Kedua* al-Qur'an dan Hadis sebagai pedoman umat islam dalam mengindikasikan dan menangani semua problem yang mereka hadapi. *Ketiga* pemahaman tentang konteks kesejarahan pra-Qur'an dan masa al-Qur'an dapat menghindari dari praktek-praktek pemaksaan-pemaksaan prakonsepsi dalam penafsiran.<sup>7</sup>

Konteks sastra memperlihatkan betapa pentingnya pemahaman terhadap konteks sastra al-Qur'an. Al-Qur'an hadir di tengah masyarakat Arab dengan gaya bahasa indah dan mempesona, melebihi pesona bahasa sastra kreasi mereka. Tradisi kompetitif kesusastran membawa bangsa ini mencapai puncak kemajuan di bidang itu dan di samping itu melahirkan suatu harga diri – al-Qur'an hadir di tengah masyarakat menantang untuk berkompetisi menandingi estetika bahasa al-Qur'an -.<sup>8</sup>

al-Nazzam (w.846) ahli bahasa yang berpaham Mu'tazilah, memberikan pandangan mengenai kompetitif sastra di kalangan masyarakat Arab yaitu banyak penjelasan tentang kegagalan maestro sastra (*Fuṣṣaḥa al-Arab*) dalam menandingi kualitas al-Qur'an. Menurutnya kegagalan para musuh Islam dalam menandingi al-Qur'an dikarenakan *sirfah* (pemalingan) yakni Tuhan memalingkan kemampuan lawan untuk meniru al-Qur'an. Kalau tidak maka kualitas sastra kitab suci dapat ditandingi.<sup>9</sup>

Amīn al-Khūfī, Guru Besar studi al-Qur'an dan sastra Arab Universitas Kairo menyebut al-Qur'an sebagai kitab sastra *Kitāb al-'Arabiyyah al-Akbar*.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Taufik Admal Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 52.

<sup>8</sup>Q.S Al-Baqarah 1: 26.

<sup>9</sup>Didin Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an Sebagai Sumber Pemikiran", dalam Taufik Abdullah (ed.), dalam *Khazanah Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t), Jilid IV, hlm. 49.

<sup>10</sup>M. Nur Kholis S, "Kata Pengantar" dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalami dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), hlm. xv. Amīn al-Khūfī, Muḥammad Aḥmad Khalafullah, dan A'isyah Binti al-Syathi' merupakan pemikir muslim yang mengembangkan pendekatan kritik sastra terhadap Kitab Suci. Pendekatan-pendekatan itu dapat dijadikan bahan pertimbangan untuk menjelajahi Kitab Suci. Para ahli hermeneutika menyebut, dalam setiap teks ada makna-makna tertunda. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid,

Al-Qur'an memberikan pengaruh luar biasa kepada seni sastra. Turunnya al-Qur'an telah membakukan bahasa Arab serta kategori-kategori logika, pemahaman dan keindahan yang terkandung dalam bahasa itu sekejap saja bahasa al-Qur'an menjadi kriteria dan norma bahasa Arab. Setiap orang memandangnya sebagai kriteria puncak kesempurnaan komposisi sastrawi. Di seluruh dunia Islam sepanjang sejarah Islam, al-Qur'an tetap merupakan puncak sastra yang mutlak dan tidak tertandingi.<sup>11</sup> Namun yang lebih menarik al-Khatibi (w.998) - yang hidup semasa al-Rumani- mengatakan bahwa sumber kemukjizatan al-Qur'an ialah dari caranya mengemukakan makna dan pengungkapannya yang menggunakan kualitas sastra yang unik. Suatu hal yang tepat ketika Tuhan menyampaikan al-Qur'an dengan gaya bahasa yang mempesona pada tatanan masyarakat yang menyenangi keindahan sastra.<sup>12</sup>

Kontes sastra ini sesuai dengan tema yang berdimensi sastra di dalam al-Qur'an, terletak pada empat aspek. *Pertama* untuk membedakan konsepsi dan makna pra-Quran dengan yang di dalam al-Qur'an. *Kedua*, untuk memahami makna suatu istilah atau terma di dalam sistem linguistik al-Qur'an, perubahan makna atau perkembangannya di dalam sistem linguistik al-Qur'an. *Ketiga* untuk membedakan pemakaian atau konsepsi pasca-Qur'an dalam sistem fikih, teologi,

---

Muhammad Sahrūr, Muhammad Arkoun dan Muhammad Abid al-Jabirī merupakan pemikir garda depan yang menyemangati pandangan linguistik, semiotik, hermeneutik terhadap Kitab Suci.

<sup>11</sup>Ismā'il Rāzī al-Faruqi, *Seni Tauhid: Esensi dan Ekspresi Estetika Islam*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Bentang, 1999), hlm. 52-55.

<sup>12</sup>Didin Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an Sebagai Sumber Pemikiran", dalam Taufik Abdullah (ed.), *op.cit.*, hlm. 50. Tidak sedikit penyair yang lahir pada awal perkembangan Islam. Kalangan *mukhadarim*, yaitu penyair yang hidup pada dua jaman (Jahiliyah dan Islam) banyak merekam peristiwa penting pada masa itu yang mempunyai nilai sejarah. Pada umumnya mereka tidak banyak mengalami perubahan dalam sikap hidup mereka kecuali mereka yang memang dekat dengan Rasulullah, seperti Ḥasan bin Ṣabit, Ka'ab bin Malik, Ka'ab bin Zuhair bin Abī Salma dan Labid bin Rabi'ah. Mereka relatif bersikap lebih rendah hati dan tahu bagaimana al-Qur'an. Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Syu'arā' 26: 227 yang melukiskan kehidupan para penyair yang beriman dan beramal salih. Ali Audah, "Sastra" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Khazanah Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t), Jilid IV, hlm. 343.

sufisme, dan lain-lain. *Keempat* secara keseluruhan, pemahaman atas konteks sastra dan kesejarahannya.<sup>13</sup>

### III. Hermeneutik: Seni Menangkap, Merajut Makna

#### A. Hermeneutik: Tumbuh dan Kembangnya

Hermeneutika dalam bahasa Inggrisnya adalah *hermeneutics*, atau dalam bahasa Jerman yaitu *hermeneutik*, dalam bahasa Perancis yakni *hermeneutique*, dan dalam bahasa Latin yakni *hermeneutica*,<sup>14</sup> semuanya berderivasi dari kata kerja Yunani *hermēneuein* yang artinya menafsirkan.<sup>15</sup>

Kegiatan menafsirkan tersebut secara umum meliputi *linguistic formulation* yaitu pengekspresian pikiran-pikiran seseorang ke dalam tingkat bahasa, *cultural movement* yakni penerjemahan dari bahasa yang masih asing ke dalam bahasa sendiri yang sudah dikenal, dan *logical formulation* yaitu pemberian komentar atas makna yang masih *absurd* menuju makna yang lebih konkrit-eksplisit.<sup>16</sup>

Dari literatur yang ada tentang awal munculnya hermeneutik, penulis memberikan dua klasifikasi pemaknaan. Mengenai makna hermeneutik, setidaknya mengambil dua bentuk yaitu makna hermeneutis-reproduktif dan makna hermeneutis-produktif. Makna hermeneutis model reproduktif, pada awalnya, dibangun oleh Schleiermacher dan Dilthey pemikiran lainnya menyempurnakan seperti Karl-Otto Apel dengan menggabungkan science, teori

<sup>13</sup>Taufik Admal Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, *op.cit.*, hlm. 52

<sup>14</sup>Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston : Northwestern University Press, 1969), hlm.xiv

<sup>15</sup>Van A. Harvey, "Hermeneutics", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.VI, (New York : Macmillan Publishing Co, t.th.), hlm. 279.

<sup>16</sup>James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth", dalam James M. Robinson dan John B. Cobb, Jr (ed.), *The New Hermeneutic*, vol.II, (New York, Evanston and London : Harper and Row Publishers, 1964), hlm.6. Komparasikan pula dalam Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm.13, bahwa kegiatan tersebut meliputi *to express* atau mengungkapkan yang sifatnya oral (*oral recitation*), *to translate* atau menerjemahkan yang berkaitan dengan penggantian dari satu bahasa ke bahasa yang lain, dan *to explain* atau menjelaskan yang sifatnya kegiatan akali (*reasonable explanation*).



kritis dan hermeneutik. Makna bagi Schleiermacher dan Dilthey haruslah berkarakter imanen, dalam artian bahwa pencapaian makna wajib dengan cara menginterogasi teks sebagai pengejawentahan dari kondisi kejiwaan pengarang, dalam bahasa Schleiermacher yakni mengalami kembali atau menghidupkan kembali proses mental teks milik pengarang atau "*Reexperiences of the mental processes of the text's author*",<sup>17</sup> sedangkan dalam bahasa Dilthey adalah dengan cara mengidentifikasi teks sebagai aktualisasi dari kondisi historikalitas pengarang. Dengan perkataan lain bahwa makna yang ideal tidak ditentukan oleh subyek yang *transcendental*, tetapi lahir dari realitas sejarah kehidupan atau "*The ideality of meaning was not to be assigned to a transcendental subject but emerged from the historical reality of life*".<sup>18</sup> Jadi, yang disebut makna dalam model ini adalah makna bagi pengarang atau makna dari peristiwanya sendiri.

Sedangkan Aple masih melihat obyektifitasnya Betti yang kemudian mempertanyakan realitas kekinian dengan teori etika yang disebut dengan *etika masyarakat komunikatif*.<sup>19</sup> Tipe masyarakat komunikatif yang diusulkan sebagai sebuah aturan ideal Peirce membuka jalan untuk mengelaborasi pragmatika *transcendental* yang menjadi cukup kaya telah mencakupi sains dan etika, wacana teoritis dan praktis. Ekspresi "*pragmatika-transcendental*" merupakan indikasi kehati-hatian menemukan sintesis dialektika dari filsafat Anglo-Amerika dan Kontinental.

Adapun mengenai makna hermeneutik model produktif telah dipelopori oleh Gadamer. Baginya, makna hermeneutik adalah bersifat *transcendental*, dalam arti akan melampaui teksnya. Pencapaian makna dilakukan dengan terlebih dahulu membiarkan berbagai horizon untuk saling berbenturan, sebelum akhirnya

---

<sup>17</sup>Richard E. Palmer. *op.cit.*, hlm. 86.

<sup>18</sup>Hans-Georg. Gadamer, *Truth and Method*, (New York : The Seabury Press, 1975), hlm. 197.

<sup>19</sup>Karl-Otto Apel, "Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relation Between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia," dalam Seyla Benhabib dan Fred Dallwar, eds. *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge: The MIT Press, 1995), hlm. 40-41.

muncul makna baru sebagai hasil dari negosiasi antar horison-horison tersebut, atau secara umum, seringkali proses ini disebut sebagai *fusing of horizon*<sup>20</sup> atau *merging of horizon*.<sup>21</sup> Dengan begitu, makna tidak lagi sebagai makna bagi pengarang, tetapi makna bisa melampaui intensi pengarangnya.

Pemaknaan model ini tidaklah memerlukan upaya-upaya reproduktif, tetapi yang dibutuhkan adalah upaya-upaya yang produktif dan kreatif. Gadamer mengatakan bahwa *“The meaning of a text goes beyond its author. That is why understanding is not merely reproductive but always a productive attitude”*. (makna sebuah teks akan pergi melampaui pengarangnya. Itulah mengapa pemahaman tidak semata-mata reproduktif, tetapi selalu bersikap produktif).<sup>22</sup>

Gadamer meringkas teorinya dengan tiga istilah dalam bahasa latin.<sup>23</sup> Pertama *subtilitas intelgendi*, berupa kemampuan *verstehen/ understanding*, untuk menangkap suatu keseluruhan sebagai makna yang bulat, yang dapat dipahami secara mendalam dengan tidak mengesampingkan aspek perjalanan sejarah - *wirkungsgeschichte* (sejarah efektif)- teks, yakni pemahaman merupakan suatu kontinuitas proses sejarah, sehingga bersifat imanen.

Kedua, *subtilitas explicandi* yaitu kemampuan mengeksplikasikan atau menguraikan keseluruhan menjadi bagian-bagian sekaligus mengungkap makna tersirat menuju makna tersurat.

Ketiga *subtilitas applicandi* yaitu kemampuan menerapkan pengertian tersebut dalam situasi kongkrit dan menghubungkan sejarah dengan masa kini,<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup>Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, (Cambridge : Polity Press, 1987), hlm. 107.

<sup>21</sup>Anthony C. Thiselton, “The New Hermeneutic”, dalam Donald K. McKim (ed.), *A Guide to Contemporary Hermeneutics*, (Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), hlm. 92.

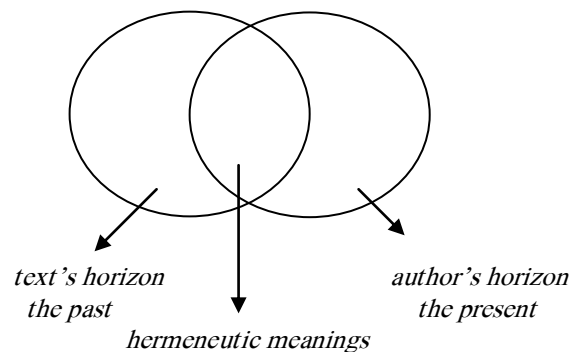
<sup>22</sup>Hans Georg. Gadamer, *op.cit.*, hlm. 264.

<sup>23</sup>E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta : Kanisius, 1999), hlm. 82-83. Lihat. Ignas Kliden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3S, 1989). hlm. 156-157.

<sup>24</sup>Ketiga istilah tersebut diformulasikan pada *hermeneutic circe*l yaitu Gadamer menawarkan teori dekomparasi keindahan yang artinya kelangsungan nilai seni. Suatu

ini mengeksplisitkan adanya kesadaran sejarah efektif (*wirkungsgeschichtes bewusstein*) bahwa hermeneutik tidak hanya reproduktif tetapi juga produktif, karena pegetahuan merupakan cakrawala yang tidak bersifat statis.

Apabila dilukiskan, maka pemaknaan model ini adalah hasil dialog sebagai berikut :



Bagan 1. makna dalam hermeneutik

Berangkat dari pembacaan yang demikian, maka makna yang terbangun akan sama sekali baru, akan lebih bersifat kontekstual-aplikatif di masa kini, akan lebih bersifat fungsional untuk setiap generasi. Menurut Amin Abdullah bahwa makna model ini disebut *al-qirā'ah al-muntijah*.<sup>25</sup>

---

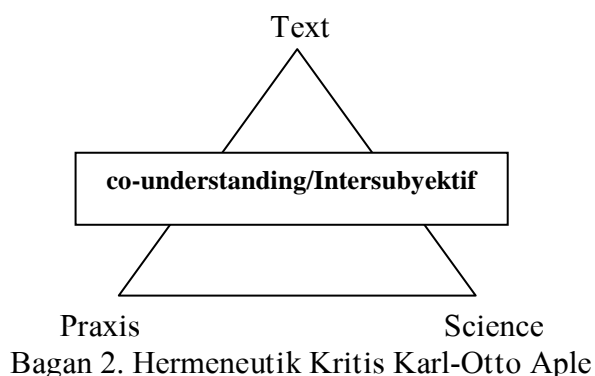
pemahaman bahwa karya seni (yang dibuat di masa lalu) mempunyai sifat berkembang, aktual sampai pada masa kini. Dan dengan hermeneutika hal tersebut bisa diatasi melalui pemahaman, penafsiran dan dialog. Penafsir dengan cara ini melakukan pengembaraan untuk menemukan keserasian antara si penafsir tersebut dengan obyek (teks). Keserasian ini tidak berarti penafsir tergantung pada teks tapi maksudnya si penafsir membuka diri untuk berdialog dengan yang lain. Meskipun Gadammer menekankan pada hakikat dan kandungan nilai karya seni, ia tidak menafikan bentuk lahir. Sebab bentuk lahir merupakan media yang memungkinkan penafsir (dalam hal ini pengamat seni) melalui eksperimen-eksperimennya yang terus menerus- bisa mendapatkan suatu makna yang pasti. Demikian juga dengan adanya bentuk lahir, generasi mendatang bisa turut memberikan apresiasi terhadap karya seni tersebut. Dengan kata lain, keberadaan wujud luar mempunyai kekuatan yang dinamis, dalam arti karya seni tidak hanya dilihat dari sisi keindahan belaka, tapi juga makna terdalam yang terkandung. Juga beragamnya apresiasi, pemahaman menjadi lestari tidak akan berhenti pada satu tahapan atau orang penafsir tertentu.

<sup>25</sup>Amin Abdullah, "*al-Ta'wīl al-'Ilmī* : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jāmi'ah*, vol.39, no.2, (July-December 2001), hlm. 362, 378.

Berbeda dengan Gadamar, hermeneutik yang dibangun oleh Apel secara metodologis merenovasi kembali peranan subyek sebagai sang penafsir atas obyeknya. Tetapi penafsiran ini tidak seperti pendapat Cartesian, melainkan dihasilkan melalui proses komunikasi intersubjektif sebagai suatu syarat dasar bagi pemahaman dari sini disebut dengan hermeneutik kritis.

Sedangkan aspek praktis dalam dunia antropologis pengetahuan, Apel memberikan ‘prinsip regulatif’, yaitu prinsip pemikiran yang selalu berupaya perbaikan dan penyempurnaan seiring dengan perubahan ruang dan waktu. Prinsip ini akan memberikan ruang *emansipatoris* membentuk masyarakat yang bebas dengan memperkenalkan konsep komunikatif. Hermeneutik Apel telah memberikan fondasi berfikir yang inklusif-kreatif dan kritis-konstruktif, sehingga ada upaya terus-menerus untuk mencari kebenaran dan kebaikan hidup tanpa henti, tiada dogmatisme.

Pemikiran hermeneutik Kritis Apel berdasarkan pendekatan bahasa<sup>26</sup> dan pragmatik.<sup>27</sup> memadukan yaitu, pertama ilmu pengetahuan Hermeneutik kritis menekankan pada pendekatan intersubjektif untuk mendapat pemahaman ekstra-linguistik.




---

<sup>26</sup>Terutama menempatkan kajian bahasa pada tempatnya yang terpengaruh oleh Ludwig Wittgenstein.

<sup>27</sup>Pengaruh dari epistemologi Amerika yaitu *milorisme*, adalah pemikiran James (di samping pengaruh Peirce) yaitu asumsi manusia berada dalam tak keberdayaannya sehingga berusaha membangun pragmatisme lewat studi yang berkenaan dengan psikologi dan kebutuhan vital manusia. Dalam hal ini filsafat pragmatisme lebih mementingkan melihat aspek manfaat ke depan, akibat-akibat, dan hasil praksis filsafat.

## B. Hermenutik Al-Qur'an: dari 'Tafsir Sastra Tematis' menuju Kontekstual

### a. Hermeneutik Sastra al-Quran

Penafsiran kontekstual al-Qur'an berdasarkan proses dan prosedur dapat dikemukakan dalam dua tahap: pertama penafsiran heuristik, kedua penafsiran hermeneutik. Penafsiran heuristik. Sedangkan dalam aktivitas *tafsīr* atau *ta'wīl* di dunia Islam, secara eksplisit-tekstual, memang tidak mengenal terminologi hermeneutika, sampai sambutan atasnya dilakukan oleh generasi Fazlur Rahman dan kawan-kawan. Meskipun demikian, bukan berarti model penafsiran yang mempertimbangkan ruang-waktu, sosio-kultural, dan seterusnya tidak ada. Model penafsiran kontekstual-historis di dunia Islam pada generasi sebelum Fazlur Rahman telah mulai dirintis, misalnya, oleh kelompok Syi'ah, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī, kelompok Sufistik, seperti Muhyī al-Dīn al-'Arabī, kelompok Mu'tazilah, seperti al-Zamakhsharī, dan kelompok pembaru seperti Muhammad 'Abduh. Penafsiran seperti itulah yang telah membuat al-Qur'an tetap pada élan vitalnya, akan selalu mampu berdialog dengan umatnya, meski dalam beda tempat, waktu, bahkan beda bendera.

Pandangan ini sejalan dengan menguatnya historisme dan empirisme dalam keilmuan Islam kontemporer. Tentang Allah mengetahui makna al-Qur'an, sudah tidak menjadi persoalan dalam paradigma ini, yang mendapatkan penekanan adalah pluralitas makna al-Qur'an dan kebermaknaannya bagi kehidupan manusia kontemporer secara lebih fungsional. Metode yang dipakai adalah penafsiran kontekstual atau historis-kritis. Paradigma semacam ini hanya mendasari hermeneutika neo-modernis al-Qur'an Fazlur Rahman,<sup>28</sup> hermeneutika

---

<sup>28</sup>Metodologi tafsir Fazlur Rahman merupakan gerakan ganda (bolak-balik). Pertama dari dua gerakan ini terdiri dari dua langkah. *Pertama*, memahami arti atau makna suatu pernyataan Al-Qur'an, dengan mengkaji situasi atau problem historis saat al-Qur'an diturunkan. Mengetahui makna spesifik dari latar belakang spesifiknya (sebab mikro) dan juga harus ditopang dengan suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan agama, masyarakat, adat-istiadat dan lembaga-lembaga, serta mengenai kehidupan menyeluruh Arab pada saat Islam datang. Langkah kedua dari langkah pertama ini adalah menggeneralisasikan dari jawaban-jawaban spesifik, pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum, yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dengan sinaran latar belakang historis dan *rationes logis* yang juga kerap dinyatakan oleh ayat sendiri. Yang harus diperhatikan selama langkah ini adalah ajaran Al-Qur'an sebagai keseluruhan, sehingga setiap arti yang ditarik, setiap hukum yang disimpulkan dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren satu sama lain. Ini sesuai

feminis al-Qur'an Riffat Hasan dan Amina Wadud Muhsin, hermeneutika al-Qur'an untuk pembebasan Asghar Ali Engineer, hermenutk sintagmatik-paradigmatik M. Syahrūr<sup>29</sup>. serta hermeneutika populis al-Qur'an Hassan Hanafi, dan hermeneutik sastra Naṣr Hāmid Abū Zaid.

Pada pembahasan ini penulis mengkhususkan pada pendekatan heremeneutik sastra. Ada di antaranya yang mengungkapkan aspek-aspek legal yang dimiliki al-Qur'an, keunggulan dan kecantikan sastra qur'ani. Qādī Abd al-Jabbar (w.1025) menekankan keindahan dan kesempurnaan al-Qur'an dalam karyanya *al-Mugnī* (yang mencukupi ia menegaskan bahwa kefasihan al-Qur'an ditemukan karena keunggulan dalam makna dan pengucapannya. Kehebatan suatu karya adalah dalam pilihan kata dan susunannya dalam kitab suci.<sup>30</sup>

Abd al-Qāhir al-Jurzānī (w.1078) mengelaborasi secara sistematis teori *nazm* sehingga mampu mengungkap keindahan dan kemukjizatan al-Qur'an.<sup>31</sup> kemudian dipakai secara praktis oleh al-Zamakhsyari (w.1144) untuk memahami al-Qur'an dalam kitab tafsirnya *al-Kasyyāf*, disusun lebih secara sistematis oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w.1209) dalam *Nihayah al-I'jāz fī Dirayah al-I'jāz*<sup>32</sup>

Studi al-Qur'an dengan penafsiran sosio-historis diawali oleh Muḥammad Abduh dengan menafsirkan ayat al-Qur'an yang menganggap bahwa kisah nabi

---

dengan klaim Al-Qur'an sendiri bahwa ajarannya tidak mengandung kontradiksi-dalam dan koheren secara keseluruhan. Langkah ini juga bisa dan selayaknya dibantu oleh pelacakan terhadap pandangan-pandangan kaum muslim awal. Menurut Rahman, sampai sekarang sedikit sekali usaha yang dilakukan untuk memahami Al-Qur'an secara keseluruhan.

<sup>29</sup>Syahrur dalam memahami al-Quran menggunakan dua pendekatan, pertama metode intertekstualitas menggabungkan atau mengkompromikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama (*al-Qur'ān yufassiru ba'ḍuhu ba'dan*). Kedua menggunakan pendekatan semantik dan pendekatan sintagmatik-paradigmatik.

<sup>30</sup>Didin Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an Sebagai Sumber Pemikiran," Taufik Abdullah. (ed.), dalam *Khazanah Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t), Jilid IV, hlm. 50.

<sup>31</sup>Didin Syafruddin. lihat juga Amīn al-Khūfī dan Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*: terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Adab Press IAIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm. 116.

<sup>32</sup>Didin Syafruddin, "Ilmu al-Qur'an Sebagai Sumber Pemikiran," Taufik Abdullah. (ed.),...*loc.cit.*

Adam turun dari surga menurutnya hanyalah perumpamaan.<sup>33</sup> Muḥammad Abduh merealisasikan keberadaan al-Qur'an sebagai *al-hidayah* atau petunjuk dan rahmat Allah dengan menjelaskan hikmah kodifikasi kepercayaan, etika, dan hukum menurut cara yang paling bisa diterima oleh pikiran dan menenangkan perasaan dengan kata lain untuk mencari petunjuk kebenaran al-Qur'an. kepada seluruh umat manusia untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.<sup>34</sup> Karakteristik penafsiran al-Qur'an Muḥammad Abduh yaitu *Adabī al-Ijtima'ī* secara bahasa mengandung arti “sastra dan budaya kemasyarakatan”. Istilah “*adab*” disebutkan dalam Ensiklopedi Islam pada abad ke-19 identik dengan ulama, yakni mempunyai ilmu pengetahuan dan wawasan yang luas dalam berbagai disiplin ilmu. Tetapi pada abad modern istilah ini tidak lagi mencakup segala aspek ilmu pengetahuan, tetapi khusus mengenai sastra Arab, yakni bahasa yang baik, yang dapat menimbulkan rasa indah dalam diri pembaca.<sup>35</sup>

Adapun definisi tafsir *Adabī al-Ijtima'ī*, mengutip pendapat Abdul Hayy al-Farmawi seperti yang dikutip dari M. Quraish Shihab ialah corak tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an pada segi ketelitian redaksi, kemudian menyusun kandungannya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan segi-segi petunjuk al-Qur'an bagi kehidupan, serta menghubungkan pengertian ayat-ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia tanpa menggunakan istilah-istilah disiplin ilmu kecuali dalam batas-batas yang sangat dibutuhkan.<sup>36</sup> Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī mendefinisikan tafsir *Adabī al-Ijtima'ī* ialah “Tafsir yang menyingkapkan

---

<sup>33</sup>Amīn al-Khūfī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode...op.cit.*, hlm. 127-128. Wawancara dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid “Nashr Hamid Abu Zayd: Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama...” dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Repleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* edisi No. 18 Tahun 2004 (Jakarta: LAKSPEDAM dan TAF, 2004), hlm. 144.

<sup>34</sup>Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 99.

<sup>35</sup>lihat Tim Depag, *Ensiklopedi Islam*, Juz. I (Jakarta: Anda Utama, 1992), hlm. 62.

<sup>36</sup>M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 25.



balagh, keindahan bahasa al-Qur'an dan ketelitian redaksinya dengan menerangkan makna dan tujuannya, kemudian mengaitkan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dengan Sunatullah dan aturan hidup kemasyarakatan, yang berguna untuk memecahkan problematika umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya".<sup>37</sup>

Menurut al-Žahabī, aliran tafsir yang diprakarsai oleh Abduh ini diberi pengertian sebagai mengkaji al-Qur'an dengan pertama-tama berusaha untuk menunjukkan kecermatan ungkapan bahasanya; dilanjutkan dengan merajut makna-makna yang dimaksudkan dengan cara yang menarik; kemudian diusahakan eksplorasi penerapan teks kitab suci itu dalam kenyataan sesuai dengan hukum-hukum yang berlaku dalam kehidupan masyarakat dan untuk membangun peradaban.<sup>38</sup>

Al-Žahabī juga menyebut metode tafsir Muḥammad Abduh dengan metode semantik-sosial. Dengan metodenya ini Abduh berusaha untuk mengungkap keindahan bahasa dan kemukjizatan al-Qur'an; menjelaskan makna dan maksud-maksudnya; menunjukkan hukum-hukum yang berlaku di alam raya dan masyarakat manusia; menawarkan solusi bagi problem-problem yang dihadapi umat Islam khususnya dan bangsa-bangsa di seluruh dunia pada

---

<sup>37</sup>Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Arabi, 1976), Jilid II, hlm. 215. Abu Ameenah memberikan definisi yang hampir sama yaitu tafsir yang mencoba menyesuaikan ayat-ayat al-Qur'an dengan tuntutan dan kebutuhan masyarakat modern abad ini, menguraikan dasar-dasar al-Qur'an tentang masyarakat manusia, pembuatan Undang-undang dan teori-teori ilmiah. Lihat: Abu Ameenah Bilal Philips, "*Menolak Tafsir Bid'ah; Penafsiran al-Qur'an Surat al-Hujurat menurut Metode Tafsir bi al-Ma'tsur*", terj. Elyasa' Bahalwan (Surabaya: Andalus Press, 1990), hlm. 24.

<sup>38</sup>Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *op.cit.*, II, hlm. 547. Hamim Ilyas dalam tulisannya mengatakan bahwa komitmen dan tujuan tafsir seperti ini disebut sebagai Tafsir Modern, karena tujuan tafsir modern pada dasarnya identik dengan tujuan ilmu pengetahuan yang dikembangkan untuk mewujudkan kesejahteraan umat manusia. Karena itu metode-metode yang digunakannya secara umum bisa disebut dengan *Ta'wīl 'Ilmi*, dengan pengertian tafsir yang mempunyai komitmen pada ilmu pengetahuan. Komitmen secara epistemologis dilakukan dengan mengapresiasi akal dan empiri yang menjadi sumber pengetahuan; dan komitmen secara aksiologis dilakukan dengan memproduksi makna yang maslahat bagi kehidupan manusia, yang menurut istilah Abduh adalah kebahagiaan hidup dunia dan akhirat. Lihat Hamim Ilyas, "Hermeneutika al-Qur'an Studi Tafsir Modern", Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Hermeneutika Al-Qur'an: "Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci", Yogyakarta 10 April 2003.

umumnya. Berdasarkan petunjuk dan ajaran al-Qur'an; mempertemukan kebaikan dunia dan akhirat; memadukan al-Qur'an dengan teori-teori ilmu pengetahuan yang valid kebenarannya; menunjukkan bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang bisa sesuai dengan perkembangan umat manusia; dan menolak salah persepsi terhadap al-Qur'an. Al-Žahabī mengkritik aliran yang digagas Abduh ini karena memberikan kebebasan yang besar kepada akal,<sup>39</sup> pendapat al-Žahabī senada dengan M. Qurash Shihab.<sup>40</sup>

Langkah-langkah hermeneutik yang diformulasikan oleh Muḥammad Abduh untuk memahami al-Qur'an adalah sebagai berikut:<sup>41</sup>

1. Memahami data-data kosakata yang ada dalam al-Qur'an menurut makna umumnya sebagaimana ketika diturunkan, dengan tidak mengikuti makna para mufassir terdahulu.
2. Memahami stilistika. Dalam hal ini diperlukan ilmu *I'rab* dan ilmu stilistika (*ma'ānī*).
3. Sebagai tindak lanjut langkah ke tiga dan merupakan derivasinya yaitu memahami tentang kondisi yang melekat pada masyarakat Arab dan lainnya pada saat al-Qur'an diturunkan.
4. Kelanjutan dari langkah kelima yaitu pengetahuan tentang masyarakat Arab dan lainnya dan pada era kenabian yaitu perjalanan hidup Rasulullah SAW. dan sahabat-sahabatnya, serta tingkah laku yang berkaitan dengan dunia dan ukhrawi yang mereka jalankan.
5. Langkah ketiga yaitu memahami ilmu mengenai kondisi manusia. “sebab orang yang meneliti al-Qur'an mesti mempertimbangkan kondisi-kondisi perkembangan manusia, faktor-faktor yang mempengaruhi. Di samping itu juga mengetahui perlambangan dunia dan global. Di sini dibutuhkan berbagai disiplin, yang terpenting adalah sejarah dengan segala jenisnya.

Studi al-Qur'an kritisisme sastra mengenai keunikan epistemologis dan aksiologi sastra al-Qur'an, yang telah melahirkan lingkaran struktur sastra makna keagamaan berdasarkan al-Qur'an. *Pertama* aspek sastra al-Qur'an tidak terbatas pada dua unsur struktural meminjam bahasa Tāhā Ḥusain dengan “pertalian

---

<sup>39</sup>Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *op.cit.*, II, hlm. 548-549.

<sup>40</sup>M. Quraish Shihab, “Persoalan Penafsiran Metafori atas Fakta-Fakta Tekstual” dalam <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Metaforis1.html>.

<sup>41</sup>Amīn al-Khūfī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode...op.cit.*, hlm. 127-129.

(*qayud* bentuk tunggal *qayd*)” al-Qur'an mengikat dirinya sendiri dengan merujuk kepada (1) persajakan dan bunyinya (*assonant*) pada akhir ayat-ayat, (2) ‘suara musik’ yang khas susunan kata-katanya. Bahkan aspek sastra al-Qur'an banyak mengandung unsur yang mencakup, gaya bahasa, retorika (*‘Ilm balagh*), fonologi (*‘Ilm al-Ṣaut*), morfologi (*‘Ilm al-Ṣarf*), sintaks, ritme, komposisi dan. (3) hal-hal yang berhubungan dengan nada, suara, oralitas, imajinasi, simbolisme, alegori, aliran (*genre*), sudut pandang, intertekstualitas dan aspek sastra lainnya.<sup>42</sup>

Dua premis yang dibicarakan oleh Abduh tentang *uslūb* narasi dalam cerita al-Qur'an hanya dimaksudkan untuk tujuan keagamaan, untuk mendapatkan pelajaran dari cerita dan tidak ada kaitannya dengan pengamatan alami yang logis atau historis terhadap relitas di luar al-Qur'an; Pengantar Abduh (1848-1905) dijadikan oleh muridnya Tāhā Ḥusain (1889-1937)<sup>43</sup> untuk membangun kajian “kebaruan al-Qur'an dari sisi *uslūb*”. Dalam pandangan Tāhā Ḥusain pada initya bahwa al-Qur'an merupakan “pengaruh artistik yang indah”, dan al-Qur'an memainkan perengaruhnya terhadap masyarakat pada zamannya melalui kenyataan.<sup>44</sup>

Pandangan yang dibangun oleh Abduh dan Tāhā Ḥusain menjadi pijakan intelektual lainnya yang berusaha memahami al-Qur'an dengan pendekatan sastra yaitu Amīn al-Khulī (1895-1965). Berbeda dengan Abduh menurut Amīn al-Khulī bahwa tujuan tafsir adalah bukan untuk mendapat hidayah tetapi tujuan tafsir adalah *al-bayān*, tujuan tersebut harus dipahami terlebih dahulu sebelum mewujudkan tujuan sesuatu yang lainnya, baik tujuan yang bersifat ilmiah, praksis, keagamaan ataupun duniawi. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menjelaskan bahwa yang dimaksud *al-bayān* oleh Amīn al-Khulī adalah “pengantar sastra” secara

---

<sup>42</sup>Dede Iswadi, “Hermeneutik Sastra al-Qur'an” Resensi buku Issa J. Boulatta (ed.) *Literary Structures of Religion Meaning in The Qur’ani*, dalam *Jurnal Agama Islam*, Volume 1. No. 2 Jan-Des 2002 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kaljaga, 2002), hlm. 402-403.

<sup>43</sup>Amīn al-Khulī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode...op.cit.*, hlm. 121-122.

<sup>44</sup>*Ibid.*, hlm. 150-151.

semantik mirip seperti yang diungkapkan oleh Amīn al-Khūlī dengan konsep “metode bahasa-artistik” Tāhā Ḥusain<sup>45</sup>

Amīn al-Khūlī berupaya mendekonstruksi wacana tafsir ke dalam dua metode kajian sastra, metode kritik ekstrinsik (*al-naqd al-khārijī*), dan metode kritik intrinsik (*al-naqd al-dākhilī*) yang lahir pada awal pembaharuan tentang pemahaman *turās* secara total dan menghidupkan budaya kritik terhadapnya.<sup>46</sup>

Kritik ekstrinsik diarahkan pada kritik sumber, kajian holistik terhadap faktor-faktor eksternal munculnya sebuah karya, baik sosial-geografi, religio-kultural maupun politis untuk dapat memetakan karya sastra secara proposional. Sedangkan kritik intrinsik diarahkan pada teks sastra itu sendiri dengan analisis linguistik menggunakan perangkat analisis ilmu balagh; *ma’ānī* (berkenaan dengan analisis struktur teks), *bayān* berhubungan dengan bentuk-bentuk ekspresi kalimat), *badī’* (berkaitan dengan keindahan ungkapan).<sup>47</sup> Fann al-Qawī mencoba menguraikan internalisasi bahasa dengan budaya dengan melihat pengaruh bahasa terhadap pertumbuhan peradaban.<sup>48</sup>

Amīn al-Khūlī dalam memahami teks al-Qur’an, membangun wilayah hermeneutik sastra dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Amīn al-Khūlī memahami teks al-Qur’an sebagai kitab sastra dengan pisau analisis linguistik-filologis teks yang merupakan upaya untuk menangkap pesan moral al-Qur’an.<sup>49</sup>

Usaha yang dilakukan oleh Amīn al-Khūlī tidak bermaksud untuk menyamakan al-Qur’an setara dengan karya sastra pada umumnya, akan tetapi ia bermaksud menemukan ‘ruh’ sosial kebudayaan al-Qur’an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana yang ditangkap oleh Rasulullah SAW., dengan memetakan wilayah kajian al-Qur’an terbagi dua yakni studi

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. 125-126.

<sup>46</sup> Mohamad Nur Kholis S, Pengantar dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur’an Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), hlm. xiv.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Mohamad Nur Kholis S, Pengantar dalam J.J.G. Jansen, *Diskursus...op.cit.*, hlm. xv.

sekitar al-Qur'an (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*) dan studi tentang teks itu sendiri (*dirāsah fī al-Qur'ān*).<sup>50</sup>

Kajian pertama diarahkan pada investigasi latar belakang al-Qur'an dari proses pewahyuan, perkembangan, dan sirkulasinya dalam masyarakat. Arah sebagai obyek wahyu beserta kodifikasi dan variasi cara baca – disiplin ilmu al-Qur'an-. kajian ini pula difokuskan pada aspek sosio-historis al-Qur'an termasuk di dalamnya situasi intelektual, kultural, geografis dan antropologis wahyu dengan masyarakat Arab abad ke 7 saat al-Qur'an diturunkan sebagai obyek langsung teks wahyu tersebut.<sup>51</sup>

Langkah-langkah penafsiran yang dibangun Amīn al-Khūfī seperti yang disimpulkan dari kitab *manāḥij tajdīd* oleh A'isyah Abd al-Raḥmān atau Bintu al-Syaṭī sebagai berikut:<sup>52</sup>

1. Pokok prinsip metodologinya memahami al-Qur'an secara obyektif memulainya dengan mengumpulkan surat atau ayat secara tematik.
2. Memahami gagasan yang terkandung dalam al-Qur'an menurut konteksnya, seperti riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai konteks yang menyertainya turunnya ayat berpegang pada keumuman lafalnya, bukan pada sebab khusus turunnya ayat.
3. Memahami petunjuk lafal atau memahami arti kata-kata dalam al-Qur'an - bahasa Arab yang digunakan oleh al-Qur'an- harus dicari arti linguistik aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaan material dan figuratif.
4. Memahami rahasia-rahasia ungkapan berpegang pada makna teks maupun semangatnya, kemudian makna tersebut diformulasikan dengan pendapat mufassir. Melalui cara dengan menerima apa yang ditetapkan dengan *naṣ*, menjauhi kisah-kisah *isrāīliyat*, noda-noda nafsu, paham sekterian, dan takwil yang berbau bid'ah.

Perbedaan antara Amīn al-Khūfī dengan A'isyah Abd al-Raḥmān yaitu Amīn al-Khūfī berakar pada *Fann al-qaul* (seni wacana) mengembangkan teori

---

<sup>50</sup>Amīn al-Khūfī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Metode...op.cit.*, hlm. 64.

<sup>51</sup>Mohamad Nur Kholis S, *lo.cit.*

<sup>52</sup>A'isyah Abd al-Raḥmān, Kata “Pengantar Cetakan Kelima”, *Tafsir Bintusy-Syathi'* terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 41-42.

balagh klasik dengan teori sastra, sementara Ā'isyah Abd al-Rahmān hanya sebatas pada kajian balagh.<sup>53</sup>

Salah satu murid Amīn al-Khūfī yang mengikuti jejak langkahnya yaitu Muḥammad A. Khalafullah dalam karyanya *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān al-Karīm*. Ada dua faktor yang mendorong Khalafullah memfokuskan pada kajian sastra. Pertama gagasan dasar Amīn al-Khūfī tentang penggunaan pendekatan sastra dalam hal ini menafsirkan kisah-kisah al-Qur'an. Kedua kekagumannya terhadap ulama *uṣūl al-fiqh* dalam pembahasan linguistik dan pemahaman teks al-Qur'an ketika mengeluarkan hukum dan menetapkan ketentuan-ketentuan syariat yang berasal dari al-Qur'an.<sup>54</sup>

Khalafullah menegaskan bahwa dalam memahami dan menangkap pesan al-Qur'an tidak boleh mencampuradukan arti teks dengan budaya, ilmu, dan teologi yang dipegang oleh mufassir, hal itu untuk menggali berbagai macam gagasan, keyakinan dan pemikiran ilmiah, serta sosial dari pesan-pesan yang tersirat yang terdapat dalam teks al-Qur'an.<sup>55</sup> Sebagaimana diungkapkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid bahwa dalam menafsirkan teks untuk seorang mufassir meninggalkan ideologi (*talwīn*).<sup>56</sup>

Langkah-langkah dalam kajiannya tak jauh dengan yang diutarakan oleh Amīn al-Khūfī dengan dimodifikasi Khalafullah menguraikan sebagai berikut:<sup>57</sup>

1. Menentukan dan mengumpulkan teks secara tematik.
2. Mensistemasi historis teks, perkembangan aktivitas keilmuan sastra dan peranan dinamika sastra secara global.

---

<sup>53</sup>Wawancara dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid “Nashr Hamid Abu Zayd: Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama...” dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, edisi No. 18 Tahun 2004 (Jakarta: LAKSPEDAM dan TAF, 2004), hlm. 145.

<sup>54</sup>Muḥammad A. Khalafullah, *al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002) hlm. 11.

<sup>55</sup>*Ibid.*, hlm. 12.

<sup>56</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Kritik Wacana...op.cit.*, hlm. 119-122.

<sup>57</sup>Muḥammad A. Khalafullah, *op.cit.*, hlm. 19-21.

3. Menafsirkan teks yang terbagi dalam dua model. Pertama pemahaman tekstual (*ḥarfī*) yaitu pemahaman terhadap arti kata, susunan dan betuk kalimat. Kedua pemahaman sastra yaitu kemampuan mengapresiasi sisi logika, psikologis, seni yang dimiliki teks.
4. Pembagian dan penyusunan yang merupakan pemahaman sastra. Teks-teks yang sudah dikumpulkan diklarifikasi ke dalam unit-unit kesamaan frase, tema, dan tujuan. Kemudian dimensi seni sastra dan fenomena sastra al-Qur'an.
5. Orisinalitas dan taklid. Persoalan ini sangat penting bagi para pemerhati wacana ilmu pengetahuan atau seni, serta bagi siapa saja yang tertarik dalam memahami persoalan sastra dan ilmu pengetahuan.

Penafsiran menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zaid adalah proses *decoding* atas teks karena dinamika *encoding* linguistik yang spesifik dari teks al-Qur'an menyebabkan proses *decoding* yang tiada berakhir. Namun dalam proses *decoding* penafsir harus mempertimbangkan makna sosio-kultural kontekstual dengan menggunakan kritik historis sebagai analisis permulaan kemudian analisis linguistik dan kritik sastra dengan memanfaatkan teori sastra.<sup>58</sup>

Gagasan Amīn al-Khūfī tentang nilai sastra al-Qur'an (*adabiyah al-Qur'ān*) dijadikan acuan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, kemudian dikembangkan menjadi hermenutika sastra al-Qur'an yang didasarkan atas metode linguistik dan kritik sastra kontemporer. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menguraikan bahwa sebenarnya kajian tentang konsep teks adalah kajian tentang hakikat dan sifat al-Qur'an sebagai bahasa dalam artian dari struktur teks, semantik dan kaitannya dengan teks-teks lainnya dalam kebudayaan tertentu (intertekstual), masuk pada wilayah "kajian sastra" menurut kesadaran kontemporer. Teks dapat menjadi kajian ilmu-ilmu lain, dari segi linguistik dengan berbagai cabangnya, fonetik, semantik dan leksiografi.<sup>59</sup> Kajian sastra dengan teks sebagai konsep sentralnya cukup

---

<sup>58</sup>Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 101.

<sup>59</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 1993), hlm. 12. Prinsip penafsiran terhadap al-Qur'an secara obyektif Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengajukan dua premis yaitu premis mayor dan premis minor, premis minor berkaitan dengan bahasa keagamaan teks yakni mengubah makna bahasa menjadi makna keagamaan yang baru. Premis mayor bahwa al-Qur'an dibahasakan dengan bahasa Arab secara umum dan dari penggunaan secara historis. Misalnya kata *al-Ṣalat*, *al-Zakat*, *al-Saum* dan lain-lainnya dipergunakan sebagai term-term dan praktek peribadatan dan ritual keagamaan



menjamin terwujudnya “kesadaran ilmiah untuk mengatasi dominasi “kepentingan ideologis”<sup>60</sup>.

Oleh karena itu, wajar jika teks al-Qur'an dirumuskan sebagai wujud komunikasi melalui oposisi biner linguistik-sosiologis, yakni relasi antara pengirim (Allah) dengan penerima melalui kode atau simbol bunyi bahasa. Akan tetapi bahasa mengalami perkembangan seiring gerak lajunya masyarakat dan budaya. Konteks linguistik berkembang melampaui makna yang tersurat, karena melalui struktur bahasa akan terungkap makna yang lebih luas.<sup>61</sup>

Transformasi sistem bahasa menjadi tanda-tanda semiotik dalam sistem lain yang lebih tinggi ini adalah proses yang disebut semiosis. Dalam hal ini Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menjelaskan uraian Abd al-Qāhir al-Jurjānī tentang transformasi makna yang terjadi dalam berbagai retorika, khususnya metafora (*isti'ārah*), analogi (*tamsīl*), dan alusi (*kinayah*). Makna yang lahir di sini tidak semata-mata dihasilkan dari hubungan kata-kata/tanda-tanda, juga tidak komposisi/gramatikal belaka, namun melalui transformasi “makna umum” (yang

---

Islam yang berbeda dari makan asli pada sebelum Islam. Moch. Nur Ichwan, *Meretas ...op.cit.*, hlm. 96-97.

<sup>60</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas... ibid.*, hlm. 3. Gagasan awal Naṣr Ḥāmid Abū Zaid adalah al-Qur'an sebagai teks (*al-Qur'ān ka Naṣṣ*) kemudian mengusulkan al-Qur'an sebagai wacana (*al-Qur'ān ka Khitābin*) yang dimaksud dengan wacana di sini adalah konsep teks yang didasarkan pada teks-teks tertulis, dengan penulisnya, desainnya yang tersusun dengan baik yang memiliki koherensi tanpa kontradiksi, namun ketidakcocokan terletak pada perdebatan yang mengarah pada ideologisasi, seperti masalah *muḥkam* dan *mutasyābih* masing-masing mazḥab memiliki pegangan yang berbeda, baik Mu'tazilah, Hanafiyyah, Syafi'iyah maupun mazḥab yang lainnya. Hingga saat ini ideologi sangat kuat mewarnai penafsiran al-Qur'an, ideologi fundamental, ideologi Ahmadiyah, ideologi NU, ideologi Muhammadiyah dan seterusnya. Oleh karena itu al-Qur'an sebagai teks mudah terperangkap oleh ideologisasi al-Qur'an, akan tetapi jika melihat gerak ke belakang pada saat turunya al-Qur'an sebelum menjadi *muṣḥaf* sekitar 22-23 tahun al-Qur'an sebagai wacana, sebagai diskusi, sebagai dialog bersama dengan Rasulllah SAW., ini apa yang disebut oleh Arkoun sebagai fenomena yang hidup dari al-Qur'an. Wawancara dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid “Nashr Hamid Abu Zayd: Otoritas Tak Berhak Mengarahkan

Makna Agama...” dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, edisi No. 18 Tahun 2004 (Jakarta: LAKSPEDAM dan TAF, 2004), hlm. 146-147.

<sup>61</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Kritik Wacana...op.cit.*, hlm. 109.

lahir dari interaksi makna kata-kata dengan relasi-relasi komposisi) ke dalam “tanda umum” yang mengarah pada pengertian lain.<sup>62</sup>

Tanda umum yang dihasilkan dari hubungan semiosis ini -citra inderawi pandangan nyata, pendengaran, perabaan, penciuman, dan sebagainya- serupa dengan ikon-ikon/symbol-simbol. Proses semiosis tersebut ‘kata menunjukkan arti lahiriah, lalu pendengaran dengan cara deduksi mempercantik arti lahiriah kepada tingkatan makna yang kedua.’<sup>63</sup>

Konsep bahasa sebagai sistem tanda termasuk sistem gerak dan isyarat Abd al-Qahir al-Jurjānī berpendapat bahwa kata tidaklah menunjukkan dalam dirinya, tetapi karena adanya konvensionalisasi dari masyarakat. Dari sini Naṣr Ḥāmid Abū Zaid beralih ke teori yang dikembangkan F. De Saussure tentang penanda (*signifier*) dan penanda(*signified*) tanda bahasa (unit bahasa) tidaklah menunjuk kepada “sesuatu” tapi kepada “konsep mental”<sup>64</sup> tertentu. Konsep mental inilah yang disebut petanda. Petanda bukanlah sesuatu yang dikatakan atau simbol yang ditulis, tetapi “gambar suara”, yakni efek psikologis yang ditinggalkan suara yang didengar atau simbol yang tertulis, dengan kata lain adalah penggambaran suara dalam hati.<sup>65</sup>

Kemudian Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengembangkan teori makna dan signifikansi yang dirujuk dari E.D Hirsch. Makna adalah makna yang dipresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Bukanlah makna teks yang berubah tetapi yang berubah signifikansinya.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 261.

<sup>63</sup>*Ibid.*

<sup>64</sup>Contoh dalam al-Qur'an surat Jinn menjelaskan bahwa Jinn itu ada dan al-Qur'an menggunakan kepercayaan kultural atau yang disebut Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dengan konsep mental yang ada dalam budaya Arab pra-Islam. Moch. Nur Ichwan, *op.cit.*, hlm. 92.

<sup>65</sup>*Ibid.*, hlm. 88.

<sup>66</sup>*Ibid.*, hlm. 88-89.

Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zaid Level makna pesan teks mempunyai tiga level. Pertama makna yang hanya menunjukan kepada bukti historis yang tidak ditafsirkan secara metaforis. Di sini makna berhenti pada karistik historis. Kedua makna yang menunjuk fakta historis dan dapat ditafsirkan secara metaforis. Ketiga adalah makna yang diperluas oleh signifikansi yang diturunkan dari makna yang obyektif.<sup>67</sup>

Langkah-langkah penafsiran al-Qur'an yang dibangun oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid adalah sebagai berikut:

1. Menentukan ayat-ayat al-Qur'an secara tematik yang dimaksudkan untuk memahami perbedaan konteks historis dan linguistiknya.
2. Menganalisis ayat dari level-level makna
3. Memperhatikan arah teks yang dibaca yakni makna yang dimaksud dengan memahami ilmu-ilmu al-Qur'an secara kritis.
4. Mencari aspek-aspek yang tersirat dengan menggunakan kritik historis dan kritik linguistik.
5. Menafsirkan teks al-Qur'an secara obyektif dengan tidak terpengaruh oleh ideologi penafsir.

Teori bahasa Chomsky yang dikenal sebagai Transformasi-generatif dihubungkan dengan falsafah Descartes melalui istilah *Cartesian Linguistics* yang diciptakan oleh Chomsky sendiri. Bahkan salah satu buku chomsky yang penting berjudul *Cartesian Linguistics*. Gagasan Descartes demikian berpengaruhnya kepada chomsky sehingga kemudian dapat digariskannya ciri-ciri penting *Cartesian Linguistics*, yaitu: a) Bahasa tidak semata-mata untuk fungsi komunikatif, tetapi lebih sebagai alat pernyataan pemikiran dan sebagai gerak balas yang tepat kepada situasi baru. b) Bahasa memiliki dua aspek, yaitu aspek dalam dan aspek luar. c) Pengolahan rumus-rumus tata bahasa tidak takluk kepada data empiris. d). Yang penting dalam tata bahasa dan logika ialah

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, hlm. 90.

bagaimana bahasa menampilkan dan menggabungkan ide-ide, bukan soal kaitan bahasa dengan realiti.<sup>68</sup>

Suatu aspek lain yang penting dalam teori Chomsky ialah hakikat bahasa mempunyai struktur dalam dan struktur luar. Secara ringkas, struktur dalam ialah struktur bahasa yang berada jauh dalam fikiran dan tidak dapat ditangkap oleh pancaindera, sedang struktur luar ialah struktur yang dapat diamati atau diperhatikan. Pembedaan dua struktur ini dilakukan oleh Chomsky berdasarkan teori Descartes dan Port Royal yang juga tergolong sebagai mentalis. Penelitian terhadap dua aspek bahasa ini penting dalam konteks memahami bahasa sebagai wahana yang melahirkan makna (struktur dalam) dalam bentuk bunyi-bunyi bahasa yang tersusun menjadi kalimat (struktur permukaan).<sup>69</sup>

Mekanisme yang menghubungkan kedua struktur, atau lebih tepat lagi yang memperjelas struktur dalam (proposisi, makna, dan fikiran) menjadi struktur luar (struktur kalimat yang tercermin oleh representasi fonetik) ialah tata bahasa. Tata bahasa ini disebut tata bahasa transformasi-generatif, yaitu tata bahasa yang mentransformasikan dan membentuk makna menjadi kalimat. Walau bagaimanapun, dalam versi-versi tata bahasa generatif sesudah *Syntactic Structures*.

Langkah-langkah pendekatan hermeneutik yang harus diperhatikan dalam memahami al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1. Pada prinsipnya metodologi adalah penanganan yang obyektif terhadap al-Qur'an, penelitian ini dimulai dengan mengidentifikasi ayat-ayat Qur'an berdasarkan kriteria yang telah dibangun oleh para ahli tafsir.
2. Memahami kosakata-kosakata dalam konteks pemakaian kebahasaannya saat al-Qur'an diturunkan, dan memahami latar belakang turunnya al-Qur'an .

---

<sup>68</sup>Awang Sariyan, *Falsafah Bahasa dalam Tradisi Barat: Perkembangan Dalam Zaman Modern*, <http://dbp.gov.my/dbp98/majalah/bahasa99/j07jaran.html>.

<sup>69</sup>*Ibid.*

3. Memahami ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan secara tematik.
4. Memahami stilistika, dalam hal ini diperlukan ilmu *'irab* dan ilmu stilistika (*al-ma'ānī* dan *al-bayān*).
5. Mengetahui ilmu tentang manusia, faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan, situasi, dan kondisi latar belakang. Dalam hal ini membutuhkan berbagai disiplin yang terpenting adalah sejarah dengan segala jenisnya.
6. Memahami teks al-Qur'an untuk menggali pesan-pesan yang tersirat dengan memahami penafsiran para mufassir, dan kontekstualisasi.
7. Memahami teks al-Qur'an secara obyektif, dengan kesadaran ilmiah yang tinggi untuk mengatasi dominansi “kepentingan ideologis”.

Dari uraian singkat di atas penulis mencoba meringkas beberapa karakteristik dari pendekatan hermeneutik sastra al-Qur'an sebagai berikut :

1. Hermeneutika adalah metode penafsiran teks atau penafsiran kalimat sebagai simbol. Materi pembahasannya meliputi dua sektor yaitu: pertama perenungan filosofis tentang dasar-dasar dan syarat-syarat konstruksi pemahaman, kedua pemahaman dan penafsiran teks itu sendiri melalui media bahasa.
2. Pendekatan sastra bersifat normatif dan deskriptif maka hermeneutik adalah pendekatan yang menguraikan keseluruhan menjadi bagian-bagian (makna dari struktur permukaan), memahami bagian-bagian menjadi keseluruhan (makna struktur dalam). Sebab yang dicapai oleh hermeneutik adalah makna terdalam atau nilai dari suatu teks, nilai ini tidak berada di belakang teks tapi melanglang ke depan teks, dengan demikian arti suatu teks menurut pendekatan heremeneutik sastra adalah berkelanjutan dan senantiasa baru.
3. Hermeneutika sastra al-Qur'an adalah pendekatan yang mendasarkan pada pengkompromian filsafat dan kritik sastra yang memfokuskan problem pemahaman dan penafsiran al-Qur'an. Memahami teks al-Qur'an, adalah upaya memahami realitas kekinian melalui bahasa. Keberadaan bentuk ini menjadikan proses pemahaman menjadi mungkin, fleksibel, dan lestari.

**b. Hermeneutik al-Quran dan Hadis: *Fiqh al-Tafsir wa al-Ta'wil***

Pembahasan di bawah ini merupakan suatu hasil dari rangkaian perkuliahan pada matakuliah Hermeneutik al-Quran yang telah diajarkan oleh M. Amin Abdullah di Kelas Studi al-Quran Hadis Universitas Islam Negeri Yogyakarta. M. Amin Abdullah memberikan berbagai referensi yang dapat menunjang kajian Hermeneutik al-Quran dan referensi itu dibahas bersama dalam diskusi dan perbedatan yang indah. Dari perkuliahan itu, hermeneutik al-Quran dan Hadis didasari atas beberapa hal yang terdiri atas: 1. rekonstruksi teks, 2. membongkar otoritarianisme, 3. lingkaran hermeneutik. Penafsir harus memahami komunitas interpretasi dengan memperhatikan aspek-aspek disiplin ilmu yang berkaitan, 4. menghadapi ambang batas relativisme sebagai suatu upaya memahami keragaman makna dan tidak terjebak pada sikap relativ. Suatu yang berkaitan dengan hermeneutik al-Quran dan Hadis diuraikan di bawah ini.

**1. Rekonstruksi Teks: Terbuka dan Tertutup**

Problem utama penafsiran adalah merekonstruksi teks yang tertutup menjadi terbuka. Ketika ditafsirkan Teks bersifat otonom, dalam artian dapat ditafsirkan oleh siapa saja yang mempunyai kemampuan untuk menafsirkannya. Teks tidak lagi terpampang dalam etalase keilmuan yang tak boleh disentuh, akan tetapi ditafsirkan dalam rangka memberikan pemaknaan sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia.

Peradaban sekarang merupakan peradaban teks. Teks merupakan realita yang terbahasakan dengan bahasa manusia sedangkan bahasa tersusun secara terstruktur dan berkembang seiring dengan perkembangan pemikiran manusia. Oleh karena itu bahasa bukan merupakan wahyu (*tauqif*) melainkan dibuat dan direkonstruksi dari kode-kode yang terdapat dalam realitas. Hal ini juga al-Qur'an dan al-Hadis yang telah terkodifikasi dalam sebuah mushaf dan kitab-kitab hadis.

Sejumlah tradisi dibentuk oleh komunitas kaidah bahasa, asumsi historis, dan keyakinan umum. Dalam pandangan Gadamer, komunitas interpretasi ini secara historis tidak mandiri, bersandar pada prasangka historis, dan selalu berubah dan berkembang. Pandangan gadamer ini dikritik oleh para pengikutnya khususnya Habermas, bahwa Gadamer sebagai penganut relativitas dan pendukung ketidakpastian makna.

Al-Qur'an dipandang sebagai firman Tuhan yang abadi, diwahyukan, dihafal, diriwayatkan secara lisan, dihimpun, dan ditulis pada masa sahabat sepeninggal Nabi. Proses periwayatan secara lisan ini banyak mengundang beberapa pertanyaan. Di antaranya bagaimana konteks kepengarangan periwayatan secara lisan? apakah para perawi al-Qur'an dipandang sebagai bagian dari proses kepengarangan?

Gagasan kepengarangan al-Qur'an tidak tercipta begitu saja dan telah mengalami perubahan. Namun untuk menghormati perasaan umat Islam, tidak menggunakan ungkapan proses kepengarangan al-Qur'an. Namun berbeda dengan sunnah, tidak ada dogma Islam yang menegaskan keabadian Hadis dan perlindungan Tuhan terhadap literatur hadis dari campur tangan manusia memunculkan ada tingkat subjektivitas kreatif yang tinggi dalam proses pengujian autentisitas, dokumentasi, penyusunan, dan penyampaian riwayat.

Meskipun Tuhan menjadikan al-Qur'an menjadi media dengan cara sempurna untuk mengungkapkan dirinya, akan tetapi bahasa yang dijadikan mediasi sangat terbatas. Jika sebuah bahasa dapat menampung keluhuran Tuhan, maka bertentangan dengan kagunaan Tuhan dan keabadian-Nya.

Berbeda dengan Sunnah dipandang sebagai sebuah korpus riwayat tak berbentuk tentang perilaku, sejarah (*sirah*), dan perkataan (*hadis*) Nabi dan juga mencakup berbagai ragam riwayat tentang sahabat Nabi. Pada mulanya, sunnah dituturkan secara lisan hingga akhirnya didokumentasikan dalam berbagai kitab yang dikenal dengan istilah sunan



atau musnad. Dalam bentuk lisan, sunnah merekam tradisi yang hidup dalam masyarakat muslim terdahulu. Dalam bentuk lisan, hadis-hadis tersebut tidak lagi berubah dan berkembang tapi rekaman dalam bentuk yang terstruktur dan terorganisir.

Rekonstruksi ilmu-ilmu hadis dengan mempertimbangkan di luar pembahasan terdahulu yang telah dilakukan oleh para ulama. Misal *'Ilmu al-'adl wa al-tarjih*, kajian ilmu ini harus mendapat warna baru dalam kajian Hadis, maka selain prinsip-prinsip yang telah digariskan oleh ulama terdahulu penting untuk dicatat yaitu berkaitan dengan pertimbangan sosial, politik, dan teologis masuk kedalam kajian kredibilitas para perawi hadis. *'Ilm ila al-matn* yaitu pendekatan yang ditawarkan dalam mengevaluasi persoalan yang terkait dengan substansi redaksi hadis (*matn*), rantai transmisi (*isnad*), kondisi historis (*zharf al-riwayah*), dan konsekuensi moral serta solusinya.

Kritik terhadap pemilihan, pengujian autentisitas, dan pembukuan hadis bukanlah hasil formula matematika, atau proses yang sangat terstruktur. Namun para ulama tersebut memahami dan menanggapi, menegosiasikan dan menciptakan, serta dipengaruhi dan mempengaruhi berbagai konteks ketika mereka memutuskan bahwa suatu hadis itu berasal dari Rasulullah, sahabat, atau bukan.

Kiadah-kaidah interpersesi, *muhkam-mutasyabih*, *'amm-khāṣṣ*, *mutlaq-muqayyad*, *ḥaqīqi-majzi*, dan seperangkat kaidah interpretasi dipandang sebagai seperangkat metodologis yang dimaksudkan untuk mengontrol dan membatasi subjektivitas interpretasi pembaca terhadap teks. Namun seperangkat metodologis ini merupakan suatu konteks dalam rangka mengedepankan pengendalian diri dan tanggungjawab dalam mendiskusikan teks.

Mengenai dinamika makna yang diciptakan oleh komunitas interpretasi cenderung berfokus pada hubungan antara makna bahasa dan representasi mental, kemungkinan antara interpretasi bahasa berbasis logika dan

interpretasi berbasis psikologi. Kemajuan dalam bidang semiotik dan psikologi membantu untuk memahami dengan lebih baik metode yang digunakan untuk memformulasikan makna, dan peran sumber rujukan, asosiasi, tanda dan simbol dalam membentuk makna.

## 2. Membongkar otoritarianisme

Dalam penafsiran al-Qur'an dan hadis perlu ada penafsiran dan pemaknaan baru, karena seringkali para penulis yang menggunakan frasa ini, dalam hidup bermasyarakat dan sikap intelektualnya masih cenderung otoriter-angkuh. Penafsiran otoriter cenderung menafsirkan teks secara sewenang-wenang dan tidak mengindahkan rasa keadilan pada semua pihak. Untuk tidak terjebak pada otoritarianisme harus diperhatikan 5 syarat dalam menafsirkan.

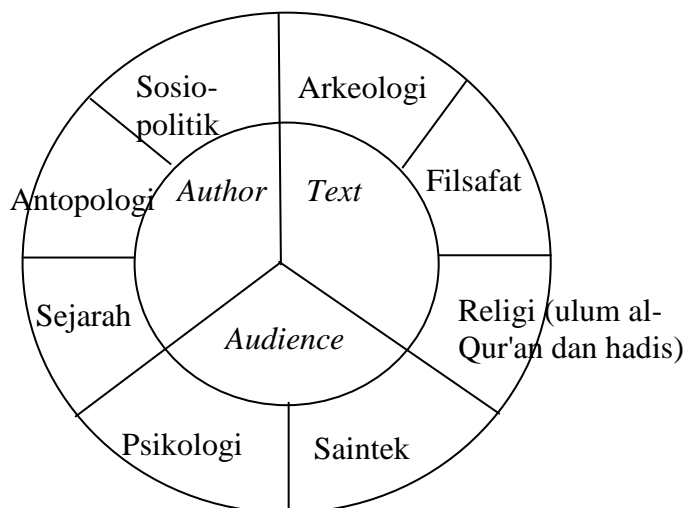
Dalam hal ini untuk mempermudah ingatan terhadap mengusulkan ada lima persyaratan sebagai katup pengaman supaya tidak mudah melakukan tindak sewenang-wenang atas penafsiran, Penulis memformulasikan pemikiran Khaled Abu al-Fadhl yang dengan istilah **MERCEDHEST** yaitu; **ME** menafsirkan secara **R** *reasonableness*, **CE** *comprehensiveness*, **D** *Diligence*, **HE** *Honesty* dan **ST** *Self-Restraint*

Uraian tersebut yaitu, (1) tindakan yang masuk akal (*reasonableness*); (2) mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*); (3) sungguh-sungguh (*diligence*) ; (4) kejujuran (*honesty*); dan (5) kemampuan dan keharusan seseorang, kelompok dan organisasi atau lembaga untuk mengontrol dan mengendalikan diri (*self-restraint*) ;. Kelima-limanya dijadikan sebagai acuan parameter uji sahih untuk meneliti berbagai kemungkinan pemaknaan teks sebelum pada akhirnya harus memutuskan dan merasa yakin bahwa dirinya memang mengemban sebagian perintah Tuhan

## 3. Lingkaran Hermeneutik: *New Horizon*

Tiga komponen hermeneutik yang harus diperhatikan ketika menafsirkan teks yaitu, teks, pengarang atau penafsir dan audiens (pembaca) yang disebut *hermeneutic circle*. *Hermeneutic circle* ini, masing-masing memiliki horizon ruang dan waktu yang berbeda. Teks lahir pada dimensi ruang dan waktu tertentu; penafsir membumikan teks dalam sejarah yang berbeda; sementara pembaca silih berganti lintas ruang dan waktu. Tugas hermeneutik pada intinya adalah mendialogkan dengan seimbang *triadic structure* tersebut.

Dalam bagain di bawah ini, ketiga komponen hermeneutik harus ditafsirkan dalam multidisiplin keilmuan. Baik teks berupa antropologi, psikologi, sosiologi, filsafat, politik, kedokteran, saint, religi. Begitu juga pengarang harus ditelaah dari segi antropologi, psikologi, sosiologi, filsafat, politik, kedokteran, saint, religi, dan tak ketinggalan pula audien dalam menelaah sesuatu yang baru didasarkan pada beberapa disiplin ilmu di atas.



#### 1. Lingkaran Hermeneutik al-Quran dan al-Hadis

Dimensi sosiologis-antropologis-psikologis manusia dalam penafsiran harus diikut sertakan dalam penafsiran untuk mendekatkan “rasa keadilan” dan “kepastian hukum” haruslah melibatkan partisipasi seluruh komunitas penafsir (*community of interpreters*). Dalam prosedur kerjanya, selain menggunakan bukti-bukti teks yang tersedia, juga memanfaatkan pengalaman kultural-

sosiologis, mempertimbangkan kebiasaan dan perangai psikologis manusia, mencermati nilai-nilai fundamental secara filosofis, dan kemajuan ilmu pengetahuan. “Tanpa melibatkan komunitas atau kelompok masyarakat penafsir dari berbagai latar belakang keahlian dan keilmuan, agaknya hukum Islam akan mudah terjebak pada *authoritarianism* dan keilmuan syariah yang berimplikasi pada keilmuan tarbiyah berikut praktek pendidikannya dan keilmuan dakwah berikut praktek bimbingan oleh pengembangan masyarakatnya akan menghadapi tantangan serius pada era kontemporer”.

Masing-masing komunitas interpretasi memberikan makna terhadap teks mempunyai pre-suposisi sebelum pada tahap proposisi. Teks tidak bersifat pasif dan pembacanya juga tidak mendekati teks dengan kepala kosong. Dinamika interaktif menciptakan komunitas interpretasi yang terus berkesinambungan, interpretasi dan reinterpretasi terhadap teks. Hal ini akan muncul keberagaman makna.

#### 4. Menghadapi “Ambang Batas” Relativisme

Keberagaman makna dalam penafsiran harus dihargai, karena tidak ada penafsiran teks yang melahirkan makna tunggal. Keberagaman makna ini harus diatasi untuk tidak terjebak pada otoritarianisme dan relativisme maka ada beberapa 3 realita.

1. *Absolutly absolut*, kelompok ini akan menjadikan suatu penafsiran atau pemikiran yang absolut *banget*. Golongan ini akan melahirkan pada taklid buta, hanya mengekor pada penafsiran terdahulu dan akan mengakibatkan penafsiran yang otoriter.
2. *Absolutly relative*, kelompok ini akan menjadikan semua relative tak ada suatu bentuk yang absolut padahal absolut perlu akan tetapi tidak terjebak pada absolutly absolut.
3. *Relatively absolut*, kelompok ini merupakan penafsir harus menyakinkan bahwa penafsirannya juga suatu yang absolut dalam artian dirinya benar-benar menafsirkan dalam rangka mengemban perintah Tuhan akan tetapi

penafsiran itu berkembang. Ketika terjadi suatu penafsiran baru yang memberikan suatu kajian ulang terhadap penafsiran maka harus menghargai penafsiran yang lain sehingga tidak hanya penafsiran sendiri yang merasa benar.

#### **IV. Simpulan**

Dari uraian di atas penafsiran kontekstual kerangka konseptualnya pertama memahami konteks kesejarahan dan konteks kesusastraan, lalu memproyeksikannya kepada situasi masa kini. Kedua konteks sosiologi membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam tujuan-tujuan al-Qur'an. Konseptual pertama dapat dibagi kedalam dua langkah, pertama Memahami al-Qur'an dan Hadis dalam konteks dengan cara pemilihan penafsiran obyektif, yaitu pembahasan ayat-ayat yang satu tema, Mengkaji tema dalam konteks kesejarahan pra-al-Qur'an, masa al-Qur'an dan pasca al-Qur'an, Mengkaji respon al-Qur'an dalam urutan kronologis dengan memperhatikan konteks sastra dengan asbab nuzul dan Mengkaitkan tema dengan tema yang relevan. Kedua, Memproyeksikan pemahaman al-Qur'an dan Hadis dalam konteksnya, setelah melakukan kajian mengenai situasi kekinian dengan tema yang akan dibahas. Langkah-langkahnya yaitu. penafsir mengkaji dengan cermat fenomena sosial yang dimaksud, dilakukan dengan pendekatan multidisiplin berkerjasama dengan keilmuan antropologi, sejarah, aerologi, sosiologi, serta disiplin ilmu lainnya sesuai dengan tema pembahasannya, Penafsir Menilai dan menangani fenomena itu berdasarkan tujuan-moral al-Qur'an. Dalam hal ini terdapat dua implikasi. Pertama Fenomena itu tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Kedua. Fenomena sosial diarahkan dengan tujuan al-Qur'an, Penafsir tidak mementingkan otoritarianisme dan relativisme.

#### **DAFTAR PUSTAKA**

- Abdullah, Amin “*al-Ta’wīl al-‘Ilmī* : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *Al-Jāmi’ah*, vol.39, no.2, .July-December 2001.
- Amal, Taufik Admal dan Syamsul Rizal Pangabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Apel, Karl-Otto “Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relation Between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia,” dalam Seyla Benhabib dan Fred Dallwar, eds. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: The MIT Press, 1995.
- Audah, Ali. “Sastra”, dalam Taufik Abdullah (ed), *Khazanah Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* .Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t., Jilid IV
- al-Faruqi, Ismā’īl Rāzī, *Seni Tauhid: Esensi dan Ekspresi Estetika Islam*, terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Bentang, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, New York : The Seabury Press, 1975
- Gallagher, Keneth T. *Epistimologi: Filsafat Pengetahuan*, saduran. P. Hardono Hadi Yogyakarta: Kanisus, 1994.
- Harvey, Van A. “Hermeneutics”, dalam Mircea Eliade .ed., *The Encycyclopedia of Religion*, vol.VI, .New York : Macmillan Publishing Co, t.th.
- Ichwan, Moch. *Nur Memahami Bahasa al-Qur’an; Refleksi atas persoalan Linguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2002.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan al-Qur’an; Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- al-Jurjānī, Abd al-Qāhir. *Asrār al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 2001.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* Jakarta: LP3ES, 1988.
- Khalafullah, M., *al-Qur’an Bukan Kitab Sejarah: Seni, sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur’an* terj. terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2003.

- Muhammad bin Ahmad bin Ahmad *Talkhis al-Khitabi li Ibnu Rusyd*. Kairo: Nasyar li Jannati Ihyā' al-Turās al-Islamī, 1967.
- Mustaqim, Abdul. "Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mistis-Ideologis Hingga Nalar Kritis" dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, Edisi No. 18. Tahun 2004. Jakarta: LAKSPEDAM dan TAF, 2004.
- Nawawi, Rif'at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*. Jakarta, Paramadina, 2002.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, .Evanston : Northwestern University Press, 1969., .xiv
- al-Rahmān, Ā'isyah Abd. Kata Pengantar Cetakan Kelima, *Tafsir Bintusy-Syathi*' terj. Mudzakir Abdussalam. Bandung: Mizan, 1996.
- Robinson, James M. "Hermeneutic Since Barth", dalam James M. Robinson dan John B. Cobb, Jr .ed., *The New Hermeneutic*, vol.II, .New York, Evanston and London : Harper and Row Publishers, 1964.
- Sariyan, Awang. *Falsafah Bahasa Dalam Tradisi Barat: Perkembangan Dalam Zaman, Modern* <http://dbp.gov.my/dbp98/majalah/bahasa99/j07jaran.html>.
- Setiawan, Muhammad Nur Kholis. "kata Pengantar" dalam J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Terj. Hairussalami dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Mu'jizat al-Qur'an: Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Syarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, M. Quraish. Persoalan Penafsiran Metaforis Atas Fakta-Fakta Tekstual" dalam <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Metaforis1.html>.

- Sugiarto, I. Bambang. *Postmodernisme Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sumantri, Jujun. *Filsafat ilmu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.
- Syafruddin, Didin “Ilmu al-Qur'an Sebagai Sumber Pemikiran,” Taufik Abdullah. .ed., dalam *Khazanah Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t., Jilid IV.
- Thiselton, Anthony C. “The New Hermeneutic”, dalam Donald K. McKim .ed., *A Guide to Contemporary Hermeneutics* .Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Tim Redaksi, Wawancara dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid “Nashr Hamid Abu Zayd: Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama...” dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Repleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* edisi No. 18 Tahun 2004 Jakarta: LAKSPEDAM dan TAF, 2004.
- Warnke, Georgia *Gadamer : Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge : Polity Press, 1987
- al-Ḥabībī, Muḥammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: al-Maktabah, 2000.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LkiS, 1993.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. “Nashr Hamid Abu Zayd: Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama...” dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 18 Tahun 2004. Jakarta: LAKSPEDAM dan TAF, 2004.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muhammad bin Abd Allah *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.



# TAFSIR TEMATIK MENURUT HASSAN HANAFI

Ahmad Baidowi<sup>\*</sup>

## *Abstract*

The thematic of Quranic Interpretation is one of the models of Qur'anic interpretation which gets a lot of attention lately. The Quranic interpretation of the model is often considered as a way to understand the Qur'an as a whole because it is done by collecting the verses of the Qur'an which has related theme. Thematic interpretation is often considered to be an alternative model to the interpretation of the analytical models that are much less practical. This paper is particularly focused on describing Hassan Hanafi's peculiar thematic interpretation. .

Kata kunci: tafsir tematik, sosial-politik, taḥlīfī, maudū'ī

## **I. Pendahuluan**

Dalam studi al-Qur'an, pendekatan tematik atau sering dikenal dengan istilah maudū'ī memiliki posisi yang cukup penting dalam sejarah penafsiran al-Qur'an belakangan ini. Sebagai metodologi yang relatif "baru", model penafsiran secara tematik sering dinilai lebih pas untuk konteks kekinian bukan saja karena lebih "praktis", melainkan dianggap sebagai cara memahami al-Qur'an yang lebih menekankan keutuhan obyek yang ditafsirkan. Berbeda dengan model penafsiran analitik atau taḥlīfī dalam penafsiran klasik yang sering dinilai melahirkan pemahaman yang sepotong-sepotong atas berbagai konsep al-Qur'an, metodologi tematik atau maudū'ī dinilai bisa meminimalkan kecenderungan tersebut.

Hassan Hanafi adalah seorang cendekiawan muslim asal Mesir yang turut menggagas model penafsiran tematik untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an. Meskipun metodologi ini sering dikaitkan dengan nama al-Farmawī, namun

---

<sup>\*</sup>Dosen Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Hassan Hanafi juga memiliki gagasan tentang tafsir tematik yang dalam beberapa hal memang berbeda dengan yang dikemukakan oleh al-Farmawī.

Artikel ini bertujuan untuk menguraikan metode penafsiran tematik sebagaimana yang dikemukakan Hassan Hanafi tersebut sebagaimana dikemukakan dalam artikelnya yang berjudul *Thematic Interpretation of the Qur'an*.<sup>1</sup> Dalam beberapa hal, gagasan Hanafi akan diperbandingkan dengan gagasan yang dikemukakan oleh al-Farmawī.

## II. Sosok Hassan Hanafi

Hassan Hanafi dilahirkan di Kota Cairo pada Februari 1935 dan berdarah Maroko. Kakeknya berasal dari Maroko dan neneknya dari kabilah Bani Mur yang di antaranya menurunkan bani Gamal Abdul Nasser, presiden Mesir kedua. Saat berusia 5 tahun, Hassan Hanafi sudah mulai menghafal al-Qur'an.

Pendidikan Hassan Hanafi dimulai dari madrasah Sulaiman Gawisy selama 5 tahun, kemudian di *al-Mu'allimin* selama empat tahun dan dilanjutkan di *al-Silahdar* kemudian di Madrasah Khalil Agha. Hanafi memperoleh gelar sarjananya dari Jurusan Filsafat Fakultas Adab Universitas Cairo. Pada tahun 1956 dia berangkat menimba ilmu di Universitas Sorbonne Perancis yang dijalannya selama lebih kurang 10 tahun yang membuatnya memiliki "kesan" abadi bagi intelektualnya. "Itulah Barat yang aku pelajari, aku cintai, aku kritik dan akhirnya aku benci".<sup>2</sup>

Pada tahun 1961 disertasinya dalam disiplin Ushul Fiqh yang berjudul (*Esai tentang Metode Penafsiran*) setebal 900an halaman dinyatakan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir.<sup>3</sup> Setelah memperoleh gelar doctor, Hanafi kembali

---

<sup>1</sup>Hassan Hanafi, "Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *Qur'an as Text* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996), 195-212.

<sup>2</sup>M. Ridlwan Hanbali, "Hassan Hanafi: Dari Islam "Kiri", Revitalisasi Turats hingga Oksidentalisme" dalam M. Aunul 'Abied (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 218.

<sup>3</sup> Abdurrahman Wahid, "Kata Pengantar" dalam Hassan Hanafi, *Kiri Islam: Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya* (Yogyakarta: LKiS, 1993), xi.

ke Mesir dan mulai mengajar di Fakultas Adab Jurusan Filsafat hingga tahun 1971. Pada tahun 1971 dia menjadi dosen tamu di Universitas Temple, Philadelphia hingga tahun 1975. Setelah itu, Hassan Hanafi menjadi dosen tamu di berbagai universitas internasional seperti Universitas Fez (Maroko), Universitas Tokyo dan Universitas PBB (Jepang, 1985-1988), Universitas Los Angeles dan Universitas Cape Town (Afrika Selatan). Pada 1989-1995 Hanafi menjadi Ketua Jurusan Fakultas Adab Universitas Kairo.

Hassan Hanafi merupakan salah satu pendiri Himpunan Filosof Mesir yang berdiri tahun 1986 dan menjadi Sekretaris Jenderal dengan ketuanya Dr. Abu al-Wafa al-Taftazani. Pemikiran Hassan Hanafi mendapat apresiasi dari berbagai penjur, baik dalam kaitannya dengan Ushul Fiqh, Tafsir, Filsafat dan terutama Oksidentalisme. Banyak dari buku-bukunya juga sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia.

### III. Antara Tafsir Tahlīlī dan Tafsir Mawḍūʿī

Metode penafsiran secara mawḍūʿī (tematik) dibedakan dari metode penafsiran secara tahlīlī (analitis). Metode penafsiran tahlīlī didefinisikan sebagai penafsiran ayat-ayat al-Qurʿan dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan dan menerangkan makna-makna di dalamnya sesuai dengan urutan susunan ayat di dalam mushaf al-Qurʿan.<sup>4</sup> Hal yang perlu digarisbawahi dalam metode tahlīlī adalah bahwa penafsiran dilakukan secara berurutan sesuai dengan urutan ayat di dalam al-Qurʿan.

Sementara itu, metode *mawḍūʿī* didefinisikan sebagai penafsiran al-Qurʿan dengan mengumpulkan ayat-ayat al-Qurʿan yang memiliki tujuan yang satu yang bersama-sama membahas topik tertentu dan mengurutkannya sedapat mungkin sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan, keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat-ayat yang lain dan kemudian mengistinbathkan hukum-hukumnya.<sup>5</sup>

Perbedaan antara metode *tahlīlī* dengan metode *mawḍūʿī* dapat dicatat sebagai berikut. *Pertama*, Metode *tahlīlī* mengikuti urutan ayat dalam al-Qurʿan sementara metode *mawḍūʿī* mengikuti tema tertentu dan mengumpulkan ayat dari semua bagian dalam al-Qurʿan. *Kedua*, metode *tahlīlī* cenderung dipraktikkan dengan membahas seluk-beluk yang “tercakup” dalam ayat al-Qurʿan sesuai dengan keahlian *mufasssīr*, sementara metode *mawḍūʿī* hanya menjelaskan apa yang menjadi topic pembahasan, *Ketiga*, penafsiran dengan metode *tahlīlī* cenderung melompat-lompat dan pembahasannya tidak tuntas secara sekaligus, sementara penafsiran dengan metode *mawḍūʿī* menuntut ketuntasan tersebut. *Keempat*, dalam metode *tahlīlī* hubungan antar-ayat dilakukan secara *munāsabah* dengan ayat sebelum atau sesudahnya, sementara hubungan ayat dalam penafsiran

---

<sup>4</sup> Lihat misalnya Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qurʿan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 31.

<sup>5</sup> Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī* (Kairo: Haḍrah al-Gharbiyah, 1977), 52. BAndingkan dengan beberapa definisi yang dikutip oleh Muṣṭafā Muslim, *Mabāhīs fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), 16.

al-Qur'an dengan metode *mauḍū'ī* dilakukan atas dasar keberurutan *asbāb al-nuzūl*-nya. *Kelima*, pembahasan dengan metode *tahlīlī* cenderung berulang-ulang sementara pembahasan dengan metode *mauḍū'ī* tidak demikian.<sup>6</sup>

Jika dibandingkan antara kedua metode penafsiran tersebut, maka bisa diberikan beberapa kelebihan dan kekurangan penafsiran dengan metode *tahlīlī*. Di antara kelebihan adalah, bahwa penafsiran al-Qur'an dengan metode tersebut memberikan kesempatan yang luas bagi mufassir untuk menafsirkan sesuai dengan keahlian dan kecenderungannya baik bahasa, filsafat, sains, teologi maupun yang lain. Kelebihan yang lain adalah bahwa penafsiran dengan menggunakan metode ini bisa memuat berbagai ide mufassirnya.

Hassan Hanafi melihat keuntungan metode *tahlīlī* dengan, *Pertama*, metode ini menyediakan informasi maksimum mengenai lingkungan sosial, linguistik dan sejarah dari teks, memberikan pengetahuan dan menjadikan kesadaran akan latar belakang obyektif atas teks. *Kedua*, pendekatan ini membantu mengetahui mentalitas para komentator klasik, sumber pengetahuan mereka, lingkungan sejarah yang lama.<sup>7</sup>

Namun demikian, metode ini juga memiliki beberapa kekurangan. Di antara kekurangan tersebut adalah, penafsiran yang muncul akan mungkin bersifat parsial meskipun tidak selamanya demikian. Selain itu, penafsiran dengan metode *tahlīlī* cenderung bersifat subyektif. Meskipun penafsiran dengan metode *mauḍū'ī* juga tidak lepas dari kemungkinan ini, namun subyektifitas dalam penafsiran secara *mauḍū'ī* dianggap lebih minimal.<sup>8</sup>

Sementara itu, Hassan Hanafi menilai kekurangan penafsiran dengan metode *tahlīlī* sebagai berikut. *Pertama*, Dengan menginterupsi tema yang sama dalam beberapa surat dengan tema yang lain akan menghilangkan integralitas

---

<sup>6</sup> Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Mauḍū'ī* pada Masa Kini (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), 94-95.

<sup>7</sup> Hassan Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler*, terj. M. Zaki Husein, M. Nur Khoiron (Jakarta: Instad, 2001), 202-203.

<sup>8</sup> Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran...*, 53-62.

tema yang pertama, misalnya kekuatan, akal, indera, solidaritas sosial dan lain-lain. Dengan mengulang-ulang tema yang sama di berbagai surat, yang terjadi sering kali pemahaman yang parsial, sepotong-sepotong, gagal untuk membangun konsep yang global mengenai satu tema tertentu.

*Kedua*, Metode *tahlīlī* tidak memiliki ideologi yang koheren yang menyatukan aspek-aspek parsial ke dalam pandangan yang global. *Ketiga*, Penafsiran yang terlalu banyak dan kadang bertele-tele melelahkan untuk dibaca, berharga mahal, sulit laku, dan berat untuk dibawa. *Keempat*, Terjadinya kekaburan antara informasi dan pengetahuan. Seringkali yang diberikan al-Qur'an adalah pengetahuan, namun yang kemudian diberikan oleh penafsiran adalah informasi. *Kelima*, Informasi-informasi yang diberikan oleh penafsiran kadang-kadang tidak diperlukan oleh masyarakat. Sementara masyarakat dinamis, penafsiran yang disampaikan justru ketinggalan zaman dan oleh karenanya kurang relevan dengan konteks masyarakat kekinian.<sup>9</sup>

Menurut Hassan Hanafi, metode tematik dalam penafsiran al-Qur'an diperlukan dengan premis-premis berikut:

Pertama, Wahyu harus diletakkan dalam tanda kurung, dalam pengertian bahwa perihal kewahyuan al-Qur'an sudah selesai. Seorang mufassir tidak perlu lagi mempertanyakan persoalan-persoalan yang diperdebatkan oleh para orientalis secara luas pada abad 19-an mengenai asal-usul pewahyuan al-Qur'an: apakah ia berasal dari Tuhan atau kata-kata Muhammad. Penafsiran tematik dimulai dengan setelah al-Qur'an ini ada, bukan sebelumnya. Bagi Hanafi, penafsiran tematik diperlukan karena al-Qur'an adalah teks.

Kedua, Sebagai teks, al-Qur'an sama dengan teks-teks yang lain, sangat bergantung kepada penafsiran. BAgi Hanafi, ia tidak memiliki khusus seperti sacral, relijius atau yang lainnya, semuanya bergantung kepada aturan-aturan penafsiran. Letak kesakralan sesuatu, menurut Hanafi, tidak terletak pada hermeneutikanya, melainkan pada praktik agamanya.

---

<sup>9</sup>Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler*, hlm. 203-204. Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996), 196.

Ketiga, Tidak ada penafsiran yang benar atau salah, pemahaman yang benar atau salah. Perbedaan penafsiran bagi Hanafi hanyalah menunjukkan keragaman upaya untuk mendekati teks dari kepentingan yang berbeda untuk motivasi yang berbeda. Oleh karenanya, bagi Hanafi, konflik dalam penafsiran tak lebih dari sebuah konflik kepentingan. Jarak waktu antara masa pewahyuan dengan penafsiran menjadikan persamaan antara teks dan penafsiran mustahil terjadi.

Keempat, Tidak ada penafsiran yang tunggal atas teks, melainkan plural. Bagi Hanafi, teks hanyalah sebuah bentuk sementara yang mengisi adalah penafsir.

Kelima, konflik penafsiran adalah konflik sosial-politik, bukan konflik teoretik. Setiap penafsiran, bagi Hanafi, mengekspresikan komitmen sosial-politik dari mufassir. Oleh karena itu, penafsiran merupakan senjata ideologis yang digunakan oleh kekuatan sosial-politik yang berbeda untuk mempertahankan atau mengubah status-quo yang dilakukan oleh pihak-pihak yang berseberangan.<sup>10</sup>

#### **IV. Aturan-Aturan Penafsiran Tematik**

Menurut Hassan Hanafi ada beberapa aturan dalam penafsiran tematik. Pertama, Mufassir harus memiliki komitmen sosial-politik untuk mengatasi krisis pada zamannya. Ia memiliki kepedulian untuk melakukan perubahan sosial ke arah yang lebih baik. Bagi Hanafi, seorang penafsir adalah seorang yang reformis, aktor sosial yang memiliki karakter yang revolusioner.

Kedua, Seorang penafsir selalu mencari sesuatu yang berangkat tidak dengan tangan hampa. Ia tidak memiliki kenetralan, sebaliknya memiliki keberpihakan. Keberpihakannya berupa kesadaran untuk mencari solusi atas persoalan-persoalan yang dihadapinya. Dalam kaitan inilah, Hanafi melihat *asbāb al-nuzūl* lebih pada realitas sosial masyarakat saat al-Qur'an diwahyukan bukan pada teksnya.

---

<sup>10</sup> Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation", 202-203.

Ketiga, mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang membahas satu tema tertentu. Ayat-ayat tersebut kemudian dibaca, dipahami berkali-kali hingga diperoleh orientasi terutama dari ayat-ayat tersebut muncul. Oleh karena itu, Hanafi menegaskan bahwa penafsiran tidak berangkat dari ayat-ayat sebagaimana dalam penafsiran taḥlīfī, melainkan berangkat dari kosa kata a-Qur'an (*al-mu'jam al-mufahras*). Dalam bahasa Hanafi, penafsiran atas al-Qur'an harus berangkat dari Qur'an yang diedit sesuai dengan tema dalam urutan abjad baik berupa kata kerja, kata benda atau kata sifat.

Keempat, menklasifikasikan bentuk-bentuk linguistik dengan memerincinya menjadi a) kata kerja dan kata benda, Kata kerja menunjukkan tindakan sementara kata benda menunjukkan substansinya. b) kata kerja-waktu. Masa sekarang (*present*), masa lalu (*past*) dan masa depan (*future*) menunjukkan perbedaan di antara cerita atau narasi, penggambaran factual dan masa depan yang akan datang. c) Kata sifat-kepemilikan. d) pengucapan

Kelima, membangun struktur dengan bergerak dari makna yang dihasilkan dari pemahaman linguistic menuju obyek. Makna dan obyek adalah dua segi dari intensionalitas yang sama, makna merupakan obyek yang subyektif sementara obyek adalah subyek yang obyektif.

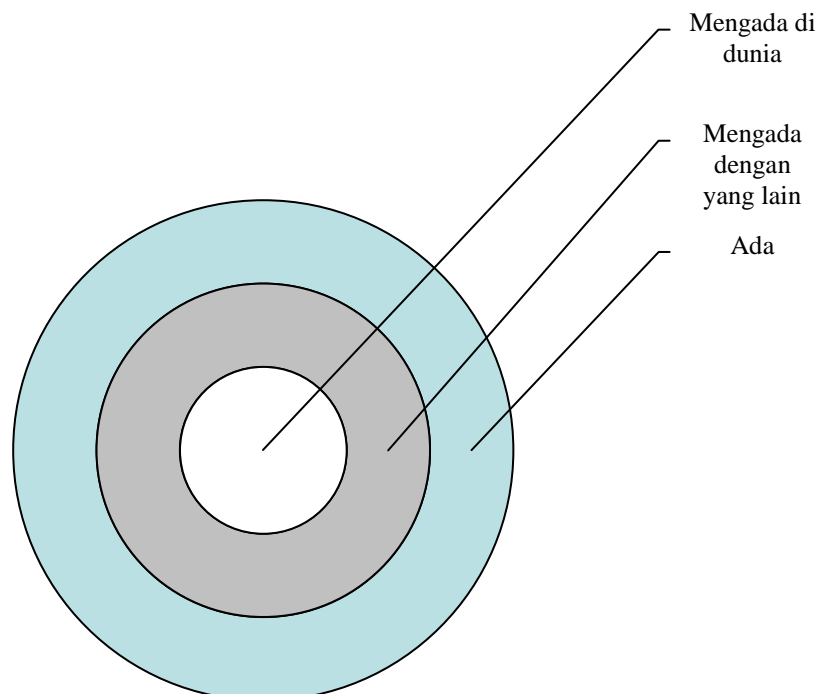
Keenam, menganalisa situasi faktual. Setelah membangun tema sebagai struktur yang ideal, penafsir bergerak ke realitas faktual semisal kemiskinan, penindasan, hak asasi manusia, kekuasaan, kekayaan dan lain sebagainya. Ini diperlukan untuk mengetahui komponen riil dari situasi, sebab-sebab sebuah fenomena dan tentu saja faktor-faktor perubahan yang bisa mendatangnya terjadinya perubahan sosial dalam masyarakat.

Ketujuh, perbandingan antara yang ideal dan yang riil. Setelah memperoleh gambaran mengenai hal-hal di atas, penafsir melakukan perbandingan antara struktur ideal yang dideduksikan dengan menggunakan analisis-isi terhadap teks dengan situasi faktual yang diinduksikan dengan menggunakan statistik dan ilmu-ilmu sosial. Dalam hal ini penafsir berada di antara teks dan realitas, antara yang ideal dan yang riil.



Kedelapan, Menggambarkan model-model tindakan, di mana seorang penafsir mulai bergerak dari teks ke tindakan, dari teori ke praktik, dari memahami ke melakukan perubahan. Logos dan praksis menyatu untuk menjembatani antara yang ideal dan yang riil dengan membangun model komunikasi untuk mengadaptasi yang ideal agar menjadi lebih dekat kepada yang riil dan mengubah yang riil akan lebih dekat kepada yang ideal. Penggabungan ini dilakukan sedemikian rupa dengan tetap menghindari kekerasan.

Terkait dengan penafsiran tematik yang digagasnya, Hassan Hanafi menegaskan bahwa penafsiran tematik bukan hanya merupakan penafsiran atas tema, melainkan didasarkan atas tiga lingkaran yang saling berhubungan dengan satu pusat yang sama. Ketiga lingkaran tersebut adalah Ada sebagai pusat, Mengada dengan yang lain dan Mengada di dunia. Selbihnya perhatikan skema berikut ini:



Dari skema di atas, Hassan Hanafi memberikan penjelasan sebagai berikut:

Pertama, Kesadaran individual adalah pusat dunia. Ada di sini adalah apa yang diperkenalkan oleh Descartes dengan *cogito ergo sum*. Merujuk pada Fichte, Hassan Hanafi menegaskan bahwa diri menempatkan dirinya berlawanan dengan Dunia eksternal. Diri identik dengan dirinya sebagai kesadaran diri, yang pertama ada, sebuah tindakan kesadaran, sebuah perasaan, sebuah keinsafan, sebuah pencerahan, sebuah pekerjaan. Ada adalah ada yang sadar, bukan yang bersifat material.

Lebih lanjut Hassan Hanafi menjelaskan bahwa penemuan tubuh merupakan *cogito* yang kedua. Jika yang pertama ada dalam waktu, maka yang kedua ada dalam ruang. Kesadaran individual meliputi keseluruhan dunia, termasuk indera, Eksternal dan internal, persepsi indera, kognisi, perasaan, emosi, motivasi, kecenderungan, tindakan dan lain sebagainya.

Kedua, Mengada dengan yang lain menunjukkan dunia manusia, dunia sosial dan intersubjektifitas, yang meliputi hubungan antara satu manusia dengan manusia yang lain, hubungan antarindividu dalam sebuah keluarga antara ayah, ibu, anak, saudara laki-laki, saudara perempuan dan seterusnya, hubungan politik antara warga Negara dan Negara, hubungan ekonomi yang termanifestasikan dalam bentuk produksi, perdagangan, upah, keuntungan, harga, eksploitasi, monopoli dan sebagainya, juga hubungan sosial yang meliputi persamaan, keadilan, kejujuran dan lain-lain.

Ketiga, Mengada di dunia merujuk kepada hubungan antara kesadaran individu dengan alam, dunia, benda-benda. Alam diciptakan untuk manusia, penuh tanda-tanda yang menunjukkan asal-usul dan signifikansinya. Alam ini meliputi langit, angkasa, matahari, bulan, bintang-bintang, angin, awan, sungai, mata air, sumur, laut, tumbuh-tumbuhan, sayur-sayuran, lembah, padang rumput, sawah, kebun, pohon, hasil bumi, buah, bunga, dan binatang-binatang. Manusia pun merupakan bagian dari alam.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Hassan Hanafi, *Islam: Wahyu Sekuler*, 217-219.

## V. Beberapa Contoh Tafsir Tematik Hassan Hanafi

### a. *Al-Insān*

Istilah “al-insān” disebutkan di dalam al-Qur’an sebanyak 65 kali dalam bentuk tunggal yang menunjukkan individualitasnya, 6 kali disebutkan dengan kata “unās” yang menunjuk pada arti kelompok, 1 kali kata “ins” yang merupakan bentuk tunggal dari manusia dan 1 kali berupa kata-kerja “musta’nas” yang berarti keakraban, keintiman, kedekatan.

Hassan Hanafi kemudian menyebutkan lima orientasi makna dari penggunaan *insān* dalam al-Quran. Kelima orientasi makna tersebut adalah: Pertama, manusia diciptakan *ex nihilo*, sebuah pengalaman ketiadaan yang diekspresikan oleh para filsuf eksistensial (12 kali). Ia diciptakan dari tanah liat, sperma. Ia juga diciptakan dari pengetahuan, dasar yang riil dari Ada. Kedua, manusia adalah struktur psikologis (33 kali) yang jauh lebih penting daripada asal-usul materialnya. Ia adalah makhluk yang lemah, sendirian, terburu-buru, tidak menyadari waktu, penuh ketakutan serta termotivasi dan tergerak oleh nafsu. Ia meminta tolong saat ketika krisis dan lupa ketika krisis telah berlalu. Ia gembira dan sedih, penuh harap dan putus asa, datang dan pergi, dermawan dan kikir, kuat dan lemah, rentan dan solid, ingat dan lupa. Ia bisa menjadi musuh, dictator, arogan, tidak bermoral, bodoh, skeptic, ragu-ragu, spekulatif, curiga dan sebagainya.

Ketiga, manusia ditantang oleh musuh yang tidak mengakui nilai dan potensialitas serta kehormatannya. Melalui penerimaan tantangan tersebut, tampak kehebatan manusia. Manusia tidak harus seseorang, tetapi bisa juga keseluruhan situasi sosial politik tempat dia hidup. Keempat, manusia bertanggung jawab. Ia menyelesaikan tugas yang harus diselesaikannya di muka bumi. Dengan tanggung jawab ini manusia lebih hebat daripada langit, bumi dan gunung-gunung. Hidup manusia adalah perjuangan untuk lulus atau gagal.

Kelima, di antara keberhasilan manusia adalah kemampuannya untuk mentransformasikan kelemahan yang dimiliki menjadi kekuatan, kerentanan menjadi kekokohan, ketidaksempurnaan menjadi kesempurnaan. Manusia itu

sendirian, bertanggungjawab secara individual namun juga memiliki relasi dengan orang tuanya.<sup>12</sup>

### ***b. Māl***

Menurut Hassa Hanafi, kata “*māl*” dalam al-Qur’an tidak berarti uang melainkan kekayaan atau kepemilikan. Kata “*māl*” dalam al-Qur’an disebutkan tidak kurang dari 86 kali, 32 kali dalam bentuk kata benda dan 54 kali terkait dengan sifat kepemilikan yang menunjukkan bahwa kekayaan bisa berada di luar kepemilikan pribadi. Kepemilikan merupakan hubungan antara manusia dan kekayaan, sebuah fungsi, titipan, hubungan dan investasi. Kekayaan tidak boleh ditimbun atau dimonopoli.

Secara etimologis, kata “*māl*” bukan merupakan kata benda melainkan kata ganti relatif: *mā* yang dihubungkan dengan *li*, bagiku. Kata ini disebutkan dalam al-Quran sebanyak 17 kali dalam bentuk tak pasti dan 15 kali berbentuk pasti yang berarti bahwa kekayaan bisa diketahui dan tidak diketahui. Pengertian ini bisa dilihat dari kata sandang yang digunakan atau dari hubungannya dengan kata ganti kepemilikan. Kata *mal* juga disebutkan dalam bentuk tunggal sebanyak 18 kali dan bentuk jamak (*amwāl*) sebanyak 14 kali yang menunjukkan prioritas kekayaan individu dalam pengumpulan harta. Kata ini juga disebutkan dalam kasus nominatif sebanyak dua kali dan akkusatif 13 kali yang berarti bahwa kekayaan tidak menjadi maksud yang efektif. Ia lebih merupakan penerima dari tindakan manusia dan akibatnya. Mal tidak pernah menjadi subyek dalam sebuah kalimat verbal atau predikat nominal dalam kalimat nominal, namun secara umum lebih merupakan obyek dari kata kerja. Kata *māl* digunakan dua kali sebagai nominatif dalam kalimat negative. Kata *māl* sering dikaitkan dengan kata ganti kepemilikan, 7 kali dengan kata ganti orang pertama tunggal, 47 kali dengan kata ganti orang ketiga jamak. Ini berarti bahwa kekayaan mestinya dilihat sebagai kepemilikan bersama bagi mereka yang tidak memiliki harta, mereka yang

---

<sup>12</sup> Hassan Hanafi, “Method of Thematic Interpretation”, 207-208.

miskin, para anak yatim, dan sebagainya, bukan hanya dari kalangan kelas bawah namun bahkan mereka yang termasuk kelas menengah dan atas.

Hassan Hanafi menegaskan bahwa dilihat dari muatannya, terdapat tiga orientasi makna dari penggunaan kata *mal* dalam al-Qur'an. Pertama, kekayaan, kepemilikan dan harta warisan adalah milik Tuhan bukan milik manusia, harta itu dipercayakan kepada manusia sebagai sebuah titipan. Manusia dengan demikian hanya berhak untuk menggunakan bukan menyalahgunakan, untuk berinvestasi bukan untuk menimbun, untuk dimanfaatkan bukan untuk diboroskan, untuk membangun bukan dimonopoli. Kedua, kekayaan dibagi-bagi pada banyak pihak, yang berputar di masyarakat secara dinamis dan produktif, baik dalam keadaan damai maupun perang, untuk pembangunan maupun mempertahankan diri. Ketiga, kemandirian moral kesadaran manusia menjadikan kekayaan sebagai sarana yang sederhana untuk kesempurnaan manusia. Dengan kata lain, harta untuk manusia bukan manusia untuk harta.<sup>13</sup>

### c. *Ard*

Kata "ard", tanah atau bumi, disebutkan berulang-ulang di dalam al-Quran sebanyak 462 kali sebagai kata benda dan 8 kali dalam bentuk kata sifat kepemilikan yang berarti bahwa tanah bukan sebuah obyek kepemilikan. Tanah berada dalam kategori keberadaan (*being*) bukan kepemilikan (*having*). Kata "tanah" hanya dihubungkan dengan orang pertama, digunakan dalam hubungannya dengan Tuhan yang berarti bahwa Tuhanlah satu-satunya pemilik tanah.

Menurut Hassan Hanafi, ada lima orientasi makna terkait dengan penggunaan kata "ard" dalam al-Quran. Pertama, Tuhan adalah satu-satunya pemilik tanah, Tuhan juga merupakan pewaris sebenarnya dari tanah, dalam pengertian tanah seluruh bumi. Tanah mengabdikan dan menyembah kepada-Nya, oleh karena tanah tidak abadi. Kedua, *al-ard* sebagai tanah yang alamiah, sebagai tanah yang hijau yang merupakan citra dari kesuburan dan keindahan. Pertanian merupakan salah satu bentuk citra kreatifitas dalam kehidupan manusia. Tanah

---

<sup>13</sup> Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation", 208-209.

adalah tempat untuk tumbuhnya makanan, untuk perumahan dan kenikmatan manusia. Tanah juga merupakan tempat berpijak bagi semua makhluk hidup, sebuah citra bagi pluralitas dan pengelompokan manusia. Ia juga merupakan tempat konflik, medan perang, migrasi dan tempat pengasingan, sebuah tempat pengalaman dan godaan yang membuat sejarah manusia di bumi.

Ketiga, tugas manusia dilaksanakan di bumi, karena Tuhan adalah Tuhan Langit dan Bumi, yang disebutkan sebanyak 217 kali. Manusia adalah wakil Tuhan di bumi karena Dia tidak ikut campur secara langsung di dunia. Ke-wakil-an manusia berarti kemampuan manusia untuk mewariskan dan melanjutkan kepada manusia berikutnya. Hanya karya manusia yang bisa memenuhi kemampuan tersebut. Tanah menyediakan ruang bagi manusia untuk berkarya, tugas manusia adalah mentransformasikan kelemahan yang ada padanya menjadi kekuatan. Tuga ini bukan hanya mendorong untuk berbuat melainkan berkaitan dengan kebenaran obyektif yang merupakan dasar bagi bumi.

Keempat, pemenuhan tugas manusia untuk tanah bermula dengan keyakinannya akan kesatuan yang termanifestasikan dalam tindakan-tindakan yang baik. Alam itu patuh kepada manusia sebagaimana kepada Tuhan. Pewarisan tanah bukanlah tugas, juga bukan hak yang absolute untuk selamanya. Tanah oleh karenanya harus dilindungi bukan untuk dirusak atau dicemari.

Kelima, Sebuah perjanjian universal ditawarkan kepada setiap individu yang merupakan perjanjian moral bukan material, perjanjian kontrak bukan perjanjian unilateral.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation", 209-210.

## V. Simpulan

Hassan Hanafi pada dasarnya mengajukan penafsiran yang diorientasikan untuk melakukan perubahan dalam kehidupan sosial. Konsep penafsiran tematiknya berangkat dari realitas dalam kehidupan sosial untuk kemudian, melalui penafsiran atas al-Qur'an terhadap ayat-ayat yang terkait dengan realitas tersebut, seseorang berupaya untuk melakukan perubahan sosial. Dengan kata lain, penafsiran bukan semata-mata aktivitas intelektual semata, melainkan sebagian bagian dari perjuangan seseorang untuk melakukan perubahan.

### Daftar Pustaka

- 'Abied, M. Aunul (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Baidan, Nasruddin, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Kairo: Haḍrah al-Gharbiyah, 1977.
- Djalal, Abdul, *Urgensi Tafsir Maudlu'I pada Masa Kini*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Hanafi, Hassan, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996.
- Hanafi, Hassan, *Islam Wahyu Sekuler*, terj. M. Zaki Husein, M. Nur Khoiron, Jakarta: Instad, 2001.
- Muslim, Muṣṭafā, *Mabāḥis fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, "Kata Pengantar" dalam Hassan Hanafi, *Kiri Islam: Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Wild, Stefan (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996.

## TEKS DAN OTORITAS

(Memahami Pemikiran Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl)

Oleh: Ansori \*

### Abstrak

This article discusses Khaled Abou al-Fadl's hermeneutics issues. The meaning of a text is not determined by one of the three elements hermeneutics only—the author, text, and readers—but the meaning of a text coming from a complex, interactive, dynamic, and dialectical process among the three elements. Each element occupies each role with no domination of one of the elements. Doing this, the meaning of the search process will continue to remain wide open, and no final aspect which culminated in authority.

.Kata Kunci: teks, otoritas, hermeneutika, Khaled Abou al-Fadl, dialektis, terbuka.

### I. Pendahuluan

Hermeneutika sebagai perangkat interpretasi teks telah banyak dimunculkan oleh para pemikir Islam kontemporer sebagai salah satu wacana pemikiran keagamaan khususnya dalam bidang tafsir. Semakin menguatnya diskursus tersebut, dibuktikan dengan banyaknya tulisan-tulisan tentang hermeneutika baik dalam bentuk buku, artikel, media, jurnal, hingga ruang-ruang diskusi akademis. Namun sampai sekarang telaah kritis teks keagamaan melalui pendekatan hermeneutika bagi sebagian kalangan Islam (tertentu), masih mencurigai dan menghindari. Sikap antipati tersebut, antara lain dilatarbelakangi karena hermeneutika dianggap tradisi pemikiran Barat sebagai kritik terhadap teks Bible (Injil). Karenanya hermeneutika tidak dibutuhkan untuk mengkaji teks otentik al-Qur'an, karena al-Qur'an tidak mempunyai problem originality sebagaimana Bible.<sup>1</sup>

---

\*Staf Pengajar Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto.

<sup>1</sup> Di Indonesia salah satu karya/buku yang mengkritik (tidak setuju) dengan hermeneutika digunakan sebagai metode untuk menafsirkan al-Qur'an, adalah yang ditulis oleh Adnan Husaini, M.A. dan Abdurrahman al-Baghdady dengan judul *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an* yang diterbitkan oleh Gema Insani tahun 2007.



Di sisi lain para intelektual/pemikir Muslim kontemporer menganggap, hermeneutika merupakan perangkat metodologi interpretasi yang perlu diadopsi. Hal tersebut didasarkan atas asumsi, secara metodologis ilmu tafsir konvensional sudah tidak berkembang dengan baik untuk mengatasi problem-problem kekinian umat (Muslim).

Salah satu tokoh pemikir muslim yang gelisah terhadap model-model penafsiran yang telah ada dan berjalan lama tersebut adalah Khaled M. Abou el-Fadl. Ide-ide atau konsep pemikiran Khaled tentang bagaimana sebaiknya seseorang memahami teks (al-Qur'an), tertuang dalam salah satu karyanya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Buku tersebut yang menjadi fokus kajian dalam artikel singkat ini.

## II. Sekilas Tentang Pengertian Hermeneutika

Secara etimologis, kata 'hermeneutika' (Inggris: *hermeneutic*) berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti 'menafsirkan'. Kata benda *hermeneia* secara *harfiah* dapat diartikan sebagai 'penafsiran' atau interpretasi. Dalam mitologi Yunani, ada tokoh yang namanya dikaitkan dengan hermeneutika, yaitu 'Hermes'. Menurut mitos itu, Hermes bertugas menyampaikan pesan dewa kepada manusia. Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap, dan populer dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. Tugas Hermes adalah menginterpretasikan pesan-pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia. Fungsi Hermes dalam ranah interpretasi sangat signifikan, sebab bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa-dewa maka konsekuensinya akan fatal bagi umat manusia.<sup>2</sup>

Pada awalnya, hermeneutik banyak dipakai terkait dengan kitab suci Injil. Pada abad ke-20, kajian hermeneutik berkembang ke wilayah kajian sejarah,

---

<sup>2</sup> Irwan Masdhuqi, dkk, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif*, (Kediri: tnp, 2005), hal. 15.

hukum, filsafat, kesusasteraan dan lain sebagainya yang tercakup dalam ilmu pengetahuan tentang kemanusiaan.<sup>3</sup> Walaupun dalam perkembangannya, hermeneutika digunakan dalam berbagai kajian keilmuan, namun secara singkat hermeneutika dapat diartikan sebagai suatu metode interpretasi yang memperhatikan konteks kata-kata (dari suatu teks) dan konteks budaya pemikirannya.<sup>4</sup> Atau hermeneutika dapat diartikan sebagai salah satu metode interpretasi yang mempunyai tugas untuk memahami isi dan makna sebuah kata, kalimat, teks dan untuk menemukan instruksi-instruksi yang terdapat dalam bentuk-bentuk simbolis.<sup>5</sup> Tetapi, sekali lagi dengan melebarnya sayap fungsi metode hermeneutika yang dapat digunakan sebagai pendekatan interpretasi dalam berbagai cabang keilmuan, maka hermeneutika akhirnya tidak berhenti pada definisi/pengertian tunggal.<sup>6</sup>

Dalam studi Islam, hermeneutik pertama kali diperkenalkan oleh Hasan Hanafi sebagai alternatif metode interpretasi atau teori pemahaman yang ada yaitu Ushul al-Fiqh.<sup>7</sup> Setelah Hasan Hanafi, banyak tokoh-tokoh pemikir Islam yang mewacanakan dan menggunakan teori hermeneutika, antara lain Fazlurrahman, Arkoun, Nashr Hamid Abu Zaid, Faris Esack<sup>8</sup> dan termasuk Khaled M. Abou El-Fadl.

### III. Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl

---

<sup>3</sup> Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) hal. 38.

<sup>4</sup> Poespaprodjo, *Hermeneutika*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hal. 5.

<sup>5</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer*, Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), hal. 5.

<sup>6</sup> Palmer mengungkapkan ada eman definisi modern hermeneutika. Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutika ...*, hal. 38.

<sup>7</sup> Muzairi, "Hermeneutik dalam Pemikiran Islam" dalam *Hermeneutika al-Qur'an Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hal. 53 – 54.

<sup>8</sup> Konsep hermeneutika Rahman dapat dibaca antara lain dalam: *Islam dan Tantangan Modernitas, dan Islam* (terjemahan), Arkoun: *Rethinking Islam* (terjemahan), Nashr Hamid: *Hermeneutika Inklusif* (terjemahan), Farid Esack: *Membebaskan yang Tertindas* (terjemahan).

### A. Menghapus Otoritarianisme

Otoritarianisme merupakan tindakan mengunci kehendak Tuhan atau kehendak teks dalam sebuah penetapan tertentu dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang *given*, pasti, absolute, dan menentukan. Menurut Khaled, fenomena otoritarianisme dalam penafsiran (hukum Islam) merupakan akibat dari kesalahan prosedural metodologis terkait dengan relasi antara ketiga unsur, yaitu; pengarang, teks, dan pembaca.

Secara normatif, teks-teks keagamaan memberikan ruang cukup lebar bagi beragam pemahaman dan penafsiran.<sup>9</sup> Beragam proses pemahaman dan penafsiran bertujuan untuk menguak kehendak Tuhan. Oleh karena teks merupakan medium otoritatif yang ‘menyimpan’ kehendak Tuhan, maka setiap penafsir berusaha menggapai hingga kebenaran otoritatif itu. Di sinilah seorang penafsir bisa terjebak ke dalam otoritarianisme, manakala ia melampaui kewenangan dengan mengidentikkan teks ke dalam sifat dirinya. Ia memosisikan dirinya sebagai juru bicara teks, sehingga apa yang disuarakannya dianggap sebagai suara teks.<sup>10</sup>

Konsekuensi logisnya adalah ia menutup kemungkinan makna lain, karena memosisikan dirinya telah merepresentasikan makna yang dikehendaki Tuhan. Di sini, teks menjadi tidak lagi mampu berbicara atau dibungkam suaranya, tidak ada alasan untuk menggeluti teks karena bagaimanapun teks sudah membeku dalam kondisi terakhir ketika ia ditafsirkan. Teks menjadi dipandang tidak relevan lagi, karena penetapan makna terakhir yang diletakkan pada teks akan menyegel makna teks untuk selamanya. Tidak relevan, dalam arti bahwa pembaca tidak punya alasan untuk kembali merujuk pada teks dan

---

<sup>9</sup> Dalam hal ini, satu hal yang perlu dicatat bahwa teks-teks keagamaan itu membiarkan diri terbuka untuk berbagai strategi penafsiran, teks-teks keagamaan mampu menampung gerak penafsiran yang dinamis. Khaled M. Abou el-Fadhl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. Cecep Lukman yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 212.

<sup>10</sup> Mun'im A. Sirri, “Islam, Teks Terbuka dan Pluralisme”, dalam *Jurnal Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 28.

menggelutinya.<sup>11</sup> Para pembaca hanya perlu kembali pada penetapan makna atau cukup mengikutinya saja.

Dengan demikian, otoritarianisme adalah sebuah perilaku yang sama sekali tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalahgunaan kehendak Tuhan. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara efektif menolak integritas kemudian mengacu kepada dirinya sendiri. Dalam pergerakan sosok yang otoriter, perbedaan antara wakil dan Tuhan menjadi tidak jelas dan kabur. Pernyataan seorang wakil dan Tuhannya menjadi satu dan serupa karena seorang wakil mencangkokkan penetapannya kepada perintah Tuhan. Dinamika sosok yang otoriter seperti ini akan menolak integritas petunjuk teks dengan menutup kemungkinan bagi petunjuk-petunjuk tersebut untuk mengungkapkan dirinya sendiri dan menghalangi perkembangan dan evolusi makna komunitas interpretasi.

Bagi Khaled, sikap seperti di atas, secara moral tidak bisa dibenarkan. Menutup teks adalah bentuk kesombongan intelektual. Penafsir mengklaim memiliki suatu pengetahuan yang identik dengan pengetahuan Tuhan. Dengan mengklaim telah mengetahui arti sebenarnya dari sebuah teks, penafsir seakan berkata; “Interpretasi saya sangat identik dengan makna teks yang sebenarnya”.<sup>12</sup> Klaim tersebut sebenarnya telah menyandingkan penetapan makna pembaca dengan teks aslinya. Akibatnya, teks asli menjadi kehilangan otonominya, ia menjadi sebuah teks yang bergantung pada pihak lain. Di samping secara moral tidak bisa diterima, hal ini juga berseberangan secara teologis, khususnya dengan konsep kemutlakan pengetahuan Tuhan. Al-Qur’an secara tegas menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan bersifat mutlak dan bahwa pengetahuan-Nya tidak dapat disejajarkan dengan pengetahuan siapa pun.

---

<sup>11</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan ...*, hlm. 213.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 213. Lihat juga Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam*, Terj. Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 46.

Selanjutnya, di samping disebabkan oleh penafsir, sikap otoritarianisme juga bisa muncul dari sikap pembaca penafsiran seorang penafsir. Dalam hal ini, prosesnya sama dengan otoritarianisme pada level panafsir (pengarang). Ketika seorang pembaca bergelut dengan suatu tafsir (teks) dan menarik satu kesimpulan dari tafsir (teks) tersebut, maka resiko yang dihadapi adalah bahwa pembaca menjadi menyatu dengan tafsir (teks) yang dibacanya. Dalam proses ini, tafsir (teks) tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti tafsir (teks). Jika pembaca memilih sebuah cara baca tertentu atas tafsir (teks) dan mengklaim bahwa tidak ada lagi pembacaan lain, maka tafsir (teks) tersebut akan larut ke dalam karakter pembaca. Jika pembaca melampaui dan menyelewengkan tafsir (teks), bahaya yang akan dihadapi adalah bahwa pembaca juga akan menjadi otoriter.

Contoh sederhananya adalah suatu kitab tafsir tertentu, pada dasarnya ia tidak otoriter, artinya terbuka, tetapi pembacanya otoriter, maka tafsir yang akan muncul bagi pembacanya adalah tafsir (pembacaan) yang bercorak otoriter. Di sinilah sekali lagi, menurut Khaled, pembaca juga menjadi tempat rawan bagi lahirnya tafsir (pembacaan) yang otoriter.<sup>13</sup>

Adapun penyebab lain terjadinya otoritarianisme selain penyatuan pembaca dengan teks yang dibaca- adalah sikap selektif dalam penggunaan bukti/dalil bagi suatu permasalahan. Hal ini artinya, seorang penafsir (pengarang) bersikap selektif dalam memeriksa dalil-dalil yang ada sehingga ia tidak berusaha menemukan perintah Tuhan, tetapi hanya mencari dukungan dari perintah Tuhan tersebut. Sikap seperti ini, menurut Khaled, juga dipandang sebagai pelanggaran yang nyata terhadap sikap sungguh-sungguh dan menyeluruh dalam menganalisis dalil-dalil yang harus dimiliki oleh seorang penafsir sehingga tidak otoriter.<sup>14</sup>

Dari paparan singkat di atas menurut Khaled nampak bahwa untuk menghapus otoritarianisme harus berpijak dari pemahaman: tidak ada finalitas

---

<sup>13</sup> Dikutip dari petikan wawancara Zuhairi Misrawi dengan Khaled M. Abou El-Fadl dalam jurnal *Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 16.

<sup>14</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 264.

dari bentuk interpretasi/penafsiran apapun. Dengan kata lain "teks harus tetap terbuka" untuk dipahami, diinterpretasi, atau ditafsirkan oleh individu, lembaga dan organisasi.

### **B. Teks yang Terbuka**

Dalam mengemukakan gagasannya tentang keterbukaan teks, Khaled M. Abou El-Fadl antara lain mencuplik polemik antara kelompok Khawarij dan Ali bin Abu Thalib. Kelompok Khawarij mengklaim: semua hukum hanyalah milik Allah (kedaulatan hanyalah milik Tuhan). Ucapan ini untuk menuduh bahwa Ali tunduk pada keputusan manusia dalam mengakhiri konflik dengan Mu'awiyah. Dalam menangkis tuduhan tersebut, Ali mengumpulkan orang dan membawa salinan al-Qur'an dan kemudian Ali menyentuhnya dan berkata:

"Wahai al-Qur'an, berbicaralah pada manusia!" (maksudnya, beritahukan ketetapan Tuhan kepada orang-orang ini). Orang-orang yang berkumpul di sekeliling 'Ali berkata gusar: "Apa katamu! 'Ali, apakah kau mengejek kami? Al-Qur'an itu hanyalah lembaran-lembaran kertas dan tinta, hanya manusia yang berbicara atas nama al-Qur'an." Pada saat itu 'Ali berkata: "al-Qur'an ditulis dengan goresan diantara dua sampul. Ia tidak berbicara. (agar bisa bersuara) al-Qur'an perlu penafsir dan si penafsir itu adalah manusia."<sup>15</sup>

Ungkapan tersebut menurut Khaled membuktikan bahwa memang benar kekuasaan adalah milik Tuhan. Tetapi Tuhan tetap memberikan ruang gerak kepada wakilnya (manusia) untuk melakukan penalaran kreatif dalam rangka melaksanakan instruksi-instruksi-Nya tersebut.<sup>16</sup>

Problem pemahaman dan pemaknaan terhadap nash-nash sakral, yakni al-Qur'an dan hadis menempati posisi yang sangat signifikan dalam wacana pemikiran Islam sekarang, tetapi juga secara substantif memberi *spirit* reevaluatif

---

<sup>15</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan ...*, hal. 46 – 47.

<sup>16</sup> Khaled memberikan contoh tersebut: Apabila seseorang memerintahkan kepada wakilnya melakukan tindakan yang "adil dan seimbang", maka wakil tersebut berarti diberikan kekuasaan untuk menterjemahkan/mendefinisikan secara rinci dalam rangka melaksanakan perintah dari yang mewakilkan tersebut. Khaled, *Atas Nama Tuhan ...*, hal. 53 – 54.

dan reinterpratatif terhadap berbagai pemahaman dan penafsiran yang selama ini menjadi *taken for granted* di kalangan umat Islam.

Model pemahaman seperti ini, didasarkan pada satu asumsi bahwa teks al-Qur'an dan hadis, atau tafsir dan syarh-syarh hadis yang beredar bukanlah sebuah narasi yang berbicara dalam ruang hampa sejarah (*vacuum histories*), melainkan di balik sebuah teks, sesungguhnya begitu banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi yang harus dipertimbangkan ketika seseorang ingin memahami dan merekonstruksi makna sebuah teks. Tanpa memahami berbagai variabel dan situasi di balik sebuah teks (misalnya situasi historis, sosiologis, psikologis dan sebagainya), maka akan sangat potensial melahirkan kesalahpahaman penafsiran, lebih parah lagi jika mengarah kepada otoritarianisme. Karena pada dasarnya manusia tidak memiliki kemampuan untuk memahami kebijaksanaan Tuhan, maka semua bentuk pemahaman dan pelaksanaan kehendak Tuhan pasti tidak sempurna karena kesempurnaan hanyalah milik Tuhan.

Kaitannya dengan pembicaraan di atas, jika Nashr Hamid Abu Zaid 'membenci' bentuk pembacaan talwiniyyah, yakni pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qira'ah mughridah*), yang dalam mekanismenya memaksakan agar teks berbicara tentang apa yang diinginkan pembaca,<sup>17</sup> maka Khaled M. Abou El-Fadl 'menyerang' bentuk penafsiran yang otoriter yaitu penafsiran yang berhenti pada satu makna dari sang penafsir sehingga teks menjadi tertutup.

Untuk menghapuskan penafsiran yang otoriter di satu sisi dan merespon keterbukaan teks di sisi lain dalam arti apa dan siapa yang harus menentukan makna dalam sebuah penafsiran, Khaled menawarkan konsep sebagai berikut:<sup>18</sup>

*Pertama*, makna ditentukan oleh pengarang. Pengarang sebuah teks, dalam hal ini telah memformulasikan maksudnya ketika ia membentuk sebuah teks, dan pembaca berusaha memahami maksud pengarang.

---

<sup>17</sup> M. Nur Ichwan, "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nashr Hamid Abu Zaid's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship", *Tesis*, Leiden University, 1999, hlm. 61.

<sup>18</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 182-185.

*Kedua*, makna ditentukan oleh teks. Teks dengan system makna bahasa yang dimilikinya dipandang sebagai satu-satunya sarana yang mampu mengklaim kewenangan menentukan makna. Dalam hal ini, teks mempunyai realitas dan integritasnya tersendiri, dan realitas serta integritas teks itu berhak untuk dipatuhi.

*Ketiga*, makna ditentukan oleh pembaca. Setiap pembaca membawa subjektivitasnya ke dalam pembacaan. Pembaca memproyeksikan subjektivitasnya pada kehendak pengarang dan teks. Apa yang akan dipahami pembaca dari sebuah teks, misalnya, sebagian besar bergantung pada pengalaman atau semesta intelektualnya sendiri, sehingga makna ditentukan secara subjektif.

Dalam aktivitas penafsiran, menurutnya, proses penggalan makna haruslah merupakan hasil interaksi-dialektis antara pengarang, teks, dan pembaca. Dalam praktiknya, harus ada sebuah proses negosiasi secara terus-menerus antara ketiga pihak dan bahwa salah satu pihak tidak boleh mendominasi dalam proses penetapan makna. Dalam hal ini, teks memerlukan tidak hanya bebas dari lingkungan dan jeratan dominasi serta kekuasaan pengarangnya, tetapi juga harus terbebas dari tindak sewenang-wenang para pembacanya. Jika teks memang memegang peranan penting dalam kehidupan maka harus dipelihara adanya dinamika proses penentuan makna secara demokratis. Dengan demikian, makna bukanlah milik person tertentu yang mencoba mengunci dan memenjarakannya dalam pikirannya sendiri. Paradigma semacam ini yang menyebabkan teks menjadi tertutup, beku, dan mati.

Menempatkan teks pada posisi tertutup, bertentangan dengan fungsi al-Qur'an itu sendiri sebagai "hudan lin nas", yang menekankan proses dialog yang matang dan mendalam antara al-Qur'an dan manusia secara terus-menerus dan berkesinambungan tanpa dibatasi ruang dan waktu. Manusia sebagai individu maupun sebagai kelompok harus dihargai dan diberi kesempatan untuk berdialog dengan teks (al-Qur'an) agar dapat mensosialisasikan dan membudayakan pesan-pesan atau nilai-nilai teks tersebut.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 220.



Dengan kata lain, pemahaman terhadap suatu teks seharusnya merupakan produk interkasi yang selalu hidup antara pengarang, teks, dan pembaca. Setiap aktor harus dihormati dan peran masing-masing pihak harus dipertimbangkan secara sungguh-sungguh. Setiap pihak yang terlibat dalam diskursus tidak diperbolehkan menguasai, menekan, dan mendominasi pihak lain dalam menentukan makna sebuah teks. Dengan ini, proses pencarian makna akan tetap terus terbuka lebar sampai kapan pun dan tidak ada finalitas yang berujung pada kesewenang-wenangan.<sup>20</sup>

Sikap fanatisme yang muncul pada individu-individu, organisasi keagamaan (NU, Muhammadiyah, HTI) tentang berbagai konsep ajaran Islam, menurut hemat penulis dapat dieliminir dan diminimalisir oleh tawaran hermeneutika Khaled.

Sebaliknya jika seseorang, lembaga, organisasi alergi dengan tawaran dinamika pemikiran yang memunculkan konsep alternatif/metode baru, dan bersikap status quo, maka saling menyalahkan sesama umat Islam akan terus berlangsung, sikap anarkis yang mengatasnamakan agama, baik terhadap sesama intern umat beragama maupun terhadap umat beragama lain akan terus bermunculan. Sikap (akibat) lain yang menurut penulis cukup menggelisahkan adalah curiga terhadap perguruan-perguruan tinggi Islam yang mempelajari studi-studi keislaman kontemporer (Islamic Studies).

Sikap-sikap seperti itu, sekali lagi bila dipotret dari hermeneutika Khaled, adalah muncul dari paaradigma penafsiran "sebagai yang paling benar" atau meminjam istilah Amin Abdullah "yang dikehendaki oleh Tuhan". Sikap mengatasnamakan kekuasaan Tuhan inilah yang kemudian melahirkan sikap sewenang-wenang, eksklusif, yang pada gilirannya akan menyebabkan lahirnya keputusan-keputusan atau fatwa-fatwa hukum yang otoriter.

Sikap atau keputusan hukum yang otoriter tersebut adalah sebanding dengan pengambilalihan kekuasaan (otoritas) pengarang (Author/Tuhan) untuk membenarkan keinginan pembaca/penafsir (reader) teks (*text*). Dan hal itu juga

---

<sup>20</sup> Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan", Kata Pengantar, dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm xii.

berarti pembaca mengambil alih posisi pengarang sebagai satu-satunya sumber otoritas kebenaran.<sup>21</sup>

Konsep penafsiran (hermeneutika) yang ditawarkan Khaled tersebut dapat melahirkan gerak *development* atau minimal *change*. Artinya kemungkinan makna teks (al-Qur'an) akan terus berkompetisi untuk muncul atau dimunculkan ke permukaan dalam berbagai tempat atau waktu, sehingga tidak ada suatu makna yang bisa dikatakan makna eksklusif. Final, paling benar dan klaim-klaim sejenisnya.

### C. Siapa yang Mempunyai Otoritas?

Menurut Khaled, persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam, antara lain adalah karena persoalan otoritas sumber-sumber atau teks-teks keagamaan dan siapa yang dapat/berhak mewakili, mengekspresikan dan mengontrolnya.<sup>22</sup>

Sebagaimana dikemukakan di depan, bahwa teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) tidak dapat bersuara tanpa menggunakan wakil-wakilnya dan wakil-wakil tersebut adalah manusia.

Namun, dengan berdasar dari surat al-Taubah (9) ayat 122 dan al-Anbiya' (21) ayat 7 menurut Khaled tidak semua manusia mempunyai otoritas dalam menafsirkan teks, tetapi orang-orang yang berilmu pengetahuanlah (mempunyai kompetensi) yang mempunyai otoritas.<sup>23</sup>

Dalam menguraikan siapa yang mempunyai otoritas menafsirkan teks ini, Khaled mencontohkan "otoritas" dalam wilayah hukum. Atau dengan kata lain siapa yang mempunyai otoritas untuk memahami teks-teks hukum. Menurutnya para ahli hukumlah yang mempunyai otoritas untuk memahami teks (hukum). Tetapi yang perlu diperhatikan untuk menentukan kriteria kewenangan tersebut harus dikaitkan dengan kemampuannya dalam proses melakukan analisis objektif

---

<sup>21</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif – Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 276.

<sup>22</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan ...* hal. 47.

<sup>23</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan ...*, hal. 93

dan kemampuannya dalam menghindari sudut pandang subjektif yang didasari nafsu.

Karena tidak semua orang memiliki syarat tersebut, maka masyarakat (wakil/kelompok umum) dapat mewakilkan otoritasnya kepada para ahli hukum (wakil/kelompok khusus). Kelompok khusus ini (para ahli hukum/orang yang berilmu pengetahuan) dipandang otoritatif bukan karena memangku otoritas (jabatan), tetapi karena ia dipandang memiliki kompetensi dalam menganalisis dan memahami perintah Tuhan yang ada didalam teks.<sup>24</sup>

Untuk menghindari penyalahgunaan dan penyelewengan otoritas sehingga seseorang (para ahli hukum/wakil khusus) tidak sewenang-wenang dalam menentukan hukum, Khaled menawarkan lima persyaratan: yaitu (1) kejujuran, (2) kesungguhan, (3) kemenyeluruhan, (4) rasionalitas, (5) pengendalian diri.<sup>25</sup>

Seseorang yang mempunyai/diberi otoritas tidak boleh berpura-pura, harus terus terang, sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami sebuah teks. Dengan bekal kejujuran ini, seseorang diharapkan mempunyai kesungguhan dalam menerangkan persoalan yang dihadapi, memaksimalkan dalam menyelidiki, mengkaji, dan menganalisis perintah (isi) yang ada dalam teks. Kesungguhan ini yang memungkinkan seseorang mengklaim dirinya bersikap jujur. Akan tetapi klaim tersebut tidak dapat dilakukan bila ia tidak memiliki pendekatan yang *komprehensif, rasional dan terkendali*. Oleh karena itu dalam memahami teks seseorang harus mempertimbangkan semua isi teks yang relevan/terkait secara menyeluruh,<sup>26</sup> tidak hanya menemukan alur pembuktian terbatas/tertentu.

Ukuran rasionalitas menurut Khaled adalah sesuatu yang dipandang benar secara umum oleh komunitas tertentu dan kondisi tertentu.<sup>27</sup> Dengan kata lain,

---

<sup>24</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hal 97-98.

<sup>25</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hal. 100-103.

<sup>26</sup> Menurut penulis, konsep ini embrionya sudah ada dalam literature ilmu Tafsir klasik yaitu dalam konsep *Ilmu Munasabah*.

<sup>27</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hal. 101.

bila seseorang memahami teks maka ketika memilih sebuah formula, harus mempertimbangkan apakah formula itu dipahami oleh komunitas tertentu. Karena penelusuran makna bukan persoalan pribadi, tetapi terkait dengan realitas dan makna tersebut diformulasikan dalam dan oleh komunitas.

Persyaratan terakhir yang membingkai empat persyaratan tersebut di atas, adalah *pengendalian diri*. Pengendalian diri mengandung arti seorang wakil (yang diberi otoritas) harus mengenal dan mengakui batasan peran yang dimilikinya. Pengendalian diri ini juga merupakan sisi lain untuk menghilangkan sikap otoritarian (sebagaimana telah diurai di depan).

Dalam tradisi di kalangan para penafsir klasik, pengendalian diri ini dicontohkan oleh Khaled dalam ungkapan "wa Allah a'lam bi al-shawab" di setiap akhir uraiannya. Ungkapan ini berperan sebagai klaim epistemologis dan moral. Gagasan atau ide dalam ungkapan itu adalah bahwa seseorang wakil harus memiliki kewaspadaan untuk menghindari penyimpangan atas peran yang dimilikinya dengan berlindung atas nama Tuhannya.<sup>28</sup>

Sikap pengendalian diri di era modern dan postmodern tidak cukup dengan ungkapan "wa Allah a'lam bi al-shawab". Aktualisasinya adalah di samping menggunakan bukti-bukti teks yang tersedia harus membuka pintu bagi partisipasi seluruh komunitas penafsir, memperhatikan kondisi sosiologis, antropologis, psikologis manusia, mencermati nilai-nilai fundamental secara filosofis dan memanfaatkan kemajuan ilmu pengetahuan.<sup>29</sup>

Dari uraian tersebut, konsep Khaled tentang siapa yang mempunyai otoritas terhadap teks, menurut penulis adalah bahwa semua manusia mempunyai otoritas (dengan persyaratan-persyaratan sebagaimana dikemukakan di depan). Otoritas tidak monopoli pribadi/individu atau lembaga tertentu. Sehingga tidak boleh ada yang mengatakan bahwa "saya" satu-satunya yang mempunyai otoritas (mewakili Tuhan atau mengatasnamakan Tuhan).

---

<sup>28</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hal. 103.

<sup>29</sup> Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik .....", hal xvi.

#### **IV. Simpulan**

1. Akar terjadinya otoritarianisme dalam penafsiran adalah akibat dari kesalahan prosedural metodologis terkait dengan relasi antara ketiga unsur, yaitu: pengarang, teks, dan pembaca. Dalam hal ini, kesalahan prosedural tersebut ditandai dengan model pembacaan yang sangat subjektif dan selektif. Subjektif maksudnya, sikap penyatuan diri pengarang kepada teks, atau penyamaan maksud pembaca dengan maksud pengarang. Sedangkan selektif artinya, seorang pengarang dalam menafsirkan suatu teks, hanya menggunakan dalil-dalil yang mendukung penafsirannya sehingga menjadi tidak komprehensif analisisnya.
2. Konsep hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl: makna sebuah teks tidak ditentukan oleh salah satu dari ketiga unsur hermeneutika, yaitu pengarang, teks, dan pembaca, melainkan makna sebuah teks terjadi dari proses yang kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis di antara ketiga unsur tersebut. Masing-masing unsur menempati perannya masing-masing dengan tidak ada dominasi salah satu dari ketiganya. Dengan ini, maka proses pencarian makna akan tetap terus terbuka lebar sampai kapan pun dan tidak ada finalitas yang berujung pada kesewenang-wenangan.
3. Selanjutnya, sadar betul bahwa seorang penafsir tidak bisa menghindari dari subjektivitasnya, maka Khaled Abou el-Fadl memberikan lima syarat agar penafsir tidak jatuh ke dalam otoritarianisme. Kelima syarat tersebut adalah kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas dan pengendalian diri. Pelanggaran terhadap salah satu dari kelima syarat tersebut akan menyebabkan terjadinya penafsiran yang otoriter.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Studi gama: Normativitas atau Historis?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif – Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abou El-Fadl, Khaled M., *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam*, Terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2003.
- Abou El-Fadl, Khaled M., *Atas Nama Tuhan; Dari Fiqh Otoriter ke Fiqih Otoritatif*, Terj. Cecep Lukman yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- Bleicher, Josef, *Hermeneutika Kontemporer*, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.
- Husaini, Adnan, dan Abdurrahman al-Baghdady, *Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Ichwan, M. Nur, “A New Horizon in Qur’anic Hermenautics: Nashr Hamid Abu Zaid’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship”, *Tesis*, Leiden University, 1999.
- Jurnal Perspektif Progresi*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005.
- Masdhuqi, Irwan, dkk, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif*, Kediri: tnp, 2005.
- Muzairi, “Hermeneutik dalam Pemikiran Islam” dalam *Hermeneutika al-Qur'an Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.

Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Poespaprodjo, *Hermeneutika*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.

Sirri, Mun'im A., "Islam, Teks Terbuka dan Pluralisme", dalam Jurnal *Perspektif Progresif*, Edisi Perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 28.

# AL-QUR'AN CANEL KOMUNIKASI MANUSIA DENGAN TUHAN

Nasr Hamid Abu Zayd<sup>\*</sup>

## Abstrak

This article conveys a notion that through reading, al-Qur'an provides a communication domain in which both God and man meet. The language used in this communication act is the language of al-Qur'an. Doing ritual reading, Qur'anic language gave a living meaning—back to the original nature of human nature.

Kata Kunci: aL-Qur'an, Komunikasi, hajji, shalat.

### I. Pendahuluan

'Keadilan', yang terdiri atas kebebasan dan persamaan manusia tanpa syarat, dalam pandangan saya, adalah inti kuliah ini. Namun, apakah mungkin membicarakan keadilan tanpa memperhatikan situasi dunia saat ini, di mana ketidakadilan semakin merajalela. Sebagai contohnya, penembakan dan pemboman terhadap orang-orang Palestina setiap hari oleh kekuatan militer Israel. Masyarakat sipil termasuk anak-anak mati tiap hari. Kesalahan orang-orang Palestina adalah ingin memiliki negara merdeka, rumah, sekolahan dan rumah sakit yang aman. Enam puluh tahun yang lalu, Cleveringa tidak bisa berdiam diri melihat orang-orang lain dihancurkan sebab identitas yang disandangnya. Saya bertanya-tanya, apa yang akan beliau katakan, jika beliau berdiri di sini saat ini? Akankan beliau bimbang mempertahankan secara terbuka dan tegas hak orang-orang Palestina untuk menegakkan kemerdekaan negara mereka di atas wilayah-wilayah yang diduduki oleh Israel pada tahun 1967?

Apakah ini merupakan kebetulan saja kalau saya telah dianugerahi *The Cleveringa Chair* pada tahun ini? Dan kita juga tidak menduga kalau pada hari penganugerahan nilai-nilai dan etika beliau adalah hari pertama bulan Ramdhan,

---

<sup>\*</sup>Diterjemahkan oleh Hamam Faizin Alumni S2. PPS Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta



bulan suci bagi umat Islam, yang menjadi saksi awal turunnya wahyu al-Qur'an? Perkenankan saya mencoba untuk menyibak signifikansi hari ini dengan mengangkat Anda pada ketinggian-ketinggian menuju Pancaran al-Qur'an dengan tanpa mengacuhkan realitas manusia di bumi. Maksud saya al-Qur'an sebagai ruang eksistensi atau sebuah canal komunikasi, di mana Tuhan dan manusia bertemu tanpa menjadi satu. Maksud saya, tanpa Tuhan menjadi 'termanusiakan' dan tanpa manusia menjadi 'ter-tuhankan'.

## II. Firman Tuhan yang Termanusiakan

Para ahli bahasa berpendapat bahwa kata *Qur'an* diturunkan baik dari kata *qarana* (mengumpulkan) atau kata *qara'a* (membaca).<sup>1</sup> Di sini, saya lebih suka dengan makna leksikal yang kedua, dengan alasan bahwa al-Qur'an awalnya ditransmisikan kepada Nabi Muhammad dalam bentuk oral (lisan). Hal ini dijelaskan di dalam berbagai literatur Islam bahwa *Ruhul Qudus* mula-mula bertugas mengirimkan inspirasi beberapa ayat kepada Muhammad selama masa pewahyuan, sementara itu Muhammad juga biasa membacakan ayat-ayat tersebut di hadapan para sahabat.

Menurut sumber-sumber Islam ayat-ayat atau penggalan ayat yang telah dibacaka tersebut disatukan ke dalam surah-surah dan kemudian dikumpulkan hingga membentuk sejenis tulisan. Setelah Nabi wafat, surah-surah ini dikumpulkan

---

<sup>1</sup> Kata kerja *qar'a* terjadi di dalam al-Qur'an sebanyak 17 kali. Kebanyakan di antara 17 kata tersebut memiliki makna 'membaca'. Al-Qur'an selalu dibaca, biasanya oleh Muhammad (Q.S. 16:98;17:45, dan lain-lain). Namun di dalam salah satu masa pewahyuan yang paling awal, Allah yang membacakan wahyu kepada Muhammad: "Ketika kami bacakan ini, maka ikutilah bacaannya" (Q.S. 75:18), dan di dalam salah satu masa pewahyuan yang terakhir yang membaca adalah orang-orang yang beriman (Q.S. 73:20). Kata kerja *qara'a* yang berarti 'membaca' terdapat di dalam empat atau lima ayat, yang selalu diikuti dengan kata *kitab*. Di dalam Q.S. 17:93, Muhammad ditantang orang-orang kafir untuk naik ke langit dan turun membawa sebuah kitab yang dapat mereka baca sendiri. Tiga ayat (Q.S. 17:14, 71, dan 69:19) merujuk pada kitab-kitab rapot untuk dibaca di Hari Pembalasan dan satu ayat (Q.S.10:94) merujuk pada sejumlah orang yang hidup pada masa Muhammad, mungkin orang-orang Yahudi dan Kristen, seperti "mereka yang telah membaca Kitab" dihadapannya. *Encyclopedia of Islam*, edisi kedua, volume, v, hlm. 400.

kemudian disusun hingga akhirnya ditulis dalam sebuah *al-mushaf*. Namun, di samping dilakukan penulisan mushaf, al-Qur'an sebelumnya tidak pernah dituangkan dalam bentuk teks-teks tertulis di dalam kehidupan sehari-hari komunitas muslim awal. Hal tersebut dilakukan jauh setelah munculnya percetakan.

Bahkan sekarang dengan tercetaknya al-Qur'an ke dalam teks-teks yang jelas menjadikan mudah bagi muslim untuk menghafal al-Qur'an dan meningkatkan kemampuan membacanya sesuai dengan aturan pembacaan klasik (*tajwid*).

Terakhir, karakteristik estetik bahasa al-Qur'an yang mempengaruhi kehidupan muslim setiap hari utamanya dihubungkan dengan pembacaan verbal dan melagukan al-Qur'an. Salah satu dari pengaruh estetik tersebut digerakkan oleh bahasa puitis al-Qur'an ketika dibaca secara perorangan dan berjamaah. Inilah mengapa pembacaan al-Qur'an merupakan sebuah praktik penting dalam kehidupan komunal dan individu. Hampir setiap baris al-Qur'an dibaca: pada acara pernikahan, kematian dan perayaan-perayaan, tidak untuk acara ibadah, shalat atau ritual keagamaan lainnya.<sup>2</sup>

Pembacaan ayat-ayat al-Qur'an selalu ditampilkan di dalam pembukaan suatu acara, pertemuan, perayaan dan sebagainya. Pembacaan al-Qur'an menjadi bagian prosesi pemakaman yang esensial, yakni ketika memandikan mayat, *ghusl*, shalat jenazah dan ketika acara penerimaan belasungkawa, *'azâ'*, di mana dua pembaca profesional al-Qur'an disewa untuk membacakan al-Qur'an di rumah almarhum atau di masjid sekitarnya.

Langkah kedua adalah menganalisis definisi al-Qur'an yang diterima oleh semua muslim dan mencoba membukakan berbagai dimensi definisi tersebut. Al-Qur'an adalah kata Tuhan yang diwahyukan kepada Muhammad di dalam bahasa Arab dalam rentang waktu kurang lebih 23 tahun. Ini adalah definisi paten, tidak

---

<sup>2</sup> William A. Graham, *Beyond the written word: oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge University Press, 1993, khususnya bab tiga.

*khilafiyah*, yang diterima oleh semua umat Islam dalam sejarah pemikiran Islam, tak peduli perbedaan teologi ataupun budaya.

Dalam definisi ini, kita bisa membedakan tiga aspek, yakni *kalam Allah* (kata Allah), al-Qur'an dan *wahyu*. Apakah tiga konsep ini secara leksikal dan secara semantik sama? Bukankah kata-kata tersebut berdenotasi atau berkonotasi pada makna yang sama? Tampaknya, kata-kata tersebut saling berhubungan sebagai sinonim dalam wacana Islam modern, sementara di dalam teologi klasik ada sebuah kesadaran tertentu mengenai makna yang berbeda dari setiap kata tersebut yang juga direfleksikan di dalam penggunaan al-Qur'an.

*Pertama*, apa kalam Tuhan itu? Apakah ia termasuk isi pesan yang diungkapkan ke dalam bahasa manusia? Apakah ia masuk dalam bahasa sebagai sebuah komponen yang esensial? Hampir semua ekspresi al-Qur'an disebutkan di dalam Q.S. 18:109 dan Q.S.31:27 di mana ditegaskan bahwa Kalam Tuhan itu tidak terbatas dan tidak akan pernah habis. Meskipun semua pohon di bumi digunakan sebagai pena dan semua samudra digunakan sebagai tinta untuk menulis kalam Tuhan, maka Kalam Tuhan tidak bakal habis. Oleh karena itu, jika Kalam Tuhan tidak mungkin dibatasi, sementara al-Qur'an adalah sebuah teks yang terbatas dalam ruang, maka al-Qur'an seharusnya hanya merepresentasikan sebuah manifestasi yang spesifik dari kalam Tuhan. Namun al-Qur'an lebih suka menunjuk dirinya dalam sejumlah ayat sebagai *Kalam Allah*, *Firman Tuhan*, yang tampak berkonfirmasi identik dengan Firman Tuhan dan al-Qur'an.

Memahami Tuhan sebagai speaker (pembicara) al-Qur'an memunculkan banyak permasalahan teologis yang kompleks. Permasalahan tersebut telah didiskusikan secara ramai selama dua belas abad yang lalu. Isu ini telah dibahas dan diperdebatkan secara ramai oleh para teolog muslim dan menggiring mereka pada '*the inquisition of the creation of the Qur'an*', '*mihnat khalq al-Qur'an*'.

Al-Qur'an sebagai Kata Tuhan. Mengenai doktrin ini, tidak pernah ada kesepakatan di antara muslim sepanjang abad. Pembahasan persoalan ini berpusat pada pertanyaan apakah al-Qur'an itu abadi atau makhluk.

Orang-orang Mu'tazilah secara umum berpendirian pada keterciptaaan (*makhluk*) al-Qur'an dengan tujuan menyelamatkan keabadian tauhid Allah dari eksistensi eksternal di samping al-Qur'an. Namun orang-orang Hanbali menolak untuk menempelkan sifat makhluk pada Firman Tuhan ini. Pada awalnya, otoritas politik mendukung doktrin 'ke-makhluk-an Qur'an'. Jadi, para pengikut doktrin 'keabadian al-Qur'an' dibunuh. Ketika ideologi Khalifah berubah dan menyukai trend Hanbali, maka para pengikut keterciptaaan al-Qur'an harus mengalami kesengsaraan. Perbedaan ini secara politis larut dalam keberpihakan "*Orthodoxy*" melawan the "*Heterodoxy*".<sup>3</sup>

Orang-orang Asy'ariyah kemudian mengembangkan sebuah teori yang berbeda di antara keabadian Firman Tuhan di satu sisi dan manifestasinya di sisi lain, antara 'pembacaan' verbal dan isi yang 'dibaca'. Mereka menganggap keabadian itu kepada Kata Tuhan itu sendiri sementara sifat keterciptaaan itu disandarkan pada vokalisasi verbal manusia atas al-Qur'an.<sup>4</sup>

Aspek kedua adalah proses komunikasi atau chanel yang melaluinya Kalam Tuhan diwahyukan kepada Muhammad, yakni konsep *wahyu*. Secara etimologi, akar kata *wahyu* berarti sebuah bentuk 'komunikasi non-verbal yang misterius'. Penggunaannya di dalam literatur Islam, dan begitu juga dalam al-Qur'an, menunjukkan sebuah bentuk pola komunikasi 'non-verbal yang misterius' yang di dalamnya ada dua wujud dari dua tingkat eksistensi yang berbeda<sup>5</sup> di dalam proses pewahyuan. Ada tiga pihak yang terlibat yakni Tuhan, Malaikat sebagai mediator dan Nabi sebagai penerima. Meskipun ungkapan 'komunikasi non-verbal yang misterius'

---

<sup>3</sup> J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Brill, Leiden, 1976, hlm. 1-3

<sup>4</sup>Van Ess, "Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology" dalam Stefan Wild (Ed.) *The Qur'an as Text*, Leiden, E.J. Brill, 1996, hlm. 182.

<sup>5</sup>Izutsu, Toshihiko, Revelation as a Linguistic Concept in Islam, dalam "Studies in Medieval Thought", The Japanese Society of Medieval philosophy, Tokyo, vol. V 1962, hlm. 122-167.

tidak sepenuhnya bisa dipahami, namun adanya menempatkan konsep komunikasi non-verbal di bawah tantangan yang bersifat teologis.

Al-Qur'an selalu menunjukkan bahwa *wahyu* telah menjadi chanel yang melaluinya kitab suci-kitab suci sebelumnya diturunkan. Oleh karena itu *wahyu* tidak bisa disebut identik dengan al-Qur'an sebagaimana yang diklaim oleh Izutsu.<sup>6</sup> Wahyu adalah chanel yang melaluinya Kata Tuhan secara umum diwahyukan kepada manusia-manusia. Secara jelas, al-Qur'an menunjukkan bahwa hanya ada tiga chanel komunikasi yang mungkin antara Tuhan dan Manusia: "Baik melalui wahyu atau dari balik tabir atau dengan mengirimkan utusan untuk mewahyukan (dengan wahyu) atas izin Tuhan kepada siapa yang Dia kehendaki (Q.S. 42:51).<sup>7</sup>

Chanel pertama, wahyu adalah sebuah bentuk komunikasi non-verbal. Chanel kedua dari belakang tabir, merupakan chanel yang melaluinya Tuhan berbicara kepada Musa dari balik tabir dan atau di balik gunung. Namun lagi-lagi, pertanyaan mengenai 'bagaimana' Tuhan berbicara kepada Musa masih menyisakan persoalan-persoalan yang sama dan telah menjadi inti pembahasan al-Qur'an. Chanel ketiga diyakini sebagai chanel pewahyuan al-Qur'an di mana misi mediator atau rasul Jibril adalah mengkomunikasikan Kalam Tuhan kepada Muhammad dengan *wahyu*, komunikasi non-verbal. Kesimpulannya kemudian adalah bahwa wahyu itu secara semantik tidaklah sinomin (di dalam penggunaannya dengan) Kalam Tuhan di dalam al-Qur'an.

Ketiga, apa kemudian signifikansinya ketika al-Qur'an secara berulang-ulang menegaskan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas, *bi-lisânin 'Arabiyyin mubîn*? Menurut al-Qur'an, Tuhan telah memilih Nabi Muhammad untuk menjadi rasul-Nya untuk menyampaikan pesan-Nya kepada manusia, yang

---

<sup>6</sup>Ibid., hlm. 138. Izutsu mulai mengidentifikasi 'wahyu' dengan sikap firman yang konkret (kalam) sebagai sebuah syarat mutlak untuk analisisnya, kemudian ia mengait-kaitkan dengan istilah-istilah al-Qur'an yang berbeda.

<sup>7</sup>Dalam makalah ini, rujukan al-Qur'an berpijak pada urutan penomoran surat edisi Kairo diikuti dengan ayat atau nomor ayat-ayat.

memperkenalkan konsep *risala*, pesan yang menunjukkan 'isi' al-Qur'an ketika dipisahkan dari ekspresi linguistiknya. Sebagai sebuah pesan, Islam, menurut al-Qur'an bukanlah sebuah agama yang baru, yang diturunkan kepada Muhammad untuk didakwahkan kepada orang-orang Arab, tetapi secara esensial Islam adalah pesan yang sama yang didakwahkan oleh semua para Nabi semenjak penciptaan dunia ini. "Dia Telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang Telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa (Q.S 42:13). " Sesungguhnya kami Telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana kami Telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan kami Telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. dan kami berikan Zabur kepada Daud. (Q.S.4:163-164). Oleh karena itu, semua Nabi dianggap muslim di dalam al-Qur'an (Lihat Q.S. 6:163; 7:143; 10:72, 84, 90; 27:31, 38, 42, 91; 39:12; 46:15 dan sebagainya).

Sejalan dengan makna kata tersebut secara leksikal, Islam berarti penyerahan diri secara absolut kepada Allah, Tuhan semesta. Al-Qur'an berulang kali menekankan "Barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, Maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati (Q.S.2:112). Meskipun bersifat universal dan untuk semua manusia sebagaimana diklaim selama ini, pesan al-Qur'an itu diekspresikan dalam bahasa Arab yang jelas, secara sederhana sebab Tuhan selalu mempertimbangkan bahasa orang-orang yang kepadanya pesan ini dikirim. "Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka (Q.S.14:4). Oleh karena itu rasanya tidak mungkin berasumsi bahwa al-Qur'an menyuguhkan firman Tuhan secara harfiyah dan eksklusif.

Menurut asumsi ini, Kalam Tuhan hanya akan terbatas pada al-Qur'an saja, sehingga meniadakan kitab suci-kitab suci sebelumnya dari mempersembahkan Kalam Tuhan yang sama di dalam bahasa-bahasa asli mereka. Ini secara otomatis akan mengantarkan pada pemegang-teguhan bahasa Arab, paling tidak sebagaimana yang dilakukan oleh muslim Arab paling, sebagai sebuah bahasa yang suci, sebuah perkembangan di dalam pemikiran Islam di mana Izutsu tidak mampu memahami atau menjelaskan<sup>8</sup> sehingga al-Qur'an kemudian menjadi satu manifestasi Kalam Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril. Jadi, kita bisa membedakan antara tiga aspek al-Qur'an yakni isinya, bahasanya dan strukturnya. Pasti tidak akan ada ketidaksepakan bahwa sifat *ilahi* al-Qur'an ditentukan kepada sumbernya. Bagaimanapun juga isi al-Qur'an secara kuat berhubungan dengan struktur bahasa, yang secara budaya dan historis sangat menentukan. Dengan kata lain, jika isi ketuhanan dari Kalam Tuhan diekspresikan dalam bahasa manusia, maka ini menjadi domain bahasa yang merepresentasikan dimensi esensial manusia dari semua kitab suci secara umum dan al-Qur'an khususnya.

Bagaimana dengan struktur al-Qur'an? Dimensi manusia itu lebih tampak ketika kita pertimbangkan dua fakta. Pertama, al-Qur'an diturunkan secara *munajjam*, dan kedua, proses kanonisasi al-Qur'an tergantung pada manusia. Diwahyukan secara *munajjam*, al-Qur'an menyesuaikan dengan kebutuhan dan tuntutan masyarakat. Tuntutan muslim digambarkan di dalam al-Qur'an dengan frase yang sering terjadi seperti "mereka bertanya kepadamu (Muhammad)", *yas'alûnaka* (terjadi lima belas kali). Pertanyaan-pertanyaan yang direspon oleh al-Qur'an ini meliputi wilayah-wilayah kepentingan yang berbeda. Pertanyaan-pertanyaan muncul terkait dengan *khamr* dan judi *al-khamr wa 'lmaysir* (Q.S. 2:219), tentang anak perempuan yatim, *al-yatâmâ* (Q.S. 2:220), menstruasi, *almahîd* (Q.S.2:222), hukum

---

<sup>8</sup> *Op cit.*, hlm. 166.

mati (Q.S.5:4), infaq, *al-infâq* (Q.S. 2:215,219), larangan perang selama bulan suci (Q.S.2:217), dan tentang harta rampasan, *al-anfâl*. (Q.S.8:1).

Dalam memberikan jawaban-jawaban terhadap pertanyaan seperti itu, banyak aspek hukum al-Qur'an yang secara bertahap diartikulasikan, kemudian merefleksikan hubungan yang dialektik antara Kalam Tuhan dan kepentingan manusia. Perhatikanlah sejumlah bab dalam *ulum al-Qur'an*<sup>9</sup> yang secara jelas menunjukkan hubungan dialektik antara al-Qur'an dan realitas masyarakat muslim awal. Rasanya tak perlu mengelaborasi lebih lanjut tentang hal ini. Saya sudah memberikan sebuah buku yang utuh untuk menganalisa berbagai aspek dan signifikansi *ulum al-Qur'an* untuk masa modern ini.<sup>10</sup>

Aspek lain dari pengaruh manusia atas Kalam Tuhan dapat dilihat dari proses kanonisasi, yang belum ada aplikasi poin-poin diakritik dan tanda vowel pada teks Usmani yang asli sehingga belum bisa dibaca. Kanonisasi al-Qur'an juga termasuk pengaturan kembali ayat-ayat al-Qur'an dan surah-suratnya dalam tatanan yang ada sekarang, yang berbeda dengan tatanan kronologisnya (*tartib nuzuli*). Tatanan sekarang disebut dengan *tartib al-tilâwa* (tata bacaan), sedangkan tatananurut kronologis disebut dengan *tartib al-nuzûl*. **Rasanya, cukup penting di sini untuk memperhatikan pengaruh pengurutan kembali itu yang secara terpisah dalam penghapusan konteks historis dan konteks penurunan dari setiap bagian wahyu, yang kemudian memunculkan struktur semantik al-Qur'an yang mengatasi realitas asli yang darinya ia muncul.** Namun, isi asli Kalam Tuhan di dalam

---

<sup>9</sup> Seperti *`ilm al-makkî wa 'l-madanî* (ilmu yang membahas bagian-bagian al-Qur'an yang diturunkan di Makkah dan Madinah), *`ilm asbâb al-nuzûl* (Ilmu yang membahas latar belakang turunnya beragam bagian al-Qur'an), *`ilm al-nâsikh wa 'l-mansûkh* (Ilmu tentang ayat-ayat yang menghapus dan yang dihapus) dan sebagainya.

<sup>10</sup> *Maḥḥûm al-Nass: Dirâsa fî `Ulûm al-Qur'ân* (The Concept of the Text: A Study in the Sciences of the Qur'an), pertama dicetak di Cairo 1990, kedua dicetak pada tahun 1993 dan sejumlah cetakan ulang diterbitkan di Beirut and Casablanca, terakhir tahun 1998.



keabsolutannya yang tidak diketahui, yang saya maksud sebelum al-Qur'an diekspresikan dalam bahasa Arab, adalah Ilahi dan Suci, sementara ekspresi yang dimanifestikannya bukanlah suci dan ilahi. Apakah seseorang mengikuti doktrin 'keterciptaan al-Qur'an' Mu'tazilah atau lebih suka pada doktrin Asy'ari, kesimpulannya adalah sama: al-Qur'an yang kita baca dan kita tafsirkan tidak lain dan tidak bukan identik dengan Kalam Tuhan yang Abadi.

Ada aspek lain yang seharusnya tidak dilewatkan dalam meneliti hakikat bahasa al-Qur'an, yakni keunikannya sebagai sebuah wacana yang memungkinnya untuk memberikan pengaruhnya. Sesungguhnya bahasa al-Qur'an merepresentasikan sebuah 'parole' yang spesifik dari 'bahasa' (*lisan*) Arab dan sebagaimana setiap 'parole' bahwa al-Qur'an adalah subjek bagi leksikal, gramatikal, sintaksis, semantik dan juga peran-peran retorik bahasa Arab. Namun parole-parole itu dapat mempengaruhi bahasa mereka sendiri melalui dinamika-dinamika tertentu yang mereka kembangkan dan memberikan wacana mereka. Dinamika-dinamika linguistik tertentu ini yang melaluinya bahasa al-Qur'an mempengaruhi bahasa Arab telah mentransformasikan tanda-tanda linguistik atau kosa kata ke dalam tanda-tanda semiotik. Dengan kata lain, bahasa al-Qur'an mentransfer banyak kosa kata bahasa Arab ke ruang semiotik di mana mereka hanya merujuk pada satu realitas absolut, yakni Tuhan. Fungsi dari transformasi semacam itu adalah untuk menghindari realitas yang tampak guna membangun Realitas uluhiyah Tuhan yang tak tampak. Inilah mengapa segala sesuatu yang ada di dalam realitas yang tampak, menurut al-Qur'an adalah tanda atau ayat yang menunjukkan ke arah Tuhan. Tidak hanya fenomena alam, benda mati dan benda hidup saja yang merupakan tanda-tanda semiotik, sejarah manusia juga digambarkan di dalam al-Qur'an sebagai serangkaian tanda.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Untuk pembahasan lebih lanjut mengenai proses transformasi semantik ini, lihat karya saya "Al-Qur'an: al-`Âlam biwasfihî `Alâma" (al-Qur'an: semesta sebagai sebuah tanda) di dalam buku yang berupa kumpulan makalah saya *Al-Nass, al-Sulta, al-Haqîqa: Al-fikr al-dînî bayn iradat al-ma`rifâ wa-iradat al-haymana* (Teks, Otoritas, Kebenaran: Pemikiran keagamaan antara pencarian pengetahuan dan pencarian kekuasaan) Beirut and Casablanca, Cet. Ke-2, 1997, hlm. 213-85.

Pertentangan yang tiada usai antara ‘kebenaran’ dan ‘non-kebenaran’, *al-haqq wa 'l-bâtil*, atau antara yang ditindas dengan yang menindas, *al-mustad'afîn wa 'l-mustakbirîn*, dipersembahkan di dalam al-Qur'an sebagai tanda-tanda Sunnatullah.

Bahasa al-Qur'an, meskipun manusiawi sebagaimana adanya, telah menangkap imaginasi orang-orang Arab dari peristiwa pewahyuan al-Qur'an itu sendiri hingga pada transformasi pemaknaan linguistik ke dalam semiotik. Riwayat-riwayat tentang pengaruh pembacaan al-Qur'an terhadap individu-individu sangatlah banyak. Kisah-kisah tersebut diceritakan di dalam literatur Islam. Disebutkan dalam literatur Islam bahwa orang-orang yang tidak beriman sekalipun merasa takjub oleh efek puitis bahasa al-Qur'an yang dahsyat, sebuah efek yang tidak sebanding dengan efek puisi biasa. Dalam konteks ini yang penting adalah riwayat yang menyebutkan tentang salah satu juru tulis al-Qur'an yang menikmati apa yang didektekan kepadanya oleh Nabi Muhammad sehingga dia bisa mencapai titik unifikasi spiritual dengan teks. Karena kemampuannya mendahului dan merasakan kata-kata terakhir ayat tersebut ketika didikte, dia berpikir bahwa dia berada dalam situasi kenabian.<sup>12</sup> Pelaku utama kisah ini berpikir bahwa dia mampu melafadkan sesuatu yang sama dengan al-Qur'an, dan oleh karena itu diklaim bahwa al-Qur'an telah dibuat oleh Muhammad, kita bisa menemukan lebih dalam signifikansi yang melampaui kisah ini.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Kisahnya seperti ini: Nabi Muhammad mendiktekan Q.S. 23 ayat 12-12 kepada salah satu juru tulis, ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang proses penciptaan manusia yang bertahap mulai dari sperma. Ketika Nabi sampai pada kalimat *thumma ansha'nâhu khalqan âkhar*, juru tulis ini kemudian benar-benar terkesan hingga dia berteriak, "*fa-tabâraka 'llâhu ahsanu 'l-khâliqîn*). Kalimat tersebut sama persis dengan pola ritme dari ayat tersebut dan menutup ayat tersebut. Nabi kemudian terkejut. Kisah ini diceritakan sebab apa yang juru tulis katakan itu sangat tepat dengan apa yang telah diwahyukan kepada Nabi. Lihat al-Tabari, Muhammad b. Jarîr, *Jâmi` al-Bayân `an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, Cairo vol. 1, hlm. 45, dan vol. 2, hlm. 533-535.

<sup>13</sup> Di dalam salah satu surah yang sangat awal (Q.S.74, *al-Muddathir*) al-Qur'an mengisahkan kepada kita tentang reaksi salah satu orang Arab yang dibingungkan oleh al-Qur'an dan tidak mampu menjelaskan mengapa dia begitu tergerak secara emosional oleh al-Qur'an. Dalam surah Makiyah yang akhir, yakni Q.S. 68 *al-Haqqâ*, al-Qur'an dengan tegas menolak disamakan dengan wacana manusia yang lain, baik itu berupa puisi maupun peramal.

Bahasa teks bisa merebut atau menangkap imajinasi juru tulis tersebut dan dapat menginspirasi dia untuk mengetahui terlebih dahulu apa yang akan datang sebab struktur puitik al-Qur'an. Indikasi signifikan lainnya adalah kenyataan bahwa keilahian al-Qur'an tidak kontradiktif dengan humanitasnya ketika di-vokalisasi-kan. Melalui dinamika semacam itu, bahasa al-Qur'an memberikan pengaruh terhadap hampir setiap wilayah pengetahuan dalam sejarah kebudayaan Islam, yaitu teologi, filsafat, mistisisme, linguistik, kritik sastra dan seni visual. Penggunaan kata *ayah* secara komprehensif dan bentuk jamaknya *âyât* di dalam al-Qur'an yang merujuk pada alam semesta dan al-Qur'an memungkinkan para filsuf dan sufi untuk mengembangkan sebuah teori 'logos' Islam, yang di dalamnya al-Qur'an melambangkan alam semesta.<sup>14</sup> Hal ini juga sangat mungkin sebab rekonstruksi ayat-ayat dan surah al-Qur'an di dalam bentuk mushaf yang ada. Dengan transformasi

---

<sup>14</sup> Menurut Amîn al-Khûlî (w. 1966) dalam *Manâhij al-Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâgha wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Cairo 1961, hlm. 287-8, Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505/1111) adalah pemikir pertama yang menyebarkan—di dalam karyanya yang terkenal *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*—doktrin bahwa semua jenis pengetahuan dan ilmu secara implisit dan eksplisit telah disebutkan di dalam al-Qur'an. Di dalam *Jawâhir al-Qur'ân*, al-Ghazali menjelaskan tesisnya secara lebih mendalam mengenai dasar-dasar teosofi dengan acuan sebuah penafsiran mistik ayat al-Qur'an "Katakanlah: sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)"(Q.S.18:109). Di dalam ayat lain, disebutkan bahwa seandainya pun tujuh lautan diberikan, maka tujuh lautan itu tidak akan menghabiskan Kalam Tuhan. Untuk analisis yang lebih ekstensif tentang Hermeneutika al-Ghazâlî, lihat *Mafhûm al-Nass*, Beirut and Casablanca 5 ed., 1998, bab-bab terakhir, hlm. 243-297. Komponen-komponen sistem Sufi al-Ghazâlî, khususnya gagasannya tentang Hakikat al-Qur'an yang terkatakan dan tingkatan semantik makna al-Qur'an, telah dikembangkan oleh seorang sufi dan filsuf asal Andalusia Ibn `Arabî (w. 638/1240-1) ke dalam sebuah bentuk khusus, yakni panteisme. Menurutnya, al-Qur'an adalah sebuah 'logo-cosmos', *kawn mastûr*, that memanisfestasikan baik manusia (mikro-kosmos) maupun alam (makro-kosmos), yang pada gilirannya merupakan manifestasi yang berbeda dari realitas Ilahiyyah (*al-Haqq*). Jadi, kebenaran yang termuat di dalam al-Qur'an mengekspresikan semua fakta tentang semesta alam dari atas hingga bawah. Menguraikan fakta-fakta ini hanya mungkin dilakukan oleh seorang ahli mistik yang telah mendapatkan penglihatan terhadap Realitas melalui dirinya sendiri, dengan menyibak atau menemukan sifat alamiahnya sebagai mikro-kosmos yang merepresentasikan makro-kosmos. Kecakapan seperti ini mengantarkan pada realisasi manifestasi ketuhanan yang terefleksikan di dalam manusia yakni menyadari diri sendiri sebagai kaca yang memantulkan Realitas dalam sebuah mode yang lebih kompresensif ketimbang semesta. Ini merupakan *hal* kesempurnaan dan Manusia Sempurna adalah representasi nyata dari Realitas, khalifah yang mampu menguraikan semua fakta kosmis dalam logo-kosmos, al-Qur'an. Lihat juga *Falsafat al-Ta'wîl*: sebuah kajian hermeneutika al-Qur'an Ibnu `Arabi. Beirut, 1998, hlm. 263.

bahasa Arab yang bersifat semantik maupun struktural secara bertahap menjadi terindoktrinasi oleh bahasa al-Qur'an, dinamika 'parole', *kalam*, mampu mendominasi bahasanya, *lisan*. Sesungguhnya ini merupakan landasan dasar munculnya wacana *I'jaz al-Qur'an*.

### III. Kontak Tuhan dan Manusia

Pertemuan antara Muhammad dan Malaikat Jibril, ketika lima ayat pertama surah 96 diwahyukan, menentukan model komunikasi antara manusia dan Tuhan, sebuah model merangkum bentuk-bentuk ritual yang berbeda sebagaimana yang akan ditunjukkan berikut ini. Diriwayatkan bahwa malaikat Jibril menyuruh kepada Muhammad untuk 'membaca' (*Iqra'*). Muhammad segera menjawab, 'tidak, aku tidak akan membaca' " *mâ ana biqâri'*".<sup>15</sup> Perintah Jibril membingungkan bagi Muhammad, sebab tidak jelas bagi Muhammad apa yang sekiranya harus dibaca. Setelah tiga kali pengulangan perintah yang sama dan merespon, baru pahamlah bahwa Muhammad harus membaca apa yang Jibril wahyukan kepadanya, atau untuk mengulangi—dengan cara membaca—apa yang dikatakan kepadanya.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Jawaban ini dapat ditafsirkan ke dalam dua cara yang berbeda, tergantung pada intonasi yang diterapkan pada statemen di satu sisi dan para makna imperatif *iqra'* pada sisi lain. Jawaban itu bisa diterjemahkan menjadi 'Saya tidak akan membaca' yang kemudian mengungkapkan keengganan Muhammad untuk menuruti perintah tersebut karena takut. Dalam kasus imperatif *iqra'* memiliki arti 'ulangi'. Sehingga jawaban tersebut secara sama dapat dipahami sebagai 'bagaimana aku bisa, aku tidak bisa membaca,' yang kemudian mengungkapkan ketidakmampuan Muhammad membaca dan menulis, ke-*ummiyan*-nya. Penafsiran yang kedua ini mengimplikasikan bahwa '*iqra'* itu berarti 'membaca'. Di dalam *Mafhum al-Nass* karya saya, op.cit., hlm. 66. Dua kemungkinan ini dibahas dan kesimpulannya adalah penolakan terhadap penjelasan kedua sebagai sebuah laporan baru yang bertujuan menekankan keajaiban sifat peristiwa tersebut, yakni Muhammad yang buta huruf itu mampu membaca.

<sup>16</sup> Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan. Dia Telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.

Dalam situasi ini, kita mula-mula mengakui kehadiran Jibril, pembicara atau pemberi inspirasi di satu sisi dan yang dituju Muhammad pada sisi yang lain. Kedua, kita mencatat bahwa pesan yang ditransmisikan dan kemudian dibaca adalah tentang Tuhan atau lebih tepat lagi yang diperkenalkan kepada Muhammad itu tentang Tuhan yang menciptakan dan mengajarkan. Di dalam ayat-ayat tersebut apa yang seharusnya dibaca tidak disebutkan. ‘Objek’ gramatikal kata kerja imperatif *iqra*, yang diulang dua kali, dihilangkan. Ini mengindikasikan bahwa ayat-ayat tersebut memfokuskan pada pentingnya perbuatan ‘membaca’, yang harus dilakukan ‘dengan nama Allah’, yang menciptakan manusia dari tanah liat. Melalui aksi membaca Muhammad inilah bahwa yang implisit menjadi eksplisit, yang misteris menjadi terkuak. Sebab ini bisa terjadi hanya karena suara yang dikenal, kita bisa menyimpulkan bahwa hanya dengan melalui aksi *qira’ah* manusia sajalah Kalam Tuhan termanusiakan. *Qirâ’ah* kemudian menjadi aksi manusia yang memberikan domain eksistensial atau ruang tengah eksistensi di mana Tuhan dan manusia bertemu.

Jadi, *Wahy* memberikan sebuah chnel komunikasi yang temporal antara Tuhan dan manusia di mana hanya suara manusia yang nyata yang mengeksternalkan pesan Tuhan. Dapatkan shalat dianggap sebagai representasi dari canel komunikasi sehari-hari antara orang yang beriman dengan Tuhan? Hal ini sangat mungkin jika kita mengakui adanya aspek lain wahyu, yakni dimensi aural dan oral yang hadir dalam pertemuan pertama kali antara Muhammad dan Jibril. Sebelum membaca, Muhammad mendengarkan. Dalam pewahyuan berikutnya, Nabi dinasehati untuk tidak membaca secara tergesa-gesa apa yang telah diwahyukan kepadanya (Q.S.75:18, yang berarti bahwa Muhammad seharusnya mendengarkan terlebih dahulu secara penuh perhatian kepada Malaikat dan kemudian membacakannya. Mendengarkan secara penuh perhatian, *insât*, terhadap pembacaan al-Qur’an, menurut al-Qur’an, merupakan sebuah kesempatan bagi seorang yang beriman untuk mendapat rahmat Tuhan (Q.S.7:204). Mendengarkan bukan sekadar sebuah aksi pasif, namun lebih pada aksi internal, intim dan aksi perasaan hati untuk memahami. Dengan mendengarkan al-Qur’an yang dibaca oleh Nabi, beberapa jin masuk Islam

(Q.S. 46:29, 30 dan 72:1). Karena begitu penting sebagaimana sisi pembacaan lain yang tak dapat dipisahkan, konotasi kata ‘mendengarkan’, *sama*, telah berkembang dalam terminologi sufi untuk menyebut istilah ‘hermeneutika puitik’. Sementara itu, kata *ta’wîl* memaksudkan hermeneutika al-Qur’an. Korelasi intrinsik antara *qirâ’a* and *samâ`* menjadikan muslim mengembangkan etika pembacaan, *adab al-tilâwa*, etika mendengarkan, *adab alsamâ`*.

Menurut sebuah hadis Nabi, pembaca al-Qur’an dianjurkan membaca al-Qur’an seolah-olah al-Qur’an tersebut diwahyukan ke dalam hatinya. Konsekuensinya, pendengar harus sadar kenyataan bahwa dia (laki-laki maupun perempuan) sedang mendengarkan wahyu Tuhan. Di dalam shalat, orang yang beriman menjadi pembaca dan pendengar sekaligus, yang kemudian beraksi sebagai pembicara dan penerima wahyu dalam waktu yang sama

Sementara perintah pertama kepada Nabi selama pengalaman pertamanya dengan proses pewahyuan adalah ‘bacalah’, *iqra’*, (Q.S.96:1), maka perintah-perintah berikutnya dimaksudkan untuk menyiapkan beliau secara spiritual demi misi yang lebih besar, yakni dia akan diutus. Nabi Muhammad disuruh untuk tetap bangun selama bagian malam untuk shalat, membaca al-Qur’an dan menyebut-nyebut nama Tuhan (Q.S.73:2-5). Pembacaan al-Qur’an kemudian menjadi jenis doa hati itu sendiri—apakah doa atau ritual wajib shalat. Al-Qur’an juga berbicara tentang shalat Subuh, *Qur’ân al-fajr* (Q.S.17:78). Menyebut nama Tuhan, *dhikr*, juga diperkenalkan dengan pembacaan al-Qur’an; hal ini disebutkan beberapa kali bahwa al-Qur’an adalah untuk *dhikr* (Q.S.45:17,22). Al-Qur’an sesungguhnya merupakan *dhikir* dan oleh karena itu, kata *al-dhikr* identik dengan ‘*al-Qur’ân*’ dan ‘*al-kitâb*’ sebagai salah satu nama al-Qur’an yang tepat. Orang-orang Islam selalu mengingat dan menyebut nama Allah setiap detik baik ketika dalam keadaan berdiri maupun bersandar (Q.S.3:191). Hanya orang-orang yang tidak beriman dan munafik yang tidak mau melakukan ini (Q.S.4:142; 37:13).

Seperti *dhikr* dan shalat, *tasbîh*, memuji Allah dengan mengucapkan *subhân Allâh*, merupakan sebuah tuntutan yang diulang yang dialamatkan kepada Nabi begitu

juga kepada semua orang yang beriman. Dengan melalui *tasbîh* orang-orang beriman menghubungkan seluruh semesta di dalam sebuah shalat yang kosmis. Segala sesuatu dan manusia di atas bumi dan langit memuji kepada Allah (Q.S.13:13; 17:44; 24:36,41 dan sebagainya), sehingga al-Qur'an memperhatikan betul hal itu. Bertasbihlah di waktu petang dan pagi, sebelum terbit matahari dan sebelum tenggelam matahari (Q.S. 3:41; 20:130; 25:58; 33:42 dan sebagainya). *Dzikir*, *tasbîh* dan *shalat* sesungguhnya memberikan dimensi yang berbeda dari hubungan esensial antara sang Pencipta dan ciptaan-Nya, yang merupakan sebuah aksi yang terus menerus komunikasi melalui *ibâdah*. Para jin dan manusia diciptakan untuk beribadah, al-Qur'an menegaskan hal ini (Q.S.51:56). Kata yang berkaitan dengan *dhikr* dan *tasbîh* adalah *takbîr*, mengatakan *Allâhu Akbar* (Allah Maha Besar). Al-Qur'an berbicara tentang Tuhan sebagai *al-Kabîr al-Muta`âl*, Maha Besar lagi Maha Tinggi (Q.S.13:9) dan *al-`Aliyy al-Kabîr*, Maha Tinggi lagi Maha Besar (Q.S.4:34; 22:62; 31:30; 34:23; 40:12). Jadi, muslim diperintahkan untuk mengagungkan Tuhan di atas dewa-dewa yang lain. Perintah ini pertama kali ditujukan kepada Nabi di dalam tugas pertamanya sebagai seorang Nabi untuk 'bangun dan memberikan peringatan kepada manusia', *qum fa-andhir*, dan 'untuk mengagungkan Tuhannya, *wa-rabbaka fa-kabbir* (Q.S.74:3). Perintah *takbîr* yang sama juga ditujukan kepada orang-orang Islam sekali dalam konteks puasa (Q.S.2:185) dan yang lain dalam konteks *hajji* (Q.S.22:37). Kita akan melihat bagaimana kebanyakan frase dan kosa kata Qur'an ini menjadi bagian dari susunan bahasa harian dan juga menjadi bagian dari ritual-ritual penting.

*Salât* diperkenalkan ketika Nabi melakukan perjalanan mi'raj menuju ke *ufuq al-'ala*. Menurut sumber-sumber Islam, shalat diperkenalkan melalui komunikasi langsung antara Allah dan Muhammad melalui sebuah perjalanan yang disebut dengan *mi'raj* yang disinggung di dalam surah 53 yang disebut *an-Najm*

Di dalam ayat-ayat 18 pertama dari surah *an-Najm* ini, kita bisa memahami sebuah pertemuan yang kosmis yang di dalamnya Muhammad, Jibri dan Tuhan hadir. Ayat-ayat tersebut secara nyata menunjuk orang-orang Makkah; baik Muhammad

maupun Jibril dirujuk dengan kata sifat, Muhammad sebagai *sâhibikum*, saudaramu (Q.S.53:2), dan Jibril sebagai ‘Kekuatan yang besar, dan memberkahi dengan Kearifan (Q.S.53:5-6). Sumpah ‘demi jatuhnya bintang’ di dalam ayat pertama merefleksikan sebuah pergerakan ke bawah berlawanan dengan gerak ke atas Muhammad menuju, *al-ufuq al-‘alâ*, di mana Muhammad akan menerima *wahy* secara langsung. Jibril Gabriel digambarkan sudah berada di *al-ufuq al-‘ala*. Kata ganti-kata ganti yang merujuk kepada Muhammad, Jibril dan Tuhan secara puitis ambigu di dalam ayat 8 dan 13. Perjalanan kosmis menyeluruh ini disimpulkan oleh indikasi bahwa Muhammad benar-benar melihat beberapa Tanda-Tanda Kebesaran Tuhannya, sebuah rujukan yang jelas pada perjalanan malam, *isrâ’* (Q.S.17:1-2). Selama perjalanan kosmis ini, *mi`râj*, dan melalui *wahy* secara langsung *salât* diperkenalkan sebagai sebuah ritual wajib yang harus dilaksanakan lima kali sehari, sehingga sumber-sumber Islam menginformasikan kepada kita. Peristiwa ini menjadikan *salât* sebuah status yang sangat unik bila dibandingkan dengan ritual-ritual lainnya. Menurut hadis Nabi, shalat menjadi pilar agama, *‘imâd al-dîn*. Pentingnya shalat lebih jauh ditekankan oleh sebuah hadis Nabi yang di dalamnya Nabi diriwayatkan pernah berkata, “Tuhan hadir di dalam qiblatnya orang yang shalat” (*Allâh fî qiblat al-musallî*), yang menunjukkan secara jelas fungsi komunikatif shalat. Diriwayatkan juga di dalam hadis Nabi—ketika beliau membedakan antara *îmân* dan *ihsân*—yang mengatakan, “*al-ihsân huwa an’ta`bud Allâha ka-anna-ka trâh, fa-in lam takun trâhu fa-innahu yarâk*,” (*ihsân* adalah kamu menyembah Allah seolah-olah kamu melihat-Nya; jika kamu tidak melihatnya, [dan sesungguhnya kamu benar-benar tidak melihat-Nya], maka Dia melihatmu.” Signifikansi partikel kesamaan, *kaanna* adalah kiasan untuk keadaan ‘imaginasi’ yang dengannya ini memungkinkan untuk merasakan sebuah image Tuhan yang memudahkan proses komunikasi. Maknanya adalah untuk mengajak orang beriman sepenuhnya dan mengakui bahwa dia secara langsung menyapa Allah dan menerima tanggapan dari Tuhan.



#### IV. *Shalât dan Hajj*: Canel-canel Komunikasi Mikro dan Makro

Shalat mensyaratkan kewajiban membaca surah pertama al-Qur'an, *al-Fâtihah*, dalam setiap *raka'at* shalat. Lima kali Shalat wajib sehari terdiri dari 17 *rakaat*.<sup>17</sup> Ini berarti bahwa setiap muslim harus membaca *Fâtihah* sebanyak 17 kali dalam sehari. Jumlah bacaan *al-Fatihah* ini secara sendirinya akan meningkat jika seorang muslim juga melaksanakan shalat sunah atau yang juga disebut *nawâfil*. Sebuah analisis yang singkat atas satu rakaat shalat akan membuktikan bahwa shalat memberikan sebuah canel komunikasi yang sederajat atau sama dengan pola komunikatif yang khas, yang melaluinya al-Qur'an diwahyukan.

Shalat dimulai dengan *takbîr*, yakni mengagungkan Allah yang Maha Besar, yang meenjadi rukun untuk memasuki shalat. *Takbîr* kemudian diikuti dengan *isti'âdhah*, yakni meminta perlindungan kepada Allah dari godaan setan yang terkutuk dan kemudian membaca *basmala*, atas Nama Tuhan yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Kemudian diikuti dengan membaca *al-Fâtihah*. Lebih jauh lagi, karena dalam setiap *rakaat* terdiri dari *takbîr*, *dhikr*, *hamd*, *tasbîh* dan *du'â'*, maka sesungguhnya shalat itu dibangun di atas bacaan-bacaan Qur'ani, *qirâ'a*, yang kemudian menekankan keunikannya sebagai sebuah canel komunikasi antara manusia dan Tuhan. Sedangkan *taslîm*, *al-salâmu`alaykum wa-rahmatu 'llâhi wa-barakâtuh*, merupakan rukun untuk mengakhiri komunikasi sebagaimana *takbîr*, rukun untuk memasuki shalat.

Menurut riwayat hadis yang terkenal yang disandarkan kepada Nabi sebagai *hadîth Qudsî*, dan dimasukkan dalam semua koleksi kitab hadis, *salât* itu disamakan dengan pembacaan *al-Fâtihah*, yang gilirannya memberikan sebuah permohonan dan jawaban, *du'â' - istijâba*, antara orang beriman dan Tuhannya.<sup>18</sup> Dalam membaca

---

<sup>17</sup> Shalat lima waktu memiliki jumlah rakaat yang berbeda-beda: 2 rakaat untuk shalat subuh + 4 rakaat Dhuhur + 4 Asar + 3 rakaat Maghrib + 4 rakaat Isya = 17 rakaat.

<sup>18</sup> Diriwayatkan dari Abû-Hurayra bahwa Nabi bersabda, "shalat tanpa membaca *al-Fâtihah* tidak diterima, (*khidâj*), tidak diterima, tidak diterima." Nabi juga bersabda, menurut Abû-Hurayra, bahwa Tuhan telah berfirman, "*salât* terbagi antara Aku dan hamba-Ku ke dalam dua bagian yang

*Fâtihah*, orang yang beriman ini sedang menyapa Tuhan dan Tuhanpun meresponnya. Suara manusia yang dengan jelas terdengar, meskipun apa yang dibaca merupakan surah al-Qur'an.

Di samping makna pentingnya sebagai channel komunikasi antara Tuhan dan manusia, *al-Fâtiha*, sebagai inti *salât* itu sendiri terangkum dalam tujuh ayat pendek, menurut al-Ghazâlî (w. 505/1111,) semua topik terangkum secara detail di dalam keseluruhan al-Qur'an.<sup>19</sup> Karena dirangkum dalam *salât*, maka sebuah bentuk mikro al-Qur'an sedang dipersembahkan. Karena menempati posisi keagamaan yang paling tinggi dan dominan, di samping tidak diyakini sebagai tindakan individualistik bahkan juga dianjurkan untuk dilakukan secara berjamaah, sesungguhnya *salât* menggambarkan domain pertemuan keseharian antara Tuhan dan manusia.

Dimensi aural dan oral yang kita temukan di dalam struktur *wahy* dapat juga ditemukan di dalam *salât*. Nabi Muhammad dan begitu juga orang-orang yang beriman, tidak dianjurkan untuk melaksanakan shalat dengan suara keras maupun sangat pelan. Namun suara yang sedang lebih baik (Q.S.17:110).

Melakukan *salât* dengan nada suara yang keras akan mengurangi aspek aural, *insât*, sementara itu melakukannya dengan suara yang sangat pelan secara negatif

---

sama”, (*qasamtu 's-salâta baynî wa bayna `abdî nisfayn*): Ketika dia (hamba-Ku) mengatakan, “*al-hamdu li-llâhi rabbi 'l-`âlamîn*”, maka Aku akan mengatakan, “*hamadanî `abdî*”, Ketika dia mengatakan, “*al-Rahmâni 'rRahîm*”, Aku akan mengatakan, “*athnâ `layya `abdî*”; ketika dia mengatakan, “*Mâlik yawmi 'd-dîn*”, Aku mengatakan, “*majjadanî `abdî*”; Ketika dia mengatakan, “*‘iyyâka na`budu wa ‘iyyâka nasta`în*”, Aku mengatakan, “*hâdhihî baynî wa-bayna `abdî wa li-`abdî mâ sa'al*”; ketika dia mengatakan, “*ihdinâ 's-sirâta 'l-mustaqîm, sirâta alladhîna an`amta `alayhim ghayri 'l-maghdûbi `alayhim wa la-`d-dâllîn*”, Aku mengatakan, “*hâ`ulâ`i li-`abdî wa li-`abdî mâ sa'al*”. Lihat *Al-Muwatta'* karya Mâlik b. Anas, kitâb al-nidâ' li-`salât, no. 174; *Sahîh Muslim*, kitâb al-salât, no. 598. semua kutipan hadis yang ada di dalam paper ini diambilkan dari Sakhr CD program *Mawsû`at al-Hadîth al-Sharîf*, Copyright Sakhr Software Co. 1995.

<sup>19</sup> Ghazâlî, Abû-Hâmid, *Jawâhir al-Qur'ân*, Cairo, hlm. 39-42, di mana dia menjelaskan bahwa *al-Fâtiha* memuat indikasi-indikasi esensi Tuhan, *al-Dhât*, sifat-sifat-Nya, *al-Sifât*, dan perbuatan-perbuatan-Nya, *al-Af'âl*, yang kesemuannya itu merupakan doktrin keimanan. *Al-fatihah* juga membicarakan tentang hari kemudian, *al-ma`âd*, pahala dan hukuman, *al-thawâb wa 'l-`iqâb*, dan menyinggung kisah-kisah al-Qur'an berkaitan dengan 'orang-orang yang sesat' dan orang-orang yang diberi petunjukkan juga sejumlah perintah hukum, *ahkâm*.

akan mempengaruhi aspek oral, *qirâ'a* or *tartîl*. Rasanya tidak berlebihan jika disimpulkan bahwa di dalam shalat, al-Qur'an diringkas dan kemudian memberikan situasi semi-*wahy* keseharian, yang di dalamnya orang-orang beriman menjadi pembaca dan sekaligus pendengar, dan kemudian berlaku sebagai pembicara dan penerima *wahyu* pada saat yang sama.

*Hajj*, pergi ke tanah suci Makkah, *Ka'bah* merepresentasikan sebuah shalat makro. Bila dibandingkan dengan shalat mikro, haji merupakan kesempatan tahunan bagi muslim untuk menggabungkan hal-hal yang *ilahi* dengan yang sekuler. Disebutkan di dalam al-Qur'an bahwa haji ditujukan kepada umat Islam untuk menyadari berbagai manfaat, *manâfi`*, dan juga supaya mereka menyebut Nama Allah pada hari yang ditentukan (Q.S.22:28)<sup>20</sup> Elemen penting haji sebagai shalat makro adalah *du`â' al-talbiya*, yang dilakukan saat mendekati Makkah, tempat persembahan untuk orang-orang Islam di dunia.<sup>21</sup>

Bagian yang lain adalah berputar-putar mengelilingi Ka'bah, yang harus dilakukan dalam tiga tahap: ketika datang (*tawâf al qudûm*), ketika balik pulang (*twâf al-wadâ`*), dan tepat setelah meyempatkan haji (*tawâf al-ifâda*.) Baik *tawaf* yang

---

<sup>20</sup> Haji merupakan sebuah institusi ritual, namun al-Qur'an memberikannya signifikansi keislamannya dengan menanamkan akar kembali kepada seruan Ibrahim (Q.S.2:125,126; 9:3; 22:27). Meskipun haji merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan sekali dalam hidup bagi mereka yang mampu menjalankannya, umat Islam sangat antusias untuk merencanakan melakukan haji lebih dari sekali. Seiring perkembangan dalam bidang teknologi transportasi sejumlah umat Islam yang menginginkan pergi haji secara bertahap meningkat hingga pihak yang berwenang Saudi memutuskan jatah sebuah kuota tahunan untuk setiap negara muslim. Untuk menghindari membludaknya jamaah haji selama bulan-bulan haji dan karena pengaruh pembatasan jumlah yang diminta oleh pihak berwenang Saudi, maka muslim-muslim semakin meningkat untuk melakukan umrah *`umra* (Q.S. 2:158,196>, seorang penulis Islam akhir-akhir ini mengkritik di dalam sebuah artikel yang diterbitkan di dalam *al-Ahrâm* tentang ribuan muslim Mesir yang pergi ke Makkah selama bulan *Ramadân* untuk melaksanakan *`umra*. Tujuan kritik tersebut adalah untuk menggambarkan perhatian orang-orang Islam pada prioritas yang diberikan di dalam Islam kepada tugas-tugas komunal dan sosial melampaui pengabdian penyelamatan-diri. Reaksi marah pada kritik tersebut merefleksikan pentingnya haji dan umroh bagi umat Islam biasa. Fahmî Huwaydî, *al-Ahrâm*, Cairo, di dalam artikel mingguan: edisi 12, 19 dan 26-1-1999.

<sup>21</sup> Doa talbiyah tersebut seperti ini: "*labbayka Allâhumma labbayk, inna 'l-hamda wa 'n-ni`mata, wa 'l-mulka lak, lâ sharîka laka labbayk, labbayk Allâhumma labbayk*". *Sahîh al-Bukhârî*, kitâb al-hajj, no. 133; *Sahîh Muslim*, kitâb al-hajj, no.2137.

pertama maupun yang terakhir, keduanya berhubungan dengan rumus *takbîr* yang menandai awal dan rumus *taslîm* untuk mengakhiri shalat. Meskipun *du`â` al-talbiya* secara literer bukanlah bagian dari al-Qur`an, namun kosa kata-kosa katanya bersifat Qur`ani.

Di antara *salât* harian dan ibadah haji tahunan ada bulan suci *Ramadân*, yang di dalamnya ayat-ayat al-Qur`an diturunkan. (Q.S.2:185). Di samping puasa selama sehari penuh, *salât 'l-qiyâm*, juga disunnahkan untuk dilakukan secara berjamaah setiap malam. Selama sepuluh hari terakhir bulan ini, *i`tikâf*—berdiam diri di masjid sehari semalam yang dilakukan hanya untuk beribadah—juga disunnahkan. Salah satu hari dari 10 hari yang terakhir tersebut, terdapat, *laylat al-qadr*, yang dianggap sebagai malam yang paling berharga. Malam yang di dalamnya ayat-ayat pertama al-Qur`an diwahyukan. Malam ini lebih baik dari seribu bulan (Q.S.97:1), yang berarti bahwa pengabdian pada malam khusus tersebut dinilai dan akan diganjar sama dengan pengabdian selama seribu bulan.<sup>22</sup> Ramadhan telah membawakan makna penting dimensi oral al-Qur`an hingga menarik perhatian sejumlah sarjana non-muslim. Ramadhan adalah “salah satu bulan dalam kalender Islam”.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Selama malam itulah "malaikat dan ruh suci diturunkan atas perintah Tuhan mereka. Selamatlah hingga terbit fajar (Q.S.97:2-5). Tidak ada kesepakatan mengenai kapan tepatnya *laylat al-qadr* terjadi. Meskipun orang-orang awam Islam mempercayai bahwa malam itu jatuh pada malam ke-27 Ramadhan, para sarjana Islam atau *`ulamâ* menjelaskan bahwa alasan mengapa malam tersebut tidak spesifik kapan terjadinya adalah untuk menyemangati orang-orang Islam agar melakukan ibadah yang terbaik selama sepuluh terakhir bulan ini di mana malam tersebut sangat diharapkan. Penggunaan kata kerja dengan bentuk waktu '*tatanazzalu*' memberikan peluang untuk percaya pada pahala khusus yang diberikan untuk ibadah selama malam tersebut ketika para malaikat turun dan menyaksikan ibadah orang-orang Islam selama malam tersebut. *Sahîh al-Bukhârî*, kitâb al-adhân, no. 771.

<sup>23</sup> Lihat Graham, *op cit.*, hlm. x, di mana dia menyatakan, "Saya terkesan sekali di Kairo selama bulan Ramadhan, yang bertepatan pada bulan Desember. Di sana, berjalan di jalan-jalan kota tua, di tengah-tengah kerumunan kesibukan manusia; laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang pertama kali saya dengar dari kejauhan alunan nyanyian pembaca al-Qur`an secara profesional. Tampaknya bahwa di manapun saya singgah di kota tua, dari Bab Zuwaylah hingga jalan keluar, yang memberikan nuansa irama pembacaan Kitab Suci yang diberikan pada malam pentas sebuah udara atau hawa yang magis ketika masuknya suara-suara para pembaca al-Qur`an terdengar dari radio kecil, toko-toko terbuka, atau suara yang terhembus atau terbawa angin ke jalan dari pintu-pintu masjid dan dari bawah kemah yang didirikan secara khusus pada bulan ini, Ramadhan salah satu bulan dalam

Jika kita tambahkan dengan shalat Jum'at yang menjadi fardhu kifayah, dengan khutbahnya, pembacaan al-Qur'an mepresentasikan sebuah ruang komunikasi yang teratur untuk setiap individu muslim, setiap komunitas muslim dan juga muslim seluruh dunia.<sup>24</sup>

Melalui aspek jamaah shalat ini, baik makro maupun mikro, formula al-Qur'an tersebar melampaui batas-batas peribadatan dan masuk ke dalam pembicaraan setiap hari dalam hampir semua bahasa di dunia muslim sebagaimana yang akan dijelaskan setelah ini.

## V. Simpulan

Pada dasarnya, melalui pembacaan, sebagaimana kita saksikan bersama, bahwa al-Qur'an memberikan sebuah domain komunikasi di mana baik Tuhan maupun manusia bertemu. Bahasa yang digunakan dalam aksi komunikasi ini adalah bahasa al-Qur'an. melalui pembacaan ritual bahasa al-Qur'an merembes ke dalam bahasa sehari-hari, sehingga kembali kepada sifat alamiah asli manusia.

---

kalender Muslim. Apabila ini hanya sebuah perkenalan yang mengesankan kepada kehidupan tradisional pembacaan al-Qur'an, pengalaman ini merupakan pengalaman yang tak terlupakan."

<sup>24</sup> Dalam abad teknologi komunikasi yang modern ini, Shalat Jum'at dan Shalat 'Idain *salât al-`îdayn*, secara penuh di-*broadcast*, yakni meliputi kutbah-kutbah, baik melalui radio maupun televisi di hampir setiap negara Muslim. Dengan perkenalannya dengan satelit-satelis, seperti Arab-sate and Nile-sate, penyiaraannya sampai pada komunitas-komunitas muslim di negara-negara non-Muslim. Hal ini juga menjadikannya mungkin untuk setiap negara Muslim menerima dan menyiarkan secara ulang keseluruhan prosesi Haji dari tanah Suci Makah, yang kemudian menjadi keistimewaan ritualistik sebelumnya untuk mereka yang mampu melakukannya ke dalam sebuah pengamalan Islami yang dibagikan secara umum yang memperkenalkan pemirsa dengan haji. Perjalanan sesungguhnya ke Makkah bagaimanapun juga menggambarkan perziarahann sebuah kebaikan spiritual yang tidak bisa dibagi oleh mereka yang menonton atau mendengarkan ritual ini. Bulan Ramadhan juga merupakan bulan untuk menikmati sebuah publisitas yang disebarluaskan secara lebih di zaman satelit ini. *Salât alqiyâm*, atau yang disebut dengan called *tarâwîh* or *tahajjud*, juga telah menjadi pengalaman umum yang dibagikan kepada mereka yang melakukannya dan di sekeliling *Ka'bah* di Makah. *Laylat al-qadr* adalah merupakan peringatan perayaan khusus yang sejumlah station televisi secara terus menerus menyiarkan dari Makkah hingga waktu subuh selesai.

### **Daftar Pustaka**

- Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn*.
- Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Jawâhir al-Qur'ân*
- Abû Zahra, M *Abû Hanîfah, Hayâtuh wa Ârâ'uh al Fiqhiyya*, 2d. ed., Cairo 1977
- Abu Zayd, Nasr, *Mafhûm al-Nass: Dirâsa fi `Ulûm al-Qur'ân*, Cairo 1990.
- Abu Zayd, Nasr, *Al-Nass, al-Sulta, al-Haqîqa: Al-fikr al-dînî bayn iradat al-ma`rifa wa-iradat al-haymana*, Beirut and Casablance, Cet. Ke-2, 1997
- Abu Zayd, Nasr, *Falsafat al-Ta'wîl*,. Beirut , 1998.
- Abu Zayd, Nasr, *Al-Imâm al-Shafi`î wa Ta'sîs al-Aydyûlûjiyya al-Wasatiyya*, Cairo, 1996.
- Al-Tabari, Muhammad b. Jarîr, *Jâmi` al- Bayân `an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, ed. Mahmûd Muhammad Shâkir, Cairo vol. 1 dan vol. 2
- Amîn al-Khûlî, *Manâhij al-Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâgha wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Cairo 1961.
- Encyclopedia of Islam*, edisi kedua, volume, v.
- Ibn `Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya*, Cairo 1329 H.
- Izutsu, Toshihiko, Revelation as a Linguistic Concept in Islam, dalam "Studies in Medieval Thought", The Japanese Society of Medieval philosophy, Tokyo, vol. V 1962.
- J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Brill, Leiden, 1976.
- Labib, As-said, *The Recited Koran: A history of the first recorded version*, diterjemahkan dan sadur oleh Bernard Weiss, M. A. Rauf dan Morroe Berger, The Darwin Press, Princeton 1975
- Sakhr CD program *Mawsû`at al-Hadîth al-Sharîf*, Copyright Sakhr Software Co. 1995.
- Shâfi`î, Muhammad b. Idrîs, *al-Risâla*, ed. Ahmad Muhammad Shâkir, Beirut
- Shâfi`î, Muhammad b. Idrîs, *Kitâb al-Umm*, Cairo vol. I
- Van Ess, "Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology" dalam Stefan Wild (Ed.) *The Qur'an as Text*, Leiden, E.J. Brill, 1996.
- William A. Graham, *Beyond the written word: oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge University Press, 1993.

# WAWASAN AL-QUR'AN TENTANG EKOLOGI

(Arti Penting Kajian, Asumsi Dasar, dan Prinsip-prinsip dalam Pengelolaan Lingkungan)

Fitria Sari Yunianti<sup>\*</sup>

## Abstrak

Ecological issues are not only the academic discourse, but encountered to the Islamic Scholar. As the Islamic community that has al-Qur'an as the basis of guidelines and live in the Islamic community, it should take the Qur'anic hint given, and realize it in a concrete action. The recent environmental crisis could be a threat to the organism as a whole, not just human. Environmental problem can be solved only through changing of approach to human behavior and nature in radical and fundamental one. A pattern and a new lifestyle is required, and it does not only concern the individual person but cultural changes as a whole.

Kata Kunci: wawasan al-Qur'an, ekologi,

## I. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah undang-undang paling utama dalam kehidupan manusia. Dari Al-Qur'an, terbukalah pengetahuan manusia akan esensi penciptaannya di muka bumi ini. Al-Qur'an juga menjadi petunjuk jalan lurus yang menjamin siapapun yang melandaskan pola kehidupannya kepada al-Qur'an dengan keselamatan dunia akhirat.<sup>1</sup> Terlebih bagi ummat muslim, al-Qur'an menempati posisi penting. Al-Qur'an menjadi tempat rujukan atas masalah yang dihadapi. Sebagai kitab suci sekaligus pedoman kehidupan manusia, al-Qur'an tidak seharusnya hanya ditempatkan sebagai kitab suci yang wajib dibaca, dihafalkan dengan asumsi adanya pahala bagi yang membaca dan menghafalkannya. Seyogyanya al-Qur'an tidak diposisikan sebagai mushaf yang terdiri dari lembaran-lembaran kalam ilahi semata. *Iqra'*, perintah pertama Allah yang

---

<sup>\*</sup>Mahasiswa Ilmu Bahasa Arab PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>1</sup> Q.S Al-Isra' (17): 9 (Sesungguhnya Al-Qur'an ini menunjukkan kepada jalan yang lebih lurus)

diinstruksikan kepada Nabi melalui malaikat Jibril tentu bukan berarti Allah memerintah Nabi untuk mengeja dan membaca huruf demi huruf dalam al-Qur'an.<sup>2</sup> Seperti yang kita ketahui, Nabi adalah *illiterate person* dan yang paling penting untuk dicatat bahwa saat itu Jibril tidak sedang menghadirkan text al-Qur'an di hadapan Nabi. Hal ini berarti perintah Iqra' yang dimaksud bukanlah 'membaca' yang sering dipahami sebagai perintah membaca buku dan tulisan lainnya. Menurut Ibrahim Ozdemir, perintah 'baca!' ini bisa saja perintah untuk membaca alam semesta, karena perintah baca disertakan dengan selalu mengingat Tuhan Yang menciptakan.<sup>3</sup>

Al-Qur'an merupakan kitab universal, karena al-Qur'an tidak mengkhususkan pembicaraannya kepada bangsa tertentu, kelompok tertentu. Al-Qur'an juga menyeru seluruh umat manusia melalui hujah-hujah dan penalarannya.<sup>4</sup> Oleh karena itu, al-Qur'an tidak hanya menjadi milik umat Islam akan tetapi menjadi milik setiap orang yang ingin bersedia belajar dan menyelami rahasia ilmu di dalamnya. Tidak jarang jika banyak orang non-muslim yang meyakinkan kebenaran dari sebuah ilmu pengetahuan yang dia dapatkan setelah dia melihat al-Qur'an sejalan dengan ilmu pengetahuan.

Salah satu masalah yang dihadapi manusia saat ini adalah masalah kerusakan lingkungan yang berdampak pada kehidupan manusia yang tidak harmonis dengan alam. Akhir tahun 90-an, berbagai bencana alam terjadi di muka bumi. Disadari atau tidak, bencana alam yang terjadi tidak saja menjadi sebuah takdir Allah, namun hal itu lebih banyak dikarenakan hukum kausalitas alam, jika alam tidak dijaga keharmonisan dan keseimbangannya (yang notabenehnya adalah wajib dijaga oleh manusia) maka secara sunatullah keteraturan yang ada pada alam akan terganggu sehingga berakibat munculnya bencana alam. Manusia dihadapkan pada masalah besar, banyak pakar di

---

<sup>2</sup> Nabi pertama kali menerima wahyu di Gua Hira, di Jabal an-Nur. Wahyu pertama yang diterima adalah "baca!" yang secara spontan dijawab Nabi "Aku tidak tahu!", perintah ini diulang oleh malaikat Jibril hingga tiga kali, sampai kemudian jibril mengatakan " Bacalah dengan nama Tuhanmu Yang menciptakan" (Q.S. Al-A'la:1)

<sup>3</sup> lihat tulisan Ibrahim Ozdemir (*Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective*) dalam *Islam and Ecology*. (Amerika: Harvard Univeristy Press, 2003), hlm.7.

<sup>4</sup> Allamah M.H Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an* (terj). (Bandung: Mizan, 1997),. hlm. 33.



dunia ini yang menggagas bagaimana menghentikan bencana alam yang sering diakibatkan ulah manusia. Sebagai umat Islam, kita tidak bisa tidak harus merujuk pada al-Qur'an sebagai upaya pencegahan kerusakan alam.

## II. Wawasan Al-Qur'an mengenai Ekologi dan Ayat-ayat Ekologi

Menurut Oxford, *Ecology* (ekologi) berarti *the natural relationship (or the study of the relationship) between plants, animal, and the people and the place which they live*.<sup>5</sup> Secara leksikal, ekologi diartikan sebagai ilmu yang mempelajari hubungan manusia dengan alam dan lingkungannya (di dalamnya tumbuhan, binatang, dan lain sebagainya). Pada perkembangannya, kata *ecology* dicarikan padanannya dalam bahasa Indonesia dengan kata lingkungan. Emil Salim, mendefinisikannya sebagai segala benda, kondisi dan keadaan dan pengaruh yang terdapat dalam ruang yang kita tempati dan mempengaruhi hal hidup termasuk kehidupan manusia.<sup>6</sup>

Sejak dahulu, kehidupan manusia tidak bisa dipisahkan dengan alam semesta dan seisinya. Alam semesta menyajikan semua yang dibutuhkan manusia. Mulai dari makanan, bahan material dan seterusnya. Kehidupan manusia sangat tergantung kepada ketersediaan sumber daya alam. Manusia sebagai *khalifah fi al-ardh* dibekali ilmu pengetahuan agar manusia mampu berkomunikasi dengan lingkungan dalam menjalankan misinya dan memegang amanah untuk menjaga dan memanfaatkan bumi seisinya dengan bijaksana.<sup>7</sup> Banyak literatur yang menyebutkan bagaimana kehidupan manusia tidak pernah bisa lepas dari alam termasuk di dalamnya tumbuhan, binatang dan lainnya. Pentingnya tumbuhan dan binatang bagi kehidupan manusia lah yang menjadikan Nuh membawa serta setiap binatang sepasang jantan dan betina ke dalam

---

<sup>5</sup> A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 367

<sup>6</sup> Emil Salim, *Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. (Jakarta, Mutiara Sumber Widya, 1991), hlm. 34.

<sup>7</sup> lihat tulisan Umar A Janie, *Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Prespektif Pemikiran Islam dalam Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*. (Yogyakarta: SUKAPress, 2004.), hlm. 124.

bahteranya sesuai dengan perintah Allah.<sup>8</sup> Banyak firman Allah yang menceritakan bagaimana Dia menciptakan tanah, air, udara dan seterusnya ini untuk manusia, agar manusia bisa mengambil manfaat darinya.<sup>9</sup>

□ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿٢٢﴾

Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan), dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali bukanlah kamu yang menyimpannya. (Q.S. Al-Hijr: 22)

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا

يُبْصِرُونَ ﴿٢٧﴾

Dan apakah mereka tidak memperhatikan bahwasanya Kami menghalau (awan yang mengandung) air ke bumi yang tandus, lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan itu tanaman yang daripadanya makan hewan ternak mereka dan mereka sendiri. Maka apakah mereka tidak memperhatikan? (Q.S As-Sajdah: 27)

Selain ayat Al-Qur'an, hadits Nabi juga memuat perintah untuk menjaga kelestarian alam. Seperti hadits:<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Q.S hud: 14, yang artinya “Hingga apabila perintah Kami datang dan dapur telah memancarkan air, Kami berfirman: "Muatkanlah ke dalam bahtera itu dari masing-masing binatang sepasang (jantan dan betina), dan keluargamu kecuali orang yang telah terdahulu ketetapan terhadapnya dan (muatkan pula) orang-orang yang beriman." Dan tidak beriman bersama dengan Nuh itu kecuali sedikit.”

<sup>9</sup> Ayat-ayat Al-Qur'an mengenai ekologi dapat dilihat pada Q.S 2:74, Q.S 7:50, 57 Q.S 15: 22, Q.S.25: 48 dan lainnya.

<sup>10</sup> Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. (Jakarta:Yayasan Amanah, 2006), hlm. 288 dan 290

قال رسول الله عليه وسلم: إن قامت على أحدكم القيامة وفي يده فسلة فليخسرها (رواه أحمد)

“apabila kiamat tiba terhadap salah seorang di anantara kamu, dan di tangannya ada benih tumbuhan, maka tanamlah”. (H.R Imam Ahmad)

Hadits lain menyebutkan:

عن رجل من الصحابة، قال: غزوت مع النبي ص م فسمعه يقول: الناس شركاء في ثلاثة: الكلاء والماء والنار (رواه أحمد)

“seorang sahabat Nabi mengatakan, saya pernah ikut berperang bersama-sama dengan Nabi. Ketika itu, saya mendengar Beliau bersabda, bahwa manusia itu bersama-sama berhak (tidak boleh memonopoli) atas tiga hal, yaitu padang rumput, air dan api”.

Ada tiga cara pandang manusia terhadap lingkungan.<sup>11</sup> Pertama adalah *Antroposentrisme*, paham ini memandang manusia sebagai pusat alam semesta. Manusia sebagai subjek (penguasa) dan alam sebagai objek yang bebas dieksploitasi dengan bebas. Etika antroposentris hanya membahas etika dalam konteks kemanusiaan, membicarakan bagaimana hubungan antar manusia satu dengan yang lain yang secara etis harus dibangun dan diatur. Etika ini tidak berbicara sama sekali tentang lingkungan dan alam semesta, bagaimana seharusnya manusia memperlakukan tumbuhan, hewan dan alam ini. Kedua, *Biosentrisme-Ekosentrisme*. Paham ini memandang manusia sebagai bagian dari alam, dan justru keberadaan manusia sangat bergantung dengan alam. Ketiga, *Ekofeminisme* yang melibatkan unsur gender di dalamnya. Etika ini menawarkan nilai-nilai feminitas dalam memaknai alam yaitu mendasarkan pada prinsip kasih sayang, kepedulian, kesetaraan dan tanggungjawab. Hal ini sejalan dengan

---

<sup>11</sup> Arqom Kuswanjono: *Etika Keanekaragaman Hayati* (Disampaikan dalam Seminar Nasional “Bioetika Lingkungan”, di Training Center Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 21 Juli 2007.

feminisme yang mendobrak dominasi laki-laki atas wanita, ekofeminisme mendobrak dominasi manusia atas alam.

Tiga cara pandang di atas adalah teori yang diciptakan manusia tentang hubungan manusia dan alam. Jauh sebelum manusia mengemukakan teori tersebut, al-Qur'an telah terlebih dahulu mengatur hubungan manusia dengan alam dan bagaimana seharusnya manusia memperlakukan alam.

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٥﴾

Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan (Q.S Al-Baqarah: 205)

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۗ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ وَأَحْسِنَ كَمَا

أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (Q.S Al-Qhashash:77)

Isu tentang kerusakan ekologi mulai diwacanakan pada awal tahun 1950-an.<sup>12</sup> Isu ini muncul bersamaan dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi yang

<sup>12</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis*, dalam *Islam and Ecology*..... hlm. 85.

ternyata tidak hanya memberikan manfaat bagi kehidupan manusia, namun juga memberikan ancaman besar pada keharmonisan alam. Bisa kita lihat, pada awal dekade itu banyak bermunculan kasus kerusakan lingkungan dan penyakit yang ditimbulkan akibat penggunaan teknologi yang tidak ramah lingkungan. Di samping itu, eksploitasi sumber daya alam tanpa diimbangi dengan peremajaan sama saja dengan menghabiskan sumber daya alam secara perlahan-lahan. Diakui atau tidak, manusia lah yang menyebabkan kerusakan lingkungan. Al-Qur'an telah mencatat, kerusakan lingkungan hidup ini disebabkan oleh tangan manusia yang tidak bertanggung jawab dalam mengelolanya dan cenderung mengeksploitasi demi kepentingan materi.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ



Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (Q.S. Ar-Rum:41)

Persoalan kerusakan lingkungan hidup yang kita alami pada masa ini bukan hanya menjadi masalah nasional, namun juga global karena semua negara di belahan dunia ini mengalaminya. Semuan negara tengah menghadapi persoalan pencemaran lingkungan (air, tanah dan udara) yang dapat menibulkan berbagai penyakit. Persoalan lain adalah eksploitasi hutan secara besar-besaran. Akhir tahun 1980-an, Bank Dunia melaporkan penyusutan hutan di Indonesia mencapai 900.000 ha/tahun, dan menyatakan bahwa hal tersebut dikarenakan peladang berpindah. Menurutnya, dari penyusutan 900.000 ha.tahun tersebut, 250.000 ha/tahun untuk proyek pembangunan, 70.000 ha/tahun karena pembakaran, dan selebihnya karena peladangan berpindah.<sup>13</sup> Sedangkan *World Research Institute* Amerika Serikat pada tahun 2004 mencatat, kerusakan hutan di Indonesia mencapai 72 % dari 130 juta ha, berarti hutan Indonesia

<sup>13</sup> Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan*. ..., hlm. 25.

tinggal 28 %. Peneliti itu mengatakan jika kerusakan hutan di Indonesia mencapai 3, 8 juta ha/tahun. Ini berarti dalam tempo semenit, 7, 2 ha hutan di Indonesia rusak.<sup>14</sup>

Selain itu, macam-macam kerusakan lingkungan adalah sbb<sup>15</sup>:

a. Pencemaran Air

Pencemaran air dapat diartikan sebagai rusaknya kualitas air yang menyebabkan terjadinya kerusakan pada sistem ekologi. Seiring dengan berkembangnya teknologi yang tidak diimbangi dengan teknologi ramah lingkungan, maka pencemaran yang diakibatkan oleh limbah tidak bisa dibendung lagi. Limbah telah mencemari sumber-sumber air seperti laut, sugai, bahkan samudra di samping air hujan dan air yang terkandung dalam perut bumi. Selain limbah yang mencemari sumber air, tumpahnya minyak di laut akibat kesalahan pada pengeboran minyak menambah deret panjang tingkat pencemaran air.

b. Pencemaran Tanah

Seperti organisme hidup, tanah merupakan suatu ekosistem yang harus tetap dalam keadaan keseimbangan dinamis dan tetap sehat. Jika ekosistemnya terganggu keseimbangannya, maka akan tumbuh komponen-komponen tertentu, seperti bakteri atau hama. Maraknya pestisida dan pupuk kimiawi menjadi masalah bagi lingkungan hidup, terutama tanah. Selain masalah pupuk, yang menjadikan tanah tercemar adalah karena adanya kerusakan hutan dan hujan asam yang merupakan akibat interaksi atmosfer dengan zat pencemar industri.

c. Pencemaran Udara

Udara merupakan pembauran gas yang mengisi ruang bumi, dan uap air yang meliputinya dari segala penjuru. Asap kendaraan bermotor dan asap yang berasal dari mesin-mesin industri berpengaruh besar terhadap pencemaran udara. Pencemaran udara yang disebabkan memang tidak kasat mata, tidak berbau, tidak mempunyai rasa dan

---

<sup>14</sup> Arqom Kuswanjono, *Etika...*

<sup>15</sup> Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan...*, hlm. 67.

manusia cenderung mengabaikannya. Pencemaran udara seperti ini beresiko memunculkan penyakit iritasi mata, hidung, dan paling serius mengancam adalah penyakit bronchitis, asma, kanker paru-paru, penyakit kulit dan penyakit pernafasan lainnya. Pencemaran udara tidak hanya berdampak pada kehidupan manusia, namun juga pada makhluk lain bahkan pada benda mati. Sebagai contoh, baja dapat berkarat 2-4 kali lebih cepat dalam udara yang mengandung belerang.

#### d. Pemanasan Global

Kita sudah sangat akrab dengan istilah pemanasan global (*global warming*). Secara sederhana pemanasan global diartikan sebagai peningkatan suhu rata-rata permukaan bumi. Meningkatnya suhu rata-rata permukaan bumi ini disebabkan banyaknya polusi yang dihasilkan dari kendaraan bermotor dan mesin-mesin industri yang mengakibatkan tingkat panas di atmosfer bumi menjadi sangat panas dan melelehkan es di kutub utara. Akibat yang ditimbulkan dari pemanasan global sangat banyak, seperti meningkatnya level permukaan laut, perubahan iklim secara ekstrim, gelombang panas menjadi sangat panas, krisis air bersih dunia, dan dampak negatif lainnya.<sup>16</sup>

Kerusakan lingkungan yang dijelaskan di atas hanyalah sebagian kerusakan yang diakibatkan kelalihan manusia dalam memelihara ekologi. Secara garis besar, dapat kita simpulkan bahwa ada tiga penyebab utama kerusakan lingkungan. *Pertama*, pemanfaatan sumber daya alam secara berlebihan, bahkan cenderung eksploitatif. Beberapa hal yang menyebabkannya adalah 1). Terjadinya *overpopulation* (meningkatnya jumlah penduduk) yang secara tidak langsung akan diikuti dengan bertambahnya kebutuhan akan sumber daya alam; 2) berkembangnya industri dan pasar (konsumerisme) yang diikuti dengan sikap konsumtif. Berkembangnya kapitalis-neoliberalis secara kuat mendorong orang untuk membeli sesuatu yang sesungguhnya tidak mereka butuhkan, atau jika meminjam bahasa Al-Qur'an adalah mubadzir dan berlebih-lebihan; 3) Sikap egoisme manusia dengan *mindset* jika alam ini diciptakan

---

<sup>16</sup> Agus R dan Rudi S: *Global Warming* (sajian). Blog: Hidup Lebih Mulia.wordpress.com.

untuk manusia dan mereka bebas memanfaatkannya, bahkan cenderung berlebihan sehingga manusia lupa bahwa anak cucu mereka yang akan datang seratus tahun lagi juga membutuhkan bumi ini.

*Kedua*, pemanfaatan keanekaragaman sumber daya secara berlebihan yang tidak diimbangi dengan studi yang mendukung kelestariannya. Studi yang dikembangkan hendaknya bersifat interdisipliner, melihat persoalan lingkungan dari berbagai perspektif ilmu baik biologi, kimia, industri, teknik, medis, filsafat, sosial budaya dan humaniora.

*Ketiga*, konservasi atau pelestarian. Kepunahan keanekaragaman hayati adalah karena tidak berjalannya konservasi. Pelestarian hutan mutlak diperlukan. Alih fungsi hutan seperti yang selama ini terjadi di Indonesia telah menghancurkan keanekaragaman hayati dan mengusik habitat fauna serta memutus banyak rantai makanan yang ada di dalamnya. Dalam penggunaan dan pengelolaan sumber daya alam, manusia harus mempertimbangkan apakah sumber daya tersebut bisa diperbarui atau sebaliknya. Jika sumber daya alam yang digunakan merupakan *renewable* (bisa diperbarui, seperti tumbuhan, binatang dan lainnya) maka manusia bertanggungjawab untuk menjaga kelestarian dan keberlanjutan sumber daya tersebut. Dan jika ternyata sumber daya alam tersebut tidak bisa diperbarui, maka manusia harus benar-benar berhemat dan bijaksana dalam mengelolanya, tidak hanya memikirkan masa sekarang, namun juga untuk kelestarian alam di masa datang.

### **III. Sebuah Upaya Mencegah Kerusakan Lingkungan**

Pada pembahasan sebelumnya, telah diterangkan bahwa ekologi adalah ilmu yang mengatur bagaimana seharusnya manusia berelasi dengan alam lingkungannya. Meskipun telah banyak ayat dan hadits nabi yang menekankan pentingnya menjaga lingkungan, masih banyak kita temui tindakan-tindakan manusia yang tidak sadar lingkungan.

Jika awalnya masalah ekologi dianggap sebagai masalah disiplin ilmu tertentu, maka sekarang ini masalah kerusakan alam dianggap sebagai isu global yang menjadi tanggung jawab semua pihak. Wacana ekologi tidak hanya menjadi isu ilmuwan yang



selama ini telah mampu mengelola alam lingkungan dan menciptakan ilmu pengetahuan yang paling mutakhir dan mengembangkannya. Pada kenyataannya, jika para ilmuwan hanya memikirkan bagaimana memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan mengembangkan temuan-temuannya,<sup>17</sup> tanpa dibarengi dengan kesadaran pemeliharaan, maka tidak menutup kemungkinan alam dan lingkungan kita akan hancur. Oleh karena itu diperlukan adanya pengetahuan filsafat, moral dan agama untuk mendampingi para ilmuwan dalam mengembangkan keilmuannya sehingga apa yang dihasilkan tidak sekedar mengejar keuntungan material dan kepuasan intelektual, namun yang terpenting adalah bagaimana aplikasi ilmu pengetahuan itu tidak merusak keharmonisan hubungan manusia dan alamnya. Seperti yang dikatakan Eisntein, **“science without religion is lame and religion without science is blind”**. Ilmu pengetahuan yang tidak disertai dengan nilai religiusitas dan kebijaksanaan hanya akan menciptakan manusia yang penuh kerusakan, sedangkan perkembangan teknologi yang tidak disertai dengan nilai religiusitas dan etika, maka akan menghilangkan martabat manusia sebagai manusia. Meskipun kebanyakan orang menganggap bahwa agama bukanlah bagian dari ilmu pengetahuan, agama tetap tidak bisa dipisahkan dari ilmu pengetahuan itu sendiri. Pendapat ini senada dengan pernyataan Margaret Sommerville yang menyatakan:

“We must remember that in choosing our values, attitudes, and belief, we are choosing not only for ourselves as individuals, but also for our world ... Scientific progress alone would be a hollow victory without the moral and ethical progress that must accompany it.”<sup>18</sup>

Agama, khususnya Islam berperan dalam memberikan landasan kepada semua pihak yang terkait dengan masalah ekologi untuk tetap mengindahkan etika dan norma dalam berlingkungan. Agama dengan perangkatnya berupa syari’ah selain memberikan jaminan atas beberapa hak manusia, maka syari’ah juga harus memberikan formula

---

<sup>17</sup> temuan yang dimaksud seperti rekayasa genetika, penemuan sumber energi yang berasal dari tanaman pangan yang mengakibatkan mereka membabat habis hutan hanya untuk memenuhi tuntutan penemuannya dan tidak mengindahkan etika ekologi.

<sup>18</sup> dikutip dari sambutan pidato rektor UIN Sunan Kalijaga, Amin Abdullah pada pembukaan the Ninth Asian Bioethics Conference, Training Center UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia, 3-7 November 2008.

dalam menyelesaikan problem yang dihadapi ummat manusia, karena itulah inti dari *maqasid as-syari'ah* yang terdiri dari:<sup>19</sup>

- a. *Hifdz Ad-Din* (untuk melindungi hak beragama),
- b. *Hifdz An-Nafs* (untuk melindungi hak hidup),
- c. *Hifdz Al-'Aql* (untuk melindungi hak berpikir),
- d. *Hifdz An-Nasab* (untuk melindungi hak nasab/ garis nasab yang jelas), dan
- e. *Hifdz Al-Mal* (untuk melindungi hak kepemilikan harta)

Kelima hal di atas adalah tujuan dari syari'ah. Ada hak-hak manusia yang memang dilindungi oleh agama dan akhirnya direduksi dalam hukum perundang-undangan di Indonesia. *Maqasid as-syar'iah* berfungsi menjaga dan melindungi serta menempatkan manusia pada posisi makhluk yang bermartabat.

Kaidah-kaidah *maqasid as-syari'ah* di atas diciptakan para ulama ushul fiqh jaman dahulu. Kita sebagai kaum muslimin yang hidup di zaman serba teknologi dan memiliki kondisi jauh berbeda dengan para ulama zaman dahulu dituntut untuk selalu kritis dalam mengaplikasikan kaidah-kaidah dalam kehidupan sekarang ini. Jelas terlihat dari *maqashid as-syari'ah* di atas, hanya manusia yang menjadi objek yang dilindungi, sedikitpun tidak menyinggung makhluk lain di luar manusia.

Terkait dengan masalah kerusakan lingkungan yang telah kita singgung di atas, kerusakan lingkungan akan mempunyai hubungan erat dalam memicu timbulnya bencana. Ada beberapa prespektif untuk melihat bencana.<sup>20</sup> Jika dilihat dari prespektif ekologi, bencana merupakan proses fenomena alam yang terjadi dalam kerangka kausalitas ilmiah. Adanya tanah longsor, kebakaran hutan, banjir dan lain sebagainya adalah bencana bisa dibukan. Artinya, bencana tersebut akan terjadi jika ada

---

<sup>19</sup> Abdul Wahab Khalaf, *'Ilm Ushul Fiqh*. (Kairo: Thaba'ah wa An-Nasyr wa At-Tawzi', 1975), hlm.200-2001)

<sup>20</sup> CISForm, *Cerdas Menghadapi Bencana* (Persiapan, Penanganan & Tips Menghadapi Bencana Alam). (Jogjakarta: CISForm UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007), hlm. 2-3.

penyebabnya, seperti banjir yang disebabkan penggundulan hutan dan kebakaran hutan yang disebabkan pembukaan lahan dengan dibakar. Bencana akan mempunyai arti lain jika ditilik dari prespektif teologi. Dalam prespektif ini, semua bencana yang terjadi tidak lepas dari kekuasaan Tuhan, dan manusia hanya bisa mengikuti alur kekuasaan Tuhan. Oleh karena itu manusia berbeda pandangan dalam menyikapi bencana, ada yang menganggapnya sebagai musibah, ujian keimanan, teguran dan azab. Prespektif ketiga adalah Eko-Teologi, dan inilah prespektif yang harus ditanamkan dalam diri kita bahwa bencana bisa dilihat dari penggabungan pendekatan ekologis dan teologis. Dalam menyikapi kehendak Tuhan, manusia dituntut untuk tidak berpangku tangan dan pasrah terhadap kejadian-kejadian alam, tapi juga harus melakukan ikhtiar yang diorientasikan untuk kemaslahatan bersama. Oleh karena itu, secara ekstrim para ulama modern yang memasukkan satu point tambahan, yaitu *Hifdz Al-Bi'ah* ( untuk melindungi kelestarian lingkungan) sebagai salah satu unsur *maqashid as-syari'ah*.<sup>21</sup>

Jelas sudah bahwa agama memegang peranan penting dalam menjaga keharmonisan manusia dan alam. Itu pulalah yang diungkapkan oleh Evelyn, bahwa agama mempunyai lima resep dasar untuk menyelamatkan lingkungan<sup>22</sup>:

- a. *Reference*, keyakinan, الإيمان yang didapat dari teks dan kepercayaan masing-masing. Dalam Islam, prinsip pertama yang dipegang adalah keyakinan umat muslim untuk beriman dan melaksanakan perintah Allah tanpa terkecuali. Jika dalam al-Qur'an telah diperintahkan untuk tidak merusak alam, maka sebagai orang beriman kita harus melaksanakannya tanpa terkecuali.
- b. *Respect*, الإحترام penghargaan kepada semua makhluk hidup yang diajarkan oleh agama sebagai makhluk Tuhan. Prinsip menghormati ini tidak hanya

---

<sup>21</sup> informasi ini penulis peroleh ketika acara 7<sup>th</sup> Annual Conference On Islamic Studies 2007 di Pekan Baru Riau, 21-24 November 2007. Salah satu point yang dihasilkan dalam panel para ilmuwan dan akademisi dengan tema lingkungan menekankan pentingnya menjaga lingkungan dan menambahkan point *Hifdz Al-Bi'ah* sebagai salah satu tujuan diberlakukannya syari'at, dan merekomendasikan DEPAG untuk menindaklanjuti keputusan ini dengan membuat draft *fiqh al-Bi'ah*.

<sup>22</sup> Muwafaqatul Isma, *Ayat-ayat Ekologis dalam Tafsir Al-Azhar dan Al-Misbah*. (Skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm.78.

berlaku antar manusia, akan tetapi antar manusia dengan lingkungannya. Seperti yang dicontohkan dalam haji ketika kita ikhram, kita dilarang untuk menebang pohon dan berburu binatang serta membunuh binatang serangga. Esensi ikhram ini tidak selayaknya dipahami dan dijalankan ketika haji saja, namun akan lebih baik jika prinsip ini dipegang oleh jemaah haji sekembalinya ke tanah air.

- c. *Restrain*, **الخفظ** kemampuan untuk mengelola, mengontrol sesuatu agar penggunaannya tidak mubadzir. Prinsip hemat dan menghindari mubadzir menjadikan kita bijaksana dalam menggunakan dan mengelola sumber daya alam. Dengan berfikir panjang jika apa yang tersedia di bumi ini bukan semata-mata milik kita, maka kita akan dengan seefisien mungkin menggunakan dan mengolah sumber daya alam.
- d. *Redistribution*, **التوزن** kemampuan untuk menyebarkan kekayaan, kegembiraan melalui langkah dermawan (dalam bahasa Al-Qur'an adalah zakat, shadaqah dan sebagainya). Prinsip penyebaran inilah yang seharusnya menjadikan umat muslim sejahtera dan terhindar dari krisis. Jika ada pendistribusian sumber daya alam antarwilayah yang bagus, maka tidak akan ada ketimpangan satu wilayah dengan wilayah yang lain.
- e. *Responsibility*, **مسؤولية** sikap bertanggung jawab dalam merawat kondisi alam. Prinsip ini juga memegang peranan penting. Seperti yang disabdakan oleh Rasulullah, bahwa semua orang akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat nanti, maka umat muslim akan lebih berhati-hati dalam melangkah dan sebisa mungkin menghindari kerusakan.

Pertanyaan terpenting adalah, jika kita mengetahui arti pentingnya ekologi dalam kehidupan manusia, lantas bagaimana seharusnya kita memperlakukan lingkungan hidup. Adakah prinsip etik yang melandasinya? Secara garis besar penulis akan berusaha membangun etika berlingkungan hidup. Etika dipahami sebagai ajaran yang berisi peraturan-peraturan berupa perintah dan larangan tentang baik buruknya perilaku manusia. Etika juga berisi nilai-nilai prinsip-prinsip moral yang harus dijadikan

pegangan dalam setiap perbuatan. Dengan demikian, etika dapat merupakan kriteria atau tolok ukur suatu perbuatan tersebut dikatakan baik atau buruk. Etika hanya bisa diberlakukan kepada manusia, tidak kepada makhluk lain karena manusia memiliki kesadaran dan kebebasan. Dengan kata lain, tindakan yang dinilai etis adalah tindakan sadar manusia. Etika dapat diterapkan dalam seluruh aspek kehidupan manusia, demikian pula dalam melihat masalah ekologi. Masalah ekologi dapat didekati melalui tiga teori besar yaitu *deontologi, teleology dan keutamaan*.<sup>23</sup>

*Etika Deontologi* memandang, tindakan dapat dinilai baik atau buruk berdasarkan apakah tindakan itu sesuai atau tidak dengan kewajiban. Etika ini tidak mempersoalkan akibat baik atau buruknya dari tindakan tersebut. Kewajiban moral untuk menjaga lingkungan merupakan tindakan tanpa syarat yang harus dilakukan oleh setiap orang bukan berdasarkan tujuan atau syarat-syarat tertentu, namun karena moral setiap orang sudah memahami bahwa tindakan merusak alam adalah tindakan yang dinilai oleh siapapun sebagai tindakan buruk. Etika deontologi menekankan bahwa kebijakan/tindakan harus didasari motivasi dan kemauan baik dari dalam diri, tanpa mengharapkan pamrih apapun dari tindakan baik yang dilakukan.

*Etika Teleologi* mempunyai pandangan yang berkebalikan dengan etika deontologi. Etika ini berpandangan baik buruknya suatu tindakan dilihat berdasarkan pada tujuan tindakan tersebut. Etika ini lebih menekankan untuk menjawab persoalan yang bersifat situasional, yaitu memilih mana yang membawa akibat baik meskipun harus melanggar kewajiban dan nilai norma yang lain. Sebagai contoh, penambahan populasi penduduk menuntut adanya pembangunan rumah dalam jumlah yang besar. Ini berarti akan banyak mengorbankan kepentingan ekologi untuk memenuhi tuntutan tersebut. Kewajiban membangun rumah akan berbenturan dengan kewajiban menjaga ekologi karena tentu pembangunan rumah akan memakan banyak lahan persawahan, perkebunan dan lainnya. Persoalan yang muncul adalah, akibat yang baik itu, baik menurut pandangan siapa? Apakah baik menurut manusia? Ataukah baik menurut lingkungan? Dari pertanyaan itu, etika teleology dapat digolongkan menjadi dua, yaitu

---

<sup>23</sup> Arqom, *Etika Kenaekaragaman Hayati.....*

egoisme etis dan utilitarianisme. Egoisme etis memandang, tindakan baik adalah tindakan yang berakibat baik bagi pelakunya. Secara moral manusia dibenarkan untuk mengejar kebahagiaan untuk dirinya dan dianggap salah atau buruk jika membiarkan dirinya sengsara. Sedangkan utilitarianisme menilai baik buruknya suatu perbuatan tergantung bagaimana akibatnya terhadap banyak orang. Tindakan itu dikatakan baik jika memberikan manfaat besar bagi sebanyak mungkin orang. Akan tetapi pada penerapannya, etika ini memperhatikan setiap tindakan yang diambilnya dengan cara mengecek apakah tindakan yang diambil ini bertentangan dengan norma atau tidak. Jika bertentangan dengan norma, maka tindakan itu ditolak meskipun memiliki manfaat yang besar. Selanjutnya, kemanfaatan tidak hanya dilihat secara fisik saja, tetapi juga yang non-fisik seperti kerusakan mental, moralitas, kerusakan lingkungan dan lainnya. Selain itu, terhadap masyarakat yang dirugikan perlu adanya pendekatan personal dan kompensasi yang memadai untuk memperkecil kerugian material dan non-material.

Terakhir adalah *etika keutamaan*. Etika ini tidak mempersoalkan akibat suatu tindakan, tidak juga mendasarkan pada penilaian moral universal, tetapi pada pengembangan karakter moral pada diri setiap orang. Orang tidak hanya melakukan tindakan yang baik akan tetapi menjadi orang baik. Karakter moral ini dilakukan dengan cara meneladani perbuatan-perbuatan baik yang dilakukan oleh tokoh-tokoh besar. Dalam hal ini, peran sosok ketokohan Nabi Muhammad dalam berelasi dengan lingkungan yang terdapat di beberapa hadits dan *sirah nabawiyah* bisa dijadikan teladan.

Dalam etika ekologi, kita perlu mengambil sisi positif dari ketiga teori besar tersebut. Untuk menjaga kelestarian ekologi maka perlu dibangun kesadaran etis ekologi. Kesadaran tersebut harus didasarkan pada adanya kewajiban moral bagi setiap orang untuk menjaga kelestarian ekologi tersebut. Selanjutnya kewajiban tersebut harus bisa terkristalisasi menjadi karakter moral yang bisa dibangun melalui pendidikan formal atau cerita dan sejarah tokoh-tokoh besar lingkungan. Dari etika di atas, kita bisa mereduksinya dalam perilaku kita sehari-hari dan berusaha menjaga kelestarian lingkungan dengan langkah-langkah konkret seperti:

- a. Menolak segala perhiasan, menu makanan dan obat-obatan dari bahan spesies terancam.
- b. Tidak membeli atau memelihara flora dan fauna yang dilindungi.
- c. Mengurangi bahan-bahan polutan seperti pestisida, dan tindakan lainnya.

#### IV. Simpulan

Isu ekologi tidak hanya menjadi wacana para ilmuawan, akan tetapi merambah ke kalangan agamawan. Sebagai ummat Islam yang telah memiliki al-Qur'an sebagai landasan dan pedoman dalam hidup maka ummat Islam harus bisa mengambil isyarat yang diberikan al-Qur'an dan mewujudkan dalam tindakan konkrit. Krisis lingkungan akhir-akhir ini memang bisa menjadi ancaman bagi makhluk hidup secara keseluruhan, bukan hanya manusia. Problem lingkungan hanya bisa diatasi dengan melakukan perubahan cara pandang dan perilaku manusia terhadap alam secara radikal dan fundamental. Yang dibutuhkan adalah pola dan gaya hidup baru yang tidak hanya menyangkut individu orang per orang tetapi perubahan budaya masyarakat secara menyeluruh.

#### Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, pidato rektor UIN Sunan Kalijaga, pada pembukaan the Ninth Asian Bioethics Conference, Training Center UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia, 3-7 November 2008.
- Agus R dan Rudi S: *Global Warming* (saduran), Blog: Hidup Lebih Mulia, wordpress.com.
- Al-Aliyy, *Al-Quran dan terjemahannya* Bandung , Cet X, CV. Diponegoro, 2000.
- CISForm, *Cerdas Menghadapi Bencana* (Persiapan, Penanganan & Tips Menghadapi Bencana Alam). Yogyakarta, CISForm UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.
- Hornby, A S, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, New York, Oxford University Press, 1995.

- Isma, Muwafaqatul, *Ayat-ayat Ekologis dalam Tafsir Al-Azhar dan Al-Misbah*. Skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Janie, Umar Anggara, *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, Yogyakarta, SUKAPress, 2004.
- Khalaf, Abdul Wahab, *'Ilm Ushul Fiqh*, Kairo, Thaba'ah wa An-Nasyr wa At-Tawzi', 1975.
- Kuswanjono, Arqom: *Etika Keanekaragaman Hayati* (Disampaikan dalam Seminar Nasional "Bioetika Lingkungan", di Training Center Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 21 Juli 2004.
- Odzemir, Ibrahim, Nasr, Sayyed Hossein, *Islam and Ecology*, Amerika, Harvard Univeristy Press, 2003.
- Salim, Emil, *Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, Jakarta, Mutiara Sumber Widya, 1991.
- Thabathaba'I, Allamah M.H, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1997.
- Yafie, Ali, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, Jakarta, Yayasan Amanah, 2006.



# TIPOLOGI PEMBAGIAN HADIS; *RISĀLAH* DAN *GAIRU RISĀLAH*

(Studi Pemikiran Hadis Al-Dahlawī)

Munawir\*

Abstrak

This article discusses Al-Dahlawi's typology of the tract and the Hadith of al-gair essay. To determine the dimensions of risalah ghairu risalah from a Hadith should not always be based on the shape of a verbal text (nas)), but also based on the values / teachings are contained in a text. Considering this, the relationship between the teaching of text-as an effort to search for something that sawabit and something mutah)awwil-antagonist should not be neglected each other, but relations between the two that are in interactive-complementary, or in other terms; ta'alluq al-talāzum wa al-musāhabah) (in mutual complementary relationship is required).

Kata Kunci: sunnah, risalah, gair al-risalah, al-Dahlawi

## I. Pendahuluan

Dalam khazanah studi hadis, problem pemahaman hadis Nabi SAW merupakan persoalan yang sangat menarik sekaligus urgen, sehingga banyak dikaji ulama dari zaman ke zaman.<sup>1</sup>

Jika dirunut ke belakang, maka persoalan bagaimana memahami hadis Nabi SAW sebagai sumber yang otoritatif, sebenarnya telah marak semenjak periode awal-awal Islam.

---

\*Dosen STAIN Purwokerto

<sup>1</sup> Namun demikian, ini bukan berarti kajian pemahaman terhadap hadis telah selesai dan tertutup. Selalu ada (atau bahkan banyak) hal yang masih perlu dikaji, mengingat adanya faktor-faktor yang belum dipikirkan atau yang perlu dipikir ulang yang melingkupi kitaran pemahaman hadis Nabi SAW.

Hal ini ditandai dengan terjadinya perdebatan sengit antara *ahl al-ḥadīṣ* dengan *ahl al-ra'y*.<sup>2</sup>

Adapun pangkal perselisihan antara kedua golongan itu dalam memahami hadis (jika ditelisik lebih jauh) adalah bermula dari adanya realitas historis transmisi hadis ke dalam teks-teks hadis. *Ahl al-ḥadīṣ* memahaminya secara tekstual, sedangkan *ahl al-ra'y* memahaminya secara kontekstual. Dalam perkembangannya, model pemahaman tekstual (*ahl al-ḥadīṣ*) lebih mendominasi daripada model pemahaman kontekstual (*ahl al-ra'y*).

Disadari atau tidak, pemahaman hadis dengan pendekatan yang cenderung tekstual (*bayānī*), sekalipun sah-sah saja pada dasarnya merupakan penafian terhadap realitas teladan ideal Nabi dan ini merupakan problem paling krusial dalam memahami hadis Nabi SAW. Di sinilah pentingnya penyadaran kembali terhadap dimensi “realitas historis transmisi hadis ke dalam teks-teks hadis”, sehingga bisa menghadirkan pemahaman yang lebih kontekstual.<sup>3</sup>

Dalam kerangka upaya inilah, pemikiran hadis al-Dahlawī (1114-1176 H/1702-1762 M) layak dihadirkan. Ia adalah seorang ulama besar abad ke-18 M (kalangan

---

<sup>2</sup> Secara politis, munculnya kedua aliran di atas, jika ditelusuri lebih jauh bermula dari kekhalifahan Mu'awiyah di Damaskus. Terlepas dari pro-kontra seputar keabsahan dan kualitas kekhalifahannya, yang jelas dalam masalah hukum, sedapat mungkin tetap berpegang pada tradisi para khalifah di Madinah dahulu, khususnya tradisi Umar, sehingga memunculkan semacam “koalisi” antara Damaskus dan Madinah. Koalisi inilah yang kemudian mempunyai implikasi cukup penting dalam bidang hukum Islam, yaitu tumbuhnya orientasi kehukuman (slam) kepada hadis dan Tradisi (dengan T besar) yang berpusat di Madinah dan Makkah. Namun demikian, adanya koalisi tersebut tidak diikuti oleh Iraq (baca: Kuffah dan Bashrah). Keduanya merupakan kawasan yang selalu potensial menentang Damaskus secara efektif. Ini kemudian berdampak pada tumbuhnya dua orientasi dengan perbedaan yang cukup ekstrim; Hijaz (Makkah-Madinah) dengan orientasi hadisnya (*ahl al-ḥadīṣ*), dan Iraq (Kuffah-Bashrah) dengan orientasi Penalaran pribadinya (*ahl al-ra'y*). Nurcholish Madjid, “Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam”, dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 242.

<sup>3</sup> Rasionalisasi pentingnya sebuah kontekstualisasi ini, secara sederhana Amin Rais mengibaratkan: “Islam adalah pakaian kehidupan, karena itu Islam akan selalu sesuai dengan kehidupan manusia, betapa pun majunya hidup ini”. Amin Rais, “Pengantar”, dalam Buku Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), hlm. viii.

modernis awal) berasal dari Delhi, India yang menawarkan metode kongkrit pemahaman hadis Nabi SAW melalui pengkategorian hadis *risālah* dan *gairu risālah*.

## II. Biografi Syāh Waliyullāh Al-Dahlawī

Berdasarkan tuturan sejarah disebutkan bahwa al-Dahlawī hidup pada kondisi politik kenegaraan India yang sedang mengalami kemunduran drastis, sehingga masa ini (abad ke-18) disebut sebagai *time of troubles* bagi Dinasti Moghul di India.

Kondisi di atas terjadi pada masa sepeninggal Aurangzeb tahun 1707, atau tepatnya ketika itu usia al-Dahlawī baru empat tahun. Kondisi seperti itu dalam perkembangannya terus memburuk, manakala sembilan raja pengganti Aurangzeb berikutnya, masing-masing lebih lemah dibandingkan dengan setiap raja yang digantikannya. Adapun sembilan raja tersebut adalah Bahādur Syāh I, Mu'iz al-Dīn Jahandar Syāh, Farrūkh Siyar, Rāfi' al-Darajāt, Rāfi' al-Daulah, Muḥammad Syāh, Aḥmad Syāh, 'Alamgir II, dan Syāh Alam.

Dengan ini dapat dikatakan bahwa al-Dahlawī mengalami masa pemerintahan sembilan raja dan selama itu pula ia menyaksikan langsung berbagai kenyataan yang memprihatinkan, seperti para elit pemerintahan yang gemar hidup berfoya-foya, pemberontakan-pemberontakan dari dalam, serangan-serangan dari luar, bahkan tingkah laku para ulama yang *jumūd* dan para sufi yang cenderung untuk menyia-nyiakan ketentuan syari'at.<sup>4</sup>

Menghadapi kenyataan di atas hanya ada satu solusi menurut al-Dahlawī, yaitu kembali kepada al-Qur'an dan hadis. Barangkali ide solutif al-Dahlawī ini terinspirasi dari ide pembaharuan Wahabisme yang ia peroleh dari *riḥlah ilmiyyah* selama empat belas bulan di tanah suci, sebagaimana yang dinyatakan oleh Mahmasani.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A.H. Hasbi Ash-Shiddiqie, "Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah al-Dahlawi", dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), hlm. 1558.

<sup>5</sup> Dalam hal ini, ia menyatakan, karena keterpengaruhannya yang sangat kuat terhadap ide pembaharuan Wahabisme tersebut, al-Dahlawi dianggap sebagai tokoh pengembang ide-ide Wahabisme di India. Subḥi Mahmasanī, *al-Mujāhidin Fī al-Ḥaqq: Tazkaratun min Mālik ikh al-Sanbin* (Beirūt: Dar al-Ilm al-Malāyin, 1979), hlm. 160.

Adapun nama lengkap Syāh Waliyullāh<sup>6</sup> al-Dahlawī adalah Quṭb al-Dīn Aḥmad bin al-Syāh Abd al-Raḥīm bin Wajih al-Dīn al-Syahīd bin Mu'azam bin Manṣūr bin Aḥmad bin Maḥmūd bin Qiwām al-Dīn al-Dahlawī. Ia dilahirkan pada hari Rabu, tanggal 4 Syawwal 1114 H (tanggal 21 Februari 1703 M) di desa kecil, Pulth,<sup>7</sup> Delhi/Dehli<sup>8</sup> dan meninggal dunia pada hari Sabtu sore, tanggal 29 Muharram 1176 H/1762 M, dengan usia 61 tahun 4 bulan, di tempat kelahirannya.

### III. Tipologi Hadis *Risālah* dan *Ġairu Risālah* Syāh Waliyullāh Al-Dahlawī

#### A. *Theoretical Frame Work* Tipologi Hadis *Risālah* dan *Ġairu Risālah*

##### 1. Kegelisahan Akademik al-Dahlawī

Setiap aktivitas intelektual seseorang, tentu tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial dan intelektual yang dihadapi dan melingkupi seseorang tersebut. Dari asumsi seperti ini, dapat pula dikatakan bahwa konstruksi pemikiran seseorang pastilah berkorelasi dengan realitas sosial yang berkembang pada waktu seseorang itu hidup (*al-nāsu abnā'u azmānihim*).<sup>9</sup> Dalam konteks ini, maka terlihatlah bahwa al-Dahlawī dalam melahirkan banyak idenya yang terkait dengan masalah keislaman (khususnya studi hadis) tidak terlepas dari latar belakang tersebut.

Berbagai gagasan dan konsepsinya muncul setelah ia memperhatikan perkembangan tradisi dan realitas umat Islam ketika berinteraksi dengan kenyataan

---

<sup>6</sup> Khusus mengenai gelar Syāh Waliyullāh di depan naman al-Dahlawī di atas, dalam tradisi di Delhi adalah suatu gelar yang lazim diberikan kepada para anggota keluarga terhormat.

<sup>7</sup> Desa ini memang sudah lama menjadi pusat kajian bagi para ilmuwan.

<sup>8</sup> Mengenai nama Delhi/Dehli, lihat Ferdinand Tutel, *Al-Munjid Fi al-Adāb wa al-Ulūm: Mu'jam Li A'lam al-Syarq wa al-Ġarb* (Beirūt: Al-Katsulikiyyah, 1965), hlm. 198.

<sup>9</sup> Hal ini selaras dengan teori relasional yang dikembangkan oleh Karl Mannheim. Teori itu mengatakan bahwa setiap pemikiran selalu berkaitan dengan struktur sosial yang melingkupinya. Oleh karena itu, kebenaran pemikiran sesungguhnya hanyalah kebenaran kontekstual bukan kebenaran universal. Dalam konteks inilah, kemudian pandangan/pemikiran seorang tokoh tidak dapat dipahami secara apik tanpa menggunakan konteks kemasukakalan (*plausibility context*) di mana pemikiran itu muncul. Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 306-307.

sejarah yang ada. Ia mengungkapkan beberapa kelemahan umat Islam yang menurutnya merupakan problem serius yang harus segera dicarikan solusinya.

Kelemahan-kelemahan tersebut paling tidak ada dua kelemahan yang paling menonjol, yaitu; *pertama*, bercampurnya ajaran agama Islam dengan ajaran agama lain yang pernah dipeluk seseorang atau suatu bangsa sebelumnya.<sup>10</sup> Percampuran yang sedemikian intens ini membuat orang sulit untuk membedakan antara ajaran yang satu dengan ajaran yang lain. Akhirnya, dengan didorong oleh adanya rasa simpati yang masih tersisa terhadap agama asal, seringkali seseorang berupaya mencari argumentasi sekaligus justifikasi dari ajaran Islam, kendati argumentasi/justifikasi itu lemah atau bahkan palsu.

Hal ini berkaitan erat dengan heterogenitas bangsa dan suku yang memeluknya. Masing-masing mereka memiliki kesiapan dan kecenderungan yang berbeda. Bahkan, tidak jarang hawa nafsu, kecintaan kepada agama asal, dan kurangnya kemampuan berpikir membawa orang untuk menyia-nyiakan agama Islam yang dipeluknya atau memasukkan kepadanya ajaran-ajaran yang berasal dari luar. Sebagai akibatnya, Islam mengalami distorsi ajaran, sebagaimana juga dialami oleh agama-agama terdahulu.

Menghadapi kenyataan ini, jalan satu-satunya menurut al- Dahlawī adalah kembali kepada aqidah dan amalan salaf, yakni berpegang pada apa yang jelas dari al-Qur'an, sunnah, dan aqidah, serta amalan mayoritas sahabat dan tabi'in. Kelompok orang yang bersikap seperti inilah yang akan selamat dan terhindar dari kesesatan.<sup>11</sup>

*Kedua*, taklid kepada selain Nabi SAW. Taklid yang tercela di sini adalah taklid buta yang membawa kepada anggapan bahwa imam yang ditaklidi pasti (selalu) benar, kendati terdapat hadis sahih yang bertentangan dengan pendapat sang imam.<sup>12</sup> Dengan kata lain, umat Islam terlalu terbelenggu dengan berbagai macam asumsi masa lalu. Padahal, tidak semua asumsi masa lalu adalah benar (baca: relevan), bahkan ada yang

---

<sup>10</sup> Al-Dahlawī, *Hujjah Allāh al-Balīghah*, juz 1 (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 119-122.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 170.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 121.

justru berbalik total dengan kondisi kekinian waktu itu.<sup>13</sup> Akibat dari keterbelengguan dengan masa lalu tersebut, akhirnya umat Islam berjalan di tempat dan mengalami krisis pemikiran (pembaharuan). Krisis pemikiran ini, menurut al-Dahlawī bukanlah disebabkan oleh kelemahan penguasaan bahasa atau kurangnya ketakwaan umat Islam, melainkan lebih disebabkan oleh kesalahan metodologi, yaitu keliru dalam memahami al-Qur'an dan salah dalam merumuskan konsep sunnah.

Inilah dua hal mendasar yang menjadikan umat Islam statis dan tidak bisa berpacu dengan perkembangan zaman. Untuk itu, umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan sunnah, tidak secara tekstualis semata<sup>14</sup> melainkan juga secara filosofis.<sup>15</sup> Dalam hal kembali ke sunnah al-Dahlawī menawarkan konsep tipologi *risālah* dan *gairu risālah*.

## ii. Landasan Epistemologis Tipologi Hadis *Risālah* dan *Gairu Risālah*

Persinggungan antara teks dengan realitas memiliki maknanya tersendiri karena sejatinya teks lahir bukan dalam ruang yang kosong (*vacum historis*). Sebaliknya, ia selalu muncul seiring konteks realitas yang terus berkembang. Sudah barang tentu teks dalam hal ini memiliki pemaknaan yang luas menyangkut diktum-diktum nash yang terintegrasi dengan konteks pengalaman sejarah umat manusia. Kenyataan sejarah juga menunjukkan terjadinya dialog integral antara nash (teks al-Qur'an/hadis) dengan realitas masyarakat; ketika terjadi persoalan hukum di masyarakat, lalu teks al-Qur'an turun untuk merespons.

---

<sup>13</sup> Kondisi seperti ini dalam pandangan Syahrūr diilustrasikan dengan orang yang melukis wajahnya lewat cermin di mana tanpa disadari hasilnya adalah terbalik, sebagaimana masa lalu umat manusia mengira matahari mengelilingi bumi, padahal yang terjadi adalah sebaliknya.

<sup>14</sup> Kembali kepada al-Qur'an dan sunnah dengan cara tekstualis semata akan menyebabkan terbentuknya pemahaman yang kaku atas ajaran Islam (hukum Islam harus dijalankan apa adanya). Hal ini jelas bertentangan dengan watak dasar manusia yang selalu berubah dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lainnya.

<sup>15</sup> Kembali kepada al-Qur'an dan sunnah dengan cara filosofis semata juga kurang tepat, karena dapat menyebabkan terjadinya terbentuknya pemahaman yang radikal-liberal. Hal ini juga bertentangan dengan watak dasar manusia di mana ia tidak bisa lepas seratus persen dari

historisitasnya.

Selanjutnya, jika respons al-Qur'an dianggap kurang memadai lalu teks hadis turut menjembatani dan menjelaskan detail persoalan yang musti diselesaikan. Dengan demikian, keberadaan Nabi SAW saat itu dapat diposisikan sebagai mediator antara wahyu Tuhan dengan realitas masyarakat. Setelah Nabi SAW wafat, posisi mediator seperti itu dilanjutkan oleh para sahabat, tabi'in, dan generasi-generasi berikutnya (para jurisdik dan para intelektual Islam) sampai sekarang. Hal demikian ini, tentunya dapat dimaklumi karena penempatan temuan hukum sesuai konteks realitas adalah bentuk lain dari penerapan nilai-nilai etis yang amat dianjurkan dalam ajaran Islam. Dengan kaca mata ini, mustinya al-Dahlawī itu dipandang.

Selanjutnya, untuk dapat memahami pandangan al-Dahlawī tentang pembagian hadis *risālāh* dan *gairu risālāh*, kiranya juga perlu dipahami terlebih dahulu mengenai konsep kenabian.

Nabi Muhammad SAW adalah seorang rasul yang tidak berbeda dengan para rasul sebelumnya. Ia bukan nabi pertama yang berbicara kepada manusia atas nama kalam Allah. Sejak Nūḥ a.s.,<sup>16</sup> muncul pribadi-pribadi pilihan Allah SWT yang semuanya berbicara atas nama Allah SWT.<sup>17</sup> Wahyu<sup>18</sup> yang mendukung dan memperteguh kenabian

---

<sup>16</sup> Dikatakan sejak Nūḥ a.s. karena sekalipun pada masa sebelumnya telah ada para nabi, tetapi belum ada kitab dan syari'at. Tugas para nabi waktu itu masih sebatas menyeru manusia kepada Allah SWT, belum memberikan undang-undang kepada masyarakat. Lihat Murtadha Muthahhari, *Kenabian Terakhir*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih (Jakarta: Lentera Baristama, 1991), hlm. 70.

<sup>17</sup> Lihat QS. al-Nisā': 163-164, yang artinya: "*Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Nūḥ dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrāhīm, Ismā'il, Ishāq, Ya'qūb dan anak cucunya, Isā, Ayyūb, Yūnus, Harūn, dan Sulaimān. Dan Kami berikan Zabūr kepada Dāwud*" (ayat: 163). "*Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Mūsā dengan langsung*" (ayat: 164). Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 150-151.

<sup>18</sup> Wahyu menurut Muḥammad Abdūh adalah *maṣḍar* (kata dasar) dari kata '*waḥā/auḥa*' yang berarti 'berita, baik berita itu disampaikan secara tertulis maupun lisan'. Dengan kata lain, wahyu adalah segala berita dari seseorang kepada orang lain agar diketahui. Dalam perkembangannya, kemudian kata wahyu dipakai untuk menunjuk pada segala berita yang disampaikan Allah SWT kepada para nabi-Nya. Adapun secara istilah, wahyu (masih menurut Abdūh) adalah pengetahuan yang didapat seseorang dari dalam dirinya dengan penuh keyakinan bahwa pengetahuan itu datang dari Allah SWT, baik melalui perantara maupun tidak. Muḥammad Abdūh, *Risalah Tauhid*, terj. Ahmad Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 144.

mereka tidak berbeda dengan kerasulan Muhamad SAW. Semuanya serupa karena tujuannya satu.<sup>19</sup> Dari sinilah, Islam disebut sebagai agama wahyu (revelasi).

Umat Islam percaya bahwa nabi dan rasul mempunyai ketinggian rasa, keluhuran budi, dan kejujuran dalam menjalankan hukum, mereka adalah para makhluk terbaik dan termulia yang dikaruniai wahyu dari Tuhan. Bagi umat Islam, wahyu merupakan komunikasi diri Tuhan kepada umat manusia yang dilakukan untuk rencana dan tujuan tertentu<sup>20</sup> melalui perantaraan individu-individu terpilih, yaitu para nabi dan rasul. Oleh karenanya, para nabi dan rasul tersebut bertanggung jawab terhadap penyebarluasan ajaran-ajaran-Nya.<sup>21</sup>

Substansi doktrin yang terdapat dalam wahyu bukanlah hasil rekayasa intelek Nabi SAW semata melainkan dari Tuhan. Hal ini artinya pengalaman-pengalaman yang biasa dimiliki manusia, subjek yang seharusnya menjadi aktor dalam mencapai sesuatu, pada akhirnya hanyalah merupakan penerima pasif (bukan seorang yang bertindak tetapi adalah yang dikenai tindakan). Dari sini jelas bahwa sumber puncak wahyu adalah Tuhan. Karena intelek aktif<sup>22</sup> (malaikat) dari wujud sebab pertama (Prima kausa), maka dapat dikatakan bahwa sebab pertamalah yang memberikan wahyu kepada manusia melalui intelek aktif.

Sebagaimana keterangan di atas, bahwa Islam adalah agama wahyu dan wahyu identik dengan kenabian, maka kenabian dalam Islam dipahami sebagai bentuk kasih Tuhan kepada umat manusia. Tuhan yang diyakini sebagai pemberi bagi para makhluk-Nya secara material, juga diyakini menjadi pemberi bagi kebutuhan-kebutuhan spiritual

---

<sup>19</sup> Abū Ja'far bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz V (Beirūt: Dār al-Ma'ārif, t.th.), hlm. 20.

<sup>20</sup> Di samping sebagai justifikasi terhadap kenabian seseorang, juga merupakan sumber inspirasi yang pasti yang harus dijadikan pedoman bagi manusia dalam operasionalisasi ajaran (doktrin). Mustafa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 1971), hlm. 137.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 117.

<sup>22</sup> Intelek aktif (Akali Aktif) adalah suatu realitas yang berada di tengah-tengah antara Tuhan dan makhluk ciptaan-Nya, baik dalam segi ontologism maupun epistemologis. Ia merupakan sarana Tuhan untuk mengekspresikan kedirian dan pengetahuan-Nya. Jalal al-Haq, "Epistemologi Kenabian dalam Islam", dalam *Al-Huda*, Vol. III, No. 9, 2003, hlm. 35.



mereka. Kebutuhan spiritual manusia merupakan kebutuhan mendesak yang tidak bisa dihindarkan untuk menjaga kelangsungan hidup mereka yang hanya mungkin bisa diperoleh dengan menghubungkan diri mereka dengan Tuhan dengan cara yang otentik dan produktif. Namun, karena dalam diri mereka kemampuan kognitif mereka tidak cukup mampu untuk memungkinkan mereka mengadakan kontak yang komprehensif dengan Tuhan, maka jelas bahwa Tuhan sendiri perlu memilih seseorang dan mengungkapkan melalui dia pengetahuan tentang realitas-Nya.<sup>23</sup> Dari sinilah, umat Islam sepakat bahwa sifat wahyu kenabian adalah sesuatu yang tidak diperoleh melainkan merupakan sesuatu yang terberi, sehingga teks wahyu (al-Qur'an dan hadis) mutlak dinggap benar.<sup>24</sup> Dari sini jugalah muncul konsep kemaksuman para nabi.

Akan tetapi, terlepas dari semua paparan di atas, Nabi SAW di samping sebagai seorang yang *ma'sūm* adalah juga sebagai seorang manusia biasa, di mana ketika Nabi SAW menyampaikan teks wahyu pastilah tidak lepas dari situasi kondisi yang melingkupi masyarakat pada waktu itu. Dengan kata lain, mustahil Nabi SAW bicara dalam ruang yang hampa sejarah. Bagaimanapun juga, sebuah gagasan atau ide, termasuk dalam hal ini Nabi SAW selalu *based on historical problems*, yakni terkait dengan problem historis-kultural waktu itu.<sup>25</sup>

Dari sinilah kiranya perlu dilakukan pemilahan terhadap segala apa yang keluar dari Nabi SAW, mana yang bernilai *tasyrī'* dan mana yang bernilai *gairu tasyrī'*; mana yang ajaran dan mana yang tradisi. Inilah sebenarnya landasan epistemologi al-Dahlawī dalam mengolongkan hadis ke dalam dua tipologi; *risālah* dan *gairu risālah*.

## **B. Kriteria-kriteria Hadis *Risālah* dan *Gairu Risālah***

---

<sup>23</sup> Dengan kata lain, nabi adalah seseorang yang diberikan kekuatan untuk dapat berhubungan dengan Tuhan dan menyatakan kehendak-Nya. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 102.

<sup>24</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1982), hlm. 101.

<sup>25</sup> Said Agil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 25.

Sebelum penulis memaparkan lebih jauh mengenai tipologi hadis *risālah* dan *gairu risālah*, terlebih dahulu akan penulis paparkan beberapa *point* penting terkait, demi mendapatkan gambaran penjelasan yang runtut dan komprehensif. Adapun beberapa *point* penting terkait hal tersebut adalah:

#### **i. Definisi Hadis dan Asal Usulnya Menurut al-Dahlawī**

Menurut al-Dahlawī, definisi hadis adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW, baik berupa perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), maupun ketetapan (*taqrīr*). Sedangkan segala sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in, al-Dahlawī menyebutnya dengan istilah *asar*.<sup>26</sup>

Lebih jauh, karena Nabi SAW adalah rasul Allah SWT yang *ma'sūm* yang tidak berbicara, berbuat, dan berketetapan selain berdasarkan bimbingan wahyu, maka hadis menurut al-Dahlawī dari segi sumbernya adalah wahyu juga sebagaimana al-Qur'an. Hanya saja, jika al-Qur'an merupakan wahyu yang *matluw*, maka hadis Nabi SAW adalah wahyu *gairu matluw*.<sup>27</sup>

Selanjutnya, al-Dahlawī juga menambahkan bahwa tidak mungkin bagi manusia (baca: umat Islam) untuk mengetahui ketentuan syari'at, kecuali melalui berita dari Nabi SAW, dan berita-berita dari Nabi SAW itu hanya dapat diketahui lewat periwayatan yang bersambung-sambung (*muttasil*).<sup>28</sup> Dari sini, al-Dahlawī menegaskan bahwa hadis (wahyu *gairu matluw*) yang benar-benar otentik adalah hadis yang diriwayatkan secara *muttasil*. Adapun hadis-hadis yang masuk kategori tersebut adalah:<sup>29</sup>

- 1) Hadis mutawatir, hadis yang diriwayatkan oleh banyak periwayat dalam setiap *ṭabaqat*-nya dan telah disepakati umat untuk diterima/diamalkan.

---

<sup>26</sup> Al-Dahlawī, *Hujjatullāh al-Bāligah*, Juz 1 (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 3 dan 9.

<sup>27</sup> Hal ini senada dengan pendapat Imam syāfi'ī yang menyatakan bahwa perbedaan antara al-Qur'an dan hadis hanyalah pada tingkat otentitasnya, tidak pada substansinya. Karenanya, hadis disebut juga dengan wahyu *gairu matluw* (wahyu batin). Lihat al-Syāfi'ī, *al-Umm*, jilid VII (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 271.

<sup>28</sup> Al-Dahlawī, *Hujjatullāh al-Bāligah...*, hlm. 133.

<sup>29</sup> *Ibid.*

- 2) Hadis *mustafīd*, hadis yang diriwayatkan minimal tiga orang ke atas (di bawah derajat mutawatir), sehingga tidak ada lagi *syubhat* (keraguan) di dalamnya dan telah disepakati jumur ulama fiqh maupun *ulamā' al-Ḥaramain* (Makkah/Madinah) untuk diamalkan.
- 3) Hadis (*aḥād*) sahih. Dalam hal ini, definisi hadis sahih al-Dahlawī sama dengan definisi hadis sahih *muḥaddisīn*, yaitu hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh periwayat yang 'adl<sup>30</sup> dan ḍābiṭ<sup>31</sup> sampai akhir sanad, dan hadis tersebut tidak ada kejanggalan (*syuzūz*)<sup>32</sup> dan cacat ('illat)".<sup>33</sup>
- 4) Hadis (ahad) Hasan adalah hadis yang sanadnya bersambung, oleh penukil yang adil namun tidak terlalu kuat ingatannya, dan terhindar dari keganjilan serta penyakit<sup>34</sup>

## ii. Fungsi Hadis

Seperti halnya mayoritas umat Islam, al-Dahlawi juga menegaskan bahwa hadis merupakan pedoman dasar kedua umat Islam yang membawa kepada kebaikan hidup di dunia dan akhirat. Dalam hal ini, sebagaimana penjelasan sebelumnya disebutkan bahwa tidak mungkin bagi manusia (baca: umat Islam) untuk mengetahui ketentuan syariat, kecuali melalui berita dari Nabi SAW (baik yang tidak tertulis maupun yang tertulis), dan berita-berita dari Nabi SAW itu hanya dapat diketahui lewat periwayatan yang bersambung-sambung (*muttasil*), maka –karena pada masa itu jalan periwayatan yang tidak tertulis sudah tidak dapat dipegangi lagi- al-Dahlawī menegaskan bahwa jalan satu-

---

<sup>30</sup> 'Adil maksudnya periwayat harus Islam, baligh, berakal, terhindar dari sebab-sebab fasiq, dan hal-hal yang merusak harga diri. M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 100.

<sup>31</sup> *Ḍābiṭ* artinya tidak jelek hafalannya, tidak banyak salahnya, tidak bertentangan dengan orang-orang yang *siqat*, tidak banyak salah sangka, dan tidak lupa. *Ibid.*, hlm. 100.

<sup>32</sup> *Syāz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang *siqat*, tetapi periwayatnya bertentangan dengan riwayat yang dikemukakan oleh banyak periwayat yang *siqat*. *Ibid.*, hlm. 86.

<sup>33</sup> Dalam hal ini bukanlah 'illat dalam arti umum, yakni cacat hadis yang oleh ulama dinyatakan mudah untuk diketahuinya, yang biasa disebut dengan *fa'nul ḥadīṣ*. Melainkan 'illat yang dimaksud adalah 'illat yang untuk mengetahuinya diperlukan penelitian yang lebih cermat, sebab hadis yang bersangkutan tampak sanadnya berkualitas sahih. *Ibid.*, hlm. 87.

<sup>34</sup> Shubhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis* (t.kp.: Pustaka Firdaus, t.th.), hlm. 142.

satunya untuk sampai kepada pengetahuan tentang itu semua adalah dengan mereferens kepada riwayat-riwayat yang termuat dalam kitab-kitab hadis.<sup>35</sup>

Dengan kata lain, untuk bisa mengetahui risalah (*tasyrī'*) umat Islam hanya bisa menggunakan 'hadis' (verbalisasi sunnah) yang sudah dimuat dalam kitab-kitab hadis, sedangkan 'sunnah' (tradisi Nabi SAW yang hidup) karena sudah tidak bisa dipercaya lagi, maka ia tidak bisa dijadikan rujukan. Al-Dahlawī sendiri membagi kitab-kitab hadis tersebut dari segi kesahihannya<sup>36</sup> dan kemasyhurannya<sup>37</sup> ke dalam empat tingkatan (*tabaqat*), yaitu:<sup>38</sup>

**1) *Al-Muwattā'*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan *Ṣaḥīḥ Muslim***

Kitab-kitab ini diposisikan pada tingkatan pertama, karena hadis-hadis yang ada di dalamnya adalah hadis-hadis mutawatir, *mustafid*, dan *ṣaḥīḥ qaṭ'ī*. Satu hal yang perlu diperhatikan di sini adalah al-Dahlawī menyejajarkan kitab *al-Muwattā'* dengan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Penyejajaran tersebut didasarkan pada beberapa hal berikut ini; 1) Menurut al-Dahlawī, kaedah kesahihan yang diterapkan dalam *al-Muwattā'* sama dengan yang diterapkan dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 2) Semua hadis yang terdapat dalam kitab *al-Muwattā'* *muttasil* (bersambung sanadnya), dan 3) kitab *al-Muwattā'* merupakan kitab rekaman Nabi SAW yang paling otentik.<sup>39</sup> Alasan-alasan al-Dahlawī ini, juga diperkuat oleh perkataan Imam

---

<sup>35</sup> Al-Dahlawī, *Hujjatillāh al-Bāligah...*, juz 1, hlm. 133.

<sup>36</sup> *Ṣaḥīḥ (Ṣiḥḥah)* adalah hendaknya seorang *mu'allif kitāb al-ḥadīs* menyaratkan pada dirinya sendiri untuk hanya memilih hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ*, *ḥasan gairu maqlūb*, tidak *syāz*, dan juga tidak hadis *da'īf*, kecuali disertai dengan penjelasan mengenai ke-*da'īf*-annya, karena yang demikian ini tidak menyebabkan kecacatan dalam kitab susunannya. *Ibid.*

<sup>37</sup> *Masyhūr (Syuhrah)* adalah keberadaan hadis-hadis yang disebutkan dalam kitab seorang *mu'allif* telah beredar di kalangan ulama hadis, baik sebelum maupun setelah dibukukan dan keberadaan para periwayat sebelum *mu'allif* meriwayatkan hadis-hadis tersebut dengan *tarīqah* beragam (bahkan telah mengumpulkannya pada *musnad-musnad* mereka), serta ulama setelah *mu'allif* sama sibuk mengkaji hadis-hadis tersebut dari berbagai sisi hingga semua sepakat akan kesahihan hadis-hadis tersebut. *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 133-135.

<sup>39</sup> Di samping alasan-alasan di atas, dalam *al-Musawwā'*, al-Dahlawī juga memberikan alasan lain tentang sikapnya ini, dengan menyatakan bahwa penelitian yang objektif terhadap mazhab-mazhab fiqh

Syāfi'ī: “*Kitab yang paling sahih setelah kitab Allah adalah Muwatta’ Malik*.”<sup>40</sup> Lebih jauh, pernyataan al-Dahlawī ini juga senada dengan pernyataan Ibnu Ṣalāḥ dan juga Ibnu Ḥajar al-Asqalānī yang menempatkan *al-Muwattā’* sederajat dengan kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Di samping itu, Subhi Shaleh juga menempatkan *al-Muwattā’* pada tingkat pertama di antara kitab-kitab hadis lain bersama *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>41</sup>

## 2) *Sunan Abū Dāwud, Sunan al-Tirmizī, Sunan al-Nasā’ī, dan Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*)

Diposisikannya keempat kitab hadis di atas pada tingkatan kedua, karena hadis-hadis yang ada di dalamnya adalah hadis-hadis yang *mustafīd* dan *ṣaḥīḥ* (*qaṭ’ī* atau bahkan *ẓannī*). Para penyusunnya dikenal sebagai orang-orang yang adil, terpercaya, memiliki daya hafalan yang kuat, mendalami seluk beluk ilmu hadis dan tidak bermudah-mudahan dalam menentukan persyaratan bagi riwayat-riwayat yang dimuat dalam kitab-kitab mereka. Oleh karena itu, kitab-kitab ini diterima dengan penuh perhatian oleh generasi-generasi sesudahnya, khususnya oleh para *fuqahā’* dan *muhaddisīn*.

## 3) *Kitab-kitab Musnad, Jami’, dan lain-lain yang disusun sebelum, pada masa, ataupun setelah Bukhārī dan Muslim.*

Kitab-kitab ini menempati peringkat ketiga, karena di dalamnya terdapat hadis *ṣaḥīḥ, ḥasan, ḍa’īf, ma’rūf, garīb, syāz, munkar*, dan lain-lain, seperti *Musnad Abī Alī, Muṣannaf Abd al-Razzāq, Muṣannaf Abū Bakar bin Muṣaffā*.

---

menyimpulkan bahwa *al-Muwattā’* merupakan bekal pokok (*‘uddah*) dan asas mazhab Mālik, pegangan (*‘umdaḥ*) bagi mzhab al-Syāfi’ī dan Aḥmad. Sedang bagi mazhab Ḥanafī, ia merupakan pelita (*miṣbāḥ*). Hubungan mazhab-mazhab ini dengan *al-Muwattā’*, tulis al-Dahlawī, tidak ubahnya bagaikan hubungan kitab-kitab *syarḥ* dengan *matan*-nya. Sedangkan kitab-kitab hadis yang lima (*al-uṣūl al-khamsah*) tidak ubahnya bagaikan pelengkap bagi kekurangan *al-Muwattā’*. Alasan senada dikemukakannya pula dalm *al-Muṣaffā*.

<sup>40</sup> Al-Dahlawī, *Hujjatullāh al-Bāligah...*, hlm. 133.

<sup>41</sup> Lihat Subhi al-Shalih, *Membahas...*, hlm. 108.

*Abī Syaibah, Musnad Abd bin Ḥumaid, kitab hadis al-Baihaqī, al-Ṭaḥāwī, dan al-Ṭabrānī.*

**4) Kitab-kitab *Musnad* dan *Jāmi'* yang sengaja disusun oleh penyusunnya jauh setelah masa *ulamā' kutub al-tis'ah* untuk menghimpun hadis-hadis yang tidak ter-cover pada kitab-kitab hadis tingkatan pertama dan kedua**

Kitab-kitab ini berada pada posisi keempat, karena hadis-hadis yang dihimpun adalah hadis-hadis dari orang-orang yang tidak pantas diriwayatkan hadisnya (*ahl al-hawā'*). Kitab-kitab tersebut antara lain: kitab *al-Du'afā'* Ibnu Ḥibbān, Kāmil bin Adī, kitab hadis karya al-Khaṭīb, kitab karya Abū Nu'aim, Ibnu 'Asākir, dan al-Daylamī.

**5) Sesuatu yang masyhur di kalangan *fuqahā'*, ulama' sufi, ahli sejarah, dan lain-lain.**

Sesuatu yang masyhur tersebut adalah hadis-hadis (*statement-statement*) mereka yang pada dasarnya tidak mengacu pada kitab-kitab hadis dari keempat *ṭabaqat* di atas, namun karena kemasyhurannya sehingga dipahami seakan-akan *statement-statement* itu merupakan bagian dari teks-teks agama.<sup>42</sup> Berkat adanya para pakar (kritikus) dari *ahl al-ḥadīṣ*, akhirnya *statement-statement* tersebut bisa diketahui kelemahannya.

Dari kelima tingkatan di atas, sikap yang seharusnya dilakukan umat Islam menurut al-Dahlawī adalah; untuk tingkatan pertama dan kedua bisa dijadikan sandaran, untuk tingkatan yang ketiga tidak boleh mengamalkannya kecuali bagi orang-orang yang pakar (ahli) mengenai nama-nama periwayat dan kecacatan-kecacatan hadis, dan untuk tingkatan yang keempat dan kelima, jelas tidak boleh dipegangi sebagaimana posisinya hadis sahih/hasan, karena ia merupakan hadis-hadis palsu atau perkataan tokoh semata.<sup>43</sup>

### **C. Otoritas Sunnah Nabi SAW dan Tipologi Hadis *Risālah* dan *Gairu Risālah***

---

<sup>42</sup> Sebagian isi hadis-hadis tersebut merupakan untaian kalimat yang tersusun indah, sehingga sepintas lalu memang kelihatannya seperti hadis-hadis yang berasal dari Nabi SAW.

<sup>43</sup> Al-Dahlawī, *Hujjatullāh al-Bāligah*, hlm. 135.

Adapun yang dimaksud dengan otoritas hadis Nabi SAW di sini adalah wewenang hadis Nabi SAW untuk mengatur dan menentukan perilaku umat Islam yang sifatnya mengikat dan harus ditaati oleh umat Islam.

Dalam hal ini, al-Dahlawī membuat dua kategori hadis Nabi SAW, yaitu hadis *risālah* dan hadis *gairu risālah*. Menurutnya, semua hadis yang berkaitan dengan aturan/ketentuan ibadah formal, dinamakan hadis *risālah*. Sedangkan hadis Nabi SAW yang berkaitan dengan selain itu, seperti kebiasaan-kebiasaan beliau dimasukkan kategori hadis *gairu risālah*.<sup>44</sup>

Kategorisasi hadis Nabi SAW ke dalam *risālah* dan *gairu risālah* ini di dasarkan pada QS. al-Ḥasyr: 7:

... فَأَتَتْهُوَ عَنْهُ نَهْيَكُمْ وَمَا فَخَذُوهُ الرَّسُولُ ءَاتَانِكُمْ وَمَا

Artinya:

”... apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah...”<sup>45</sup>

dan QS. al-Kahfi: 110:

وَاحِدٌ إِلَهُ الْإِلَهَاتِ أَنَّمَا إِلَهُ الْيُوحَىٰ مِثْلُكُمْ بَشَرًا أَنَا إِنَّمَا قُلُّ

Artinya:

”Katakanlah: Sesungguhnya Aku Ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa Sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa...”<sup>46</sup>

Dengan demikian, hadis *risālah* muncul dari posisi Nabi SAW sebagai seorang rasul yang wajib ditaati, karena dalam posisi ini segala yang diterima Nabi

<sup>44</sup> *Ibid.*, juz 1, hlm. 128.

<sup>45</sup> Departemen Haji dan Wakaf Saudi Arabia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 916.

<sup>46</sup> *Ibid.*, hlm. 460.

SAW adalah wahyu, atau ijtihad Nabi SAW dengan bimbingan wahyu. Dalam hal ini, hal-hal yang termasuk dimensi *risālah* yang dibawa oleh Nabi SAW adalah:

- a. Berita-berita gaib (alam akhirat dan segala realitas di dalamnya, seperti surga dan neraka). Semua ini didasarkan pada wahyu Allah SWT yang diturunkan kepadanya.
- b. Syari'at-syari'at Allah SWT dan ketentuan-ketentuan ibadah. Sebagian dari pengetahuan ini bersumber langsung dari wahyu dan sebagian lainnya merupakan hasil ijtihad Nabi SAW yang setingkat dengan wahyu, karena Allah SWT melindungi Nabi SAW dari kemungkinan melakukan ijtihad yang salah.<sup>47</sup> Misalnya, ketentuan-ketentuan ibadah shalat, puasa, dan lain-lain.
- c. Kebijakan-kebijakan dan kemaslahatan-kemaslahatan mutlak yang Nabi SAW tidak menetapkannya untuk waktu tertentu dan tidak pula menentukan batas-batasnya. Misalnya penjelasan Nabi SAW tentang akhlak yang baik dan yang buruk; bahwa berbuat jujur, suka menolong dan akhlak terpuji lainnya akan terus-menerus disenangi orang, sebaliknya bersikap dusta, mengadu domba, dan lain-lain akan terus-menerus dibenci orang. Pengetahuan tentang hal-hal seperti ini, pada umumnya merupakan ijtihad Nabi SW tetapi melalui bimbingan wahyu.
- d. Keutamaan-keutamaan amal dan derajat para pelaku amal-amal utama tersebut. Pengetahuan tentang hal ini, menurut al-Dahlawī sebagian didasarkan pada wahyu dan sebagiannya lagi didasarkan atas ijtihad. Misalnya, hadis perihal Ibnu Mas'ūd yang bertanya kepada Nabi SAW tentang amal apakah yang lebih disukai Allah SWT? Nabi SAW bersabda: 'Shalat pada waktunya'. Ibnu Mas'ūd bertanya lagi; 'Kemudian apa lagi? Nabi SAW menjawab: 'Berbakti kepada kedua orang tua'. Ibnu Mas'ūd bertanya lagi: 'Kemudian apa lagi? Nabi SAW bersabda: 'Jihad di jalan Allah SWT'.

---

<sup>47</sup>Dalam hal ini, ijtihad Nabi SAW tidaklah dilakukan dengan cara mengambil kesimpulan dari nash-nash wahyu sebagaimana ijtihad yang dilakukan oleh kebanyakan mujtahid, melainkan melalui pengajaran Allah SWT terhadap apa yang berada di balik realitas yang terjadi.



Keempat hal yang termasuk dimensi *risālah* Nabi SAW di atas, karena semuanya disampaikan Nabi SAW dalam posisinya sebagai rasul dan diterima oleh Nabi SAW melalui wahyu secara langsung maupun hasil ijtihad dengan bimbingan wahyu, maka tidak ada pembaharuan dan penambahan di dalamnya. Pembaharuan dan penambahan terhadapnya akan dihukumi bid'ah.

Adapun hadis *gairu risālah*, muncul dalam kapasitas Nabi SAW sebagai manusia biasa. Dalam posisi ini, ketaatan atas segala perbuatan dan ucapannya tidak harus diterapkan sebagai aturan yang mengikat kepada semua umat manusia. Pengetahuan yang diperoleh Nabi SAW dalam posisinya seperti ini adalah melalui pengalaman. Tentang hal ini, Nabi SAW bersabda: *"Aku hanyalah manusia biasa, jika aku memerintahmu dalam suatu urusan menurut pendapatku sendiri maka sesungguhnya aku adalah manusia biasa"*.<sup>48</sup> Di hadis lain, (dalam hal penyerbukan pohon kurma), ia juga bersabda: *"Aku hanya membuat perkiraan. Jadi, jangan kalian mencelaku karena pendapatku ini. Namun, jika aku memberitahumu sesuatu mengenai (dari) Allah SWT), maka pegangilah, karena aku tidak akan berdusta terhadap sesuatu mengenai (dari) Allah SWT"*.<sup>49</sup> Adapun di antara hal-hal yang masuk kategori ini adalah:<sup>50</sup>

- a. Ilmu tentang pengobatan (kedokteran/medis), misalnya bekam dan ruqyah.
- b. Ilmu tentang pertanian, misalnya penyerbukan pohon kurma.
- c. Segala hal yang berkaitan dengan kegiatan dan kebiasaan sehari-hari Nabi SAW yang didasarkan pada konsensus bukan kegiatan dan kebiasaan sehari-hari Nabi yang berbentuk ibadah (ritual keagamaan) yang didasarkan pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Misalnya, cara berpakaian Nabi SAW, cara tidur Nabi SAW, makanan kesukaan Nabi SAW, dan lain-lain.

---

<sup>48</sup> Muslim, "Sahih Muslim", bab Wujūb Imtisāli mā Qālahu Syar'an, juz 15, dalam CD al-Maktabah al-Syāmilah, hadis No. 6276.

<sup>49</sup> *Ibid*, hadis No. 2458.

<sup>50</sup> Al-Dahlawī, *Hujjatullāh al-Bāligah*, hlm. 128-129.

- d. Segala hal yang berkaitan dengan kebijakan-kebijakan (kemaslahatan) yang sifatnya parsial-temporal (*juz'iyah*), bukan sebagai kebijakan yang melekat untuk semua umat sepanjang masa. Misalnya, kebijakan Nabi SAW memilih suatu lokasi –yang jauh dari air- untuk bermarkas dalam peperangan Badar yang kemudian tidak disetujui oleh sahabat al-Khubbāb bin al-Munzir. Khubbāb lalu menyarankan suatu lokasi yang akhirnya disetujui Nabi SAW.

Semua hal yang termasuk dimensi *gairu risālah* Nabi SAW di atas, karena disampaikan Nabi SAW dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa dan diperoleh melalui pengalaman bukan wahyu, maka boleh terjadi adanya perubahan dan pengembangan di dalamnya.

Berdasarkan kategorisasi hadis *risālah* dan *gairu risālah* di atas, otoritas hadis menurut al-Dahlawī menjadi dapat dijelaskan. Untuk hadis *risālah*, karena aturan-aturan yang dibuat oleh Nabi SAW pada dasarnya adalah ketetapan-ketetapan yang dibuat oleh Allah SWT, maka ketaatan kepada Nabi SAW kaitannya dengan hadis *risālah* ini adalah tidak dapat dipisahkan dari ketaatan kepada Allah SWT. Dari sini, hadis *risālah* mempunyai kekuatan yang otoritatif. Ia wajib ditaati secara berkesinambungan dan dilaksanakan secara terus-menerus tanpa terikat oleh ruang dan waktu.

Adapun untuk hadis *gairu risālah*, karena *statement-statement* yang dibuat oleh Nabi SAW hanya berasal dari kreasi beliau, maka ketataatan dalam melaksanakan *statement* tersebut tidak bersifat terus-menerus dan berkesinambungan, melainkan hanya dilakukan pada waktu itu ketika Nabi SAW masih hidup. Dari sini, hadis *gairu risālah* tidak mempunyai kekuatan otoritatif sebagaimana hadis *risālah*, karena ia sangat terkait erat dengan ijtihad Nabi SAW yang sifatnya telah diwarnai berbagai faktor historisitas yang subjektif dan relatif, bukan lagi didasari wahyu yang objektif dan transendental, sehingga otoritasnya pun turun ke tingkat yang personal, aksidental, dan temporal.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Dengan kata lain, menurut al-Dahlawī tidak semua yang berasal dari Nabi SAW musti harus diteladani (diamalkan), melainkan harus dilihat dulu; apakah ia termasuk katagori risalah (*tasyrī'*) atau tidak. Jika termasuk kategori *risālah (tasyrī')* maka harus diamalkan, sementara jika tidak termasuk kategori

#### D. Hadis Memerangi Orang-Orang Murtad; Sebuah Aplikasi

حدثنا ابو النعمان محمد بن الفضل حدثنا حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة قال اتني علي رضي الله عنه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت انا لم احرقهم لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعذبوا بعذاب الله ولقتلتهم لفرول رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه<sup>52</sup>

Hadis di atas, secara keseluruhan, para periwayatnya tidak bermasalah. Mereka, mulai dari Ibnu Abbās,<sup>53</sup> ‘Ikrimah,<sup>54</sup> Ayūb,<sup>55</sup> Ḥammād bin Zaid,<sup>56</sup> Abū al-Nu’mān Muḥammad bin al-Faḍl,<sup>57</sup> sampai al-Bukhārī,<sup>58</sup> termasuk periwayat- periwayat yang berkualitas dan terpercaya sehingga dapat diterima hadisnya. Adapun perihal ketersambungan sanad, hadis di atas juga termasuk hadis yang

---

risalah (*laisa min bābi al-tasyrī’*) maka tidak melulu harus diamalkan, sekalipun mengamalkannya dengan motivasi *ittibā’* dan *tabarruk* (bukan *tasyrī’*) lebih utama. Misalnya bekam/ruqyah (cara pengobatan pada masa Nabi); dalam konteks ini bekam/ruqyah tidak termasuk kategori *risālah*, sehingga ia tidak bisa dikatakan wajib atau sunnah, namun demikian apabila umat Islam melakukannya dengan niat (motivasi) *ittibā’* dan *tabarruk* Nabi SAW, maka itu boleh-boleh saja.

<sup>52</sup> Al-Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *CD Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, Global Islamic Company 1991-1997, hadis No. 6411.

<sup>53</sup> Seorang sahabat yang sudah tidak diragukan lagi ke-*’adalah*-annya.

<sup>54</sup> Nama lengkapnya adalah ‘Ikrimah bin Khālid al-‘Āṣ bin Hisyām al- Mugīrah bin Abdullāh bin Amr bin Makhzūm al-Qursyī. Kualitas keperiwayatannya dapat diterima oleh para ulama, sebagaimana tercermin dalam komentar mereka, di antaranya; Ibnu Ma’in, Abū Zar’ah, dan al-Nasā’ī: *siqat*, Ibnu Ḥibbān: *siqat*, dan Ibnu Sa’ad: *siqat. sabat fī al-ḥadīṣ jāmi’an kaṣīr al-ilm ḥujjatan ‘adlān*. Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, juz 7, hlm. 258-259.

<sup>55</sup> Nama lengkapnya adalah Ayyūb bin Abī Tamīmah Kaisān al- Sakhtiyāni Abū Bakr al-Baṣrī. Adapun komentar ulama terhadap dirinya, antara lain: Ibnu Khāsumah: *siqat, asbat*, Ibnu al-Barrā’: *asbat*, Abū Sa’id: *siqat*, dan Abū Ḥātim: *siqat. Ibid.*, juz 1, hlm. 348-349.

<sup>56</sup> Penilaian ulama terhadap kualitas kepribadiannya, antara lain; Zaid bin Zura’ī: *asbat*, Yaḥyā bin Ma’in: *asbat*, Yaḥyā bin Yaḥyā al-Naisabūrī: *aḥfāz*, dan Muḥammad bin Sa’d: *siqat sabat ḥujjah kaṣīr al-ḥadīṣ. Ibid.*, juz 3, hlm. 9-1.

<sup>57</sup> Di antara para ulama hadis memberikan penilaian; Ibnu Waarah: *ṣadūq ma’mūn*, Sa’ad bin Usmān al-Aḥwazī: *siqat*, dan al-Zahfī: *siqat. Ibid.*, juz 9, hlm. 402-405.

<sup>58</sup> Seorang *mukharrij al-ḥadīṣ* yang dinilai ulama mempunyai kedudukan tertinggi dalam bidang hadis, bersama imam Muslim, ia digelari dengan *al-Syaikhāni*, dinilai *siqat*.

*muttaṣil*, karena masing-masing sanad pada setiap *ṭabaqat*-nya pernah bertemu dan beriteraksi dalam hal periwayatan hadis. Indikasi sederhana ketersambungan sanad tersebut dapat diketahui dari *ṣiḡat al-taḥammul wa al-adā'* yang dipakai, yaitu *ḥaddāsanā*, *'an*, dan *qāla*.<sup>59</sup>

Dalam riwayat al-Bukhārī, Ikrimah menceritakan bahwa Aḡī bin Abī Ṭālib didatangi oleh kaum Zindik, lalu Aḡī membakarnya. Hal ini, kemudian disampaikan kepada Ibnu Abbās dan ia tidak sepakat. Kemudian ia menyitir hadis Nabi SAW yang berbunyi "*Lā tu'azzibū bi a'zābillāh*" dan ia meneruskannya bahwa yang paling pas adalah hanya dengan memeranginya saja, sebagaimana sabda yang lainnya: "*Man baddala dīnahu faqtulūhu*".

Secara tekstual hadis di atas mengajarkan tentang sikap tegas Islam kepada orang-orang murtad, yaitu dengan memeranginya. Sikap seperti itu barangkali dapat dimaklumi karena usia Islam saat itu masih relatif muda, sehingga selalu perlu adanya soliditas internal agar Islam yang muda tersebut tidak menjadi rapuh, melainkan semakin kokoh dan meluas wilayahnya. Dengan demikian, adanya sikap tegas memerangi orang-orang murtad adalah sebagai bentuk *shock therapy* yang ditetapkan Islam agar orang-orang seperti itu menjadi jera, sekaligus sebagai pembunuhan karakter (*character assassination*), agar menjadi pelajaran bagi orang-orang yang akan mencoba menjadi murtad seperti mereka, sehingga Islam meraih kesuksesan dalam menancapkan pondasinya di muka bumi sekaligus semakin luas dalam menyebarkan ajarannya.

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa hadis itu jelas tidak dapat dihipotesiskan dengan model penghampiran yang *ḥarfīyah*, di mana aksara harus disembah dan yurisdiksi kata harus tegak. Setiap kata dalam kitab suci diletakkan sebagai ekspresi kebenaran Tuhan. Sabda dipahami dari bentuk skripturalnya saja

---

<sup>59</sup> Khusus untuk *ṣiḡah qāla*, dalam kajian *ṣiḡah al-taḥammul wa al-adā'*, ulama berselisih mengenai penggunaannya dalam kategori metode periwayatan *al-samā'*. Sebagian dari mereka, berpendapat *ṣiḡah* tersebut menunjukkan cara periwayatan *al-samā'* dan sebagian yang lainnya berpendapat *ṣiḡah* tersebut menunjukkan cara periwayatan *al-samā'*, bila di dalamnya tidak terdapat penyembunyian cacat (*tadlīs*) oleh periwayatan yang menggunakan *ṣiḡah* dimaksud. M. Syhudi Ismail, *Kaedah...*, hlm. 60.

tanpa memahami esensi dasarnya. Irisan firman Tuhan (sunnah Nabi SAW) diambil begitu saja tanpa mempedulikan konteksnya untuk kemudian diterapkan di belahan tanah lain. Hadis di atas, berdasar kaca mata *bipolar concept*-nya al-Dahlawi, adalah bukan termasuk hadis *risālah*, ia merupakan hadis *gairu risālah* yang merupakan fatwa (kebijakan politis) Nabi SAW untuk menjaga formasi kedaulatan Islam yang masih dini. Fatwa (kebijakan politis) seperti itu tentu bersifat relatif, kondisional, dan fleksibel.

Dengan demikian, hadis tentang memerangi orang-orang murtad di atas, harus dipahami secara kontekstual. Oleh karena *spice and time* munculnya hadis tersebut sudah berubah dengan *spice and time* munculnya pemahaman hadis itu pada saat sekarang, maka bentuk memerangi yang ditawarkan hadis tersebut juga berubah. Jika memerangi pada *spice and time* munculnya hadis tersebut dengan pedang, maka memerangi pada *spice and time* saat ini dengan pena atau dengan lisan (dialog).

## B. Plus-Minus Pemikiran Dikhotomis *Risālah* dan *Ġairu Risālah* Al-Dahlawī; Sebuah Analisis

### A. Tipologi *Risālah* dan *Ġairu Risālah*; Upaya Pencarian *Šābit* dan *Mutaḥawwil*

Dalam diskursus ilmu fiqh, banyak ulama sepakat bahwa dalam merinci dalil-dalil *syar'ī* (baik itu yang diambil dari al-Qur'an ataupun hadis) ada dua kaidah umum sebagai pilar dasar penetapan hukum Islam yang biasa digunakan. *Pertama*, kaidah *'ibādah*, dan *kedua*, kaidah *mu'āmalah*. Dalam persoalan *'ibādah*, konsep syariat didasarkan pada kaidah "*al-aṣlu fī al-'ibādah al-ḥurmu*"; asal muasal dari semua hal dalam ibadah itu adalah haram dilakukan, kecuali ibadah (dan tata caranya) yang sudah diajarkan dan diperintahkan oleh agama. Semua ajaran agama dalam ibadah itu sudah jelas hukumnya. Artinya, ketetapan akan hukum Allah

SWT dalam hal ini tidak bisa ditolak, karena ia merupakan hak prerogatif *Syāri*.<sup>60</sup> Namun dalam persoalan *mu'āmalah*, tidak ada ketentuan yang pasti di mana Allah menentukan “otoritas kebijakan yang permanen” terhadap bentuk hukum yang wajib dipraktikkan umat Islam. Dalam hal ini, kaidah yang berlaku adalah “*al-aṣlu fī al-asyyā' al-ibāḥah*”; asal muasal dari semua hal dalam *mu'āmalah* itu adalah boleh kecuali hal-hal *mu'āmalah* yang dilarang oleh agama. Di sini, acuan pokok dari dasar kebolehan tersebut adalah nilai-nilai pokok universal (*maṣlaḥatul ummah*). Oleh karena itu, jika seseorang ingin menetapkan suatu hukum dalam soal *mu'āmalah* di suatu masyarakat maka harus melalui jalan ijtihad tanpa perlu terikat pada sistem hukum yang baku dalam al-Qur'an maupun sunnah.

Seperti itulah kiranya *bipolar concept* al-Dahlawī tentang tipologi hadis didasarkan. Tipologi hadis *risālah* identik dengan masalah *'ibādah*, sedangkan tipologi *gairu risālah* identik dengan *mu'āmalah*. Dengan kata lain, melalui *bipolar concept* tentang tipologi hadisnya, al-Dahlawī ingin memilah mana yang tetap (*al-ṣābit*) dan mana yang berubah (*al-mutaḥawwil*) dari ajaran agama yang ter-cover dalam teks hadis.<sup>61</sup>

Gagasan seperti itu, kiranya sangat wajar karena wacana (*discourse*) yang dihadapi al-Dahlawī saat itu adalah adanya kecenderungan umat Islam dalam memberikan tekanan yang berlebihan terhadap aspek "permanensi" ketimbang "perubahan"; aspek yang "tetap" (*al-ṣābit*) ketimbang yang berubah (*al-mutaḥawwil*). Masa lalu selalu dijadikan model yang "tetap" untuk mengontrol serta mengendalikan perubahan yang terjadi.

Dengan kata lain, dalam umat Islam di dunia India pada waktu itu, aspek *al-ittibā'* lebih menonjol ketimbang aspek *al-ibdā'*. *Al-ittibā'* adalah cara

---

<sup>60</sup> Ṭūfī, “Naṣ Risālah al-Ṭūfī”, dalam Abdul Wahhāb Khallāf, *Masādīr al-Tasyīr' Fīmā Lā Naṣṣa Fīhi* (Kuwait: Dār al-Qalam 1972), hlm. 112.

<sup>61</sup> *Bipolar-concept* tentang *al-sabit* dan *al-mutaḥawwil* ini, dipopulerkan oleh Ali Ahmad Said, atau yang lebih dikenal dengan nama Adonis, seorang penyair Arab kontemporer dan juga seorang budayawan besar Arab masa kini. Lebih jauh baca Adonis, *Arkeologi-Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2007).

hidup/berpikir dengan mengikuti pola yang sudah ada, sedangkan *al-ibdā'* adalah cara hidup/berpikir dengan menempuh jalan baru yang belum pernah diambak sebelumnya. *Ittibā'* adalah membebek saja terhadap generasi lampau yang kerap disebut sebagai "salaf", sementara *ibdā'* adalah mencipta sendiri sesuatu yang baru yang belum pernah ada contohnya pada generasi salaf itu.

Bagi al-Dahlawī, "masa lampau" terlalu kuat menguntit memori masa kini dunia India, sehingga gerak perubahan ke masa depan terhambat. Ini terjadi pada kehidupan pemikiran, politik, dan kebudayaan. Pada kasus dunia India, stagnasi pemikiran, tidak bisa diatasi kalau tidak ada perubahan paradigmatik, yaitu mengubah fokus dari "masa lampau" kepada situasi "kini" yang terus berubah. Dengan demikian, jika tidak ada perubahan fokus dari *ṣābit* kepada *al-mutaḥawwil*, maka stagnasi dalam dunia Islam tidak bisa diatasi.

Berdasarkan paparan di atas, sangatlah efektif *bipolar concept* yang dirumuskan al-Dahlawī. Tidak semua yang datang dari agama bersifat *ṣābit*, ada hal-hal yang bersifat *mutaḥawwil*. Keduanya harus dipilah agar umat Islam tidak mengalami stagnasi pemikiran dan peradaban.

### **B. Tipologi *Risālah* dan *Ḡairu Risālah*; Ke Arah Pemaknaan Baru *Ṣābit* dan *Mutaḥawwil***

Jika dirunut ke belakang, pemikiran seperti ini barangkali mendapatkan rujukannya (untuk enggan mengatakan 'keterpengaruhan') pada pemikiran al-Syāfi'ī. Dalam *al-Risālah*, al-Syāfi'ī mengklasifikasikan ilmu menjadi dua macam, yaitu; *'ilmu 'āmmah* dan *'ilmu khāṣṣah*.<sup>62</sup> *'Ilmu 'āmmah* dimasukkannya sebagai pengetahuan yang tidak boleh diabaikan dalam keadaan bagaimanapun juga oleh seorang muslim dewasa dan sehat akalnya, karena ia merupakan hal mendasar dalam Islam. Pengetahuan ini meliputi perintah-perintah yang wajib (seperti, shalat

---

<sup>62</sup> Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah* (Jakarta: Dinamika Barakah Utama, t.th.), hlm. 154-155.

lima waktu, puasa Ramadhan, dan lain-lain) dan larangan-larangan (misalnya, larangan berzina, membunuh, minum khamr, dan lain-lain).<sup>63</sup>

Adapun *'ilmu khāṣṣah* oleh al-Syāfi'ī dimaksudkan sebagai pengetahuan yang berkaitan dengan perincian-perincian dari kewajiban pokok (*furū' al-farāiḍ*). Jenis ilmu ini terdapat ruang dan peluang bagi penafsiran/penakwilan. Oleh karenanya, kewajiban mencari pengetahuan ini tidak mengikat bagi banyak orang pada umumnya, tetapi sudah cukup bila diketahui oleh sejumlah orang saja (*man fīhi bi al-kifāyah*).<sup>64</sup>

Menggunakan pemikiran al-Syāfi'ī ini untuk menganalisis pemikiran al-Dahlawī tentang *risālah* dan *gairu risālah* di atas, maka dapat dinyatakan bahwa *'ilmu 'āmmah* yang tidak menerima penafsiran/penakwilan dan tidak boleh diperselisihkan lagi, dalam pemikiran al-Dahlawī di kategorikan sebagai *risālah*, sedangkan *'ilmu khāṣṣah* yang bersifat relatif dengan kemungkinan terjadinya perbedaan pemahaman/perselisihan, dikategorikan sebagai *gairu risālah*.

Menurut hemat penulis, pemikiran dikhotomis seperti *risālah* dan *gairu risālah* dan dikhotomi-dikhotomi lainnya seperti *qaṭ'ī-ẓannī*, *muṭlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, *'ām-khāṣ*, dan lain-lain, sekali lagi, pada dasarnya memang efektif untuk menjelaskan bahasa agama, akan tetapi satu hal yang perlu diperhatikan pemikiran dikhotomis seperti itu sangatlah subjektif, karena tergantung pada selera masing-masing orang.

Sejalan dengan hal di atas, Asghar Ali Engineer menyatakan bahwa interpretasi terhadap fakta-fakta empirik atau teks dari sebuah kitab suci itu senantiasa tergantung kepada posisi apriori seseorang karena seseorang mempunyai *weltanschauung*-nya sendiri. Setiap orang hidup dalam semesta intelektualnya sendiri dan menarik kesimpulan menurut pandangan dunia yang dianutnya.<sup>65</sup> Jadi,

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, hlm. 155-26.

<sup>65</sup> Dari sini dapat dikatakan bahwa para ulama (pemikir) sepanjang sejarah Islam, mungkin mereka dapat menghindari keterpengaruhan politik pada zamannya, tetapi sama sekali mereka tidak bisa mengelak



dengan mempertahankannya, pada kasus-kasus tertentu, justru mengorbankan pesan-pesan agama (baca: al-Qur'an dan hadis) itu sendiri,<sup>66</sup> karena yang dilihat hanyalah bentuk verbal dari *naṣ qat'ī al-dalālah*-nya saja, sehingga ajaran yang terbungkus di dalamnya tidak tersentuh sama sekali (*untouchable*).<sup>67</sup>

Untuk itu, perlu adanya perubahan paradigma. Pemikiran dikhotomis *risālah-gairu risālah* dan dikhotomis-dikhotomis lainnya tidak lagi hanya mengacu pada bentuk verbal dari suatu *naṣ*, tetapi juga mengacu pada nilai-nilai universal yang terkandung dalamnya. Dengan demikian, upaya pencarian *ṣābit* dan *mutaḥawwil* tidak hanya didasarkan pada bentuk redaksi dari sebuah teks, melainkan lebih kepada ajaran (*the basic elan*) yang berada di dalamnya.<sup>68</sup> *Ṣābit* adalah nilai-nilai universal, seperti moral, kejujuran, keadilan, dan lain-lain, sedangkan *mutaḥawwil* adalah nilai-nilai lokal, temporal yang terkait dengan *space and time* sebuah nash itu muncul.

### C. Simpulan

Berdasarkan paparan di atas, kiranya ada dua hal yang ingin penulis tegaskan dalam sub-penutup ini:

*Pertama*, bahwa dalam memahami hadis, setelah terlebih dahulu diketahui kualifikasi kesahihannya, maka langkah selanjutnya adalah mengklasifikasikan hadis tersebut berdasarkan dua tipologi hadis di atas. Jika terbukti bahwa hadis itu termasuk

---

dari pengaruh faktor-faktor psikologis mereka. Dikutip dari Inayah Rahmanyah, "Rekonstruksi Hukum Islam: Pendekatan Sosio-Teologis Asghar Ali Engineer", dalam *ESENSIA*, Vol. 2, No. 2, Juli 2001, hlm. 186-187.

<sup>66</sup> Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 30.

<sup>67</sup> Dengan kata lain, setiap sabda diletakkan sebagai ekspresi kebenaran Tuhan dan dipahami dari bentuk skripturalnya saja tanpa memahami esensi dasarnya. Irisan firman Tuhan (sunnah Nabi SAW) diambil begitu saja tanpa mempedulikan konteksnya untuk kemudian diterapkan di belahan tanah lain.

<sup>68</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi II (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 33.

kategori hadis *risālah* maka harus ditaati/dipatuhi, sedangkan jika hadis tersebut terbukti masuk kategori hadis *gairu risālah*, maka pengamalannya bisa ditinggalkan.

*Kedua*, bahwa dalam menentukan dimensi *risālah-gairu risālah* dari sebuah hadis hendaknya tidak selalu didasarkan pada bentuk verbal dari sebuah teks (*naṣ*), melainkan juga didasarkan pada nilai/ajaran yang terkandung di dalam sebuah teks tersebut. Dengan ini, hubungan antara teks dengan ajaran -sebagai upaya pencarian terhadap sesuatu yang *ṣabit* dan sesuatu yang *mutaḥawwil*- tidak bersifat antagonistis yang saling menihilkan, melainkan hubungan antar keduanya yang bersifat interaktif-komplementif, atau dalam istilah lain; *ta'alluq al-talāzum wa al-muṣāḥabah* (hubungan saling melengkapi dan membutuhkan).

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdūh, Muḥammad, *Risalah Tauhid*, terj. Ahmad Firdaus A.N., Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Adonis, *Arkeologi-Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Al-Dahlawī, *Al-Fauz al-Kabīr*, Kairo: Al-Muniriyyah, 1346 H.
- , *Al-Inṣāf Fī Bayān Asbāb Al-Ikhtilāf*, Kairo: Dār al-Nafāis, 1977.
- , *Ḥujjah Allāh al-Balīghah*, juz 1, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Amal, Taufiq Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1989.
- Anṣārī, Abdul Ḥaq, *Shah Wali Allah Attempts to Revise Wahdat al-Wujūd*, t.kp.: tp., 1988..
- Asqalānī, Ibnu Ḥajar al-, *Tahzīb al-Tahzīb*, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1960.
- Baljon, J.M.S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dahlawi 1703-1762*, Leiden: E.J. Brill, 1989.
- Bukhārī, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī”, dalam *CD Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, Global Islamic Company 1991-1997, hadis No. 6411.

- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Haq, Jalal al-, “Epistemologi Kenabian dalam Islam”, dalam *Al-Huda*, Vol. III, No. 9, 2003.
- Ismail, M. Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Jalbani, G.N., *Life of Shah Waliyullah*, Delhi: Idarah-I Delli, 1980.
- Madjid, Nurcholish, “Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam”, dalam Budhy Rachman, Budhi Munawar, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mahmasanī, Subḥi, *al-Mujāhidin Fī al-Ḥaqq: Tazkaratun min Mālik ikh al-Sanbin*, Beirut: Dar al-Ilm al-Malāyin, 1979.
- Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Munawwar, Said Agil Husin dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muslim, “Sahih Muslim”, bab Wujūb Imtisāli mā Qālahu Syar’an, juz 15, dalam CD al-Maktabah al-Syāmilah, hadis No. 6276.
- Muthahhari, Murtadha, *Kenabian Terakhir*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih, Jakarta: Lentera Baristama, 1991.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1982.
- Nasution, Khoiruddin, “Shah Waliyullah al-Dahawi dan Pemikirannya”, dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No. 15. TH VI Januari-April 1997.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Edisi II, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Rahmaniyah, Inayah, “Rekonstruksi Hukum Islam: Pendekatan Sosio-Teologis Asghar Ali Engineer”, dalam *ESENSIA*, Vol. 2, No. 2, Juli 2001.
- Rais, Amin, “Pengantar”, dalam Buku Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995.
- Shalih, Shubhi al-, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, t.kp.: Pustaka Firdaus, t.th..

Shiddiqie, A.H. Hasbi Ash-, “Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah al-Dahlawi”, dalam Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.

Smith, W.C., *Islam in Modern History*, New York: Princeton University Press, 1957.

Syāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs al-, *al-Risālah*, Jakarta: Dinamika Barakah Utama, t.th..

Ṭabarī, Abū Ja'far bin Jarīr al-, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz V, Beirūt: Dār al-Ma'ārif, t.th..

Al-Ṭūfī, “Naṣ Risālah al-Ṭūfī”, dalam Abdul Wahhāb Khallāf, *asādir al-Tasyīr' Fīmā Lā Naṣṣa Fīhi*, Kuwait: Dār al-Qalam 1972.

Tutel, Ferdinand, *Al-Munjid Fi al-Adāb wa al-Ulūm: Mu'jam Li A'lam al-Syarq wa al-Ġarb*, Beirūt: Al-Katsulikiyyah, 1965.

# AL-FÂ`IQ FÎ GHARÎB AL-HADÎTS

## Kontribusi Al-Zamakhsyâri Al-Mu'tazilî dalam Studi Hadits

Oleh Ali Imron<sup>1</sup>

### Abstrak

This article talked about Zamakhsyâri's contribution to Hadith studies, especially in the book of al-Fa`iq Gharîb fi al-Hadith, a book of critical studies in Matan Hadith. In terms of methodology, the book is organized with the alphabetical method, according to Arabic alphabetical order, consists of 4 large volumes, Hamzah's letter to ya '. In explaining the meaning of the text gharib, al-Zamakhsyari used the al-Koran, prophet hadith, saying, old saying, and classical Arabic poetry. One of the prominent characteristics of this book is his huge honor to the shahabat. The strength of the work lied on its rich information, while its weakness is his inconsistency in leaping analysis in alphabetical method.

**Kata Kunci:** al-Zamakhsyari, Ilmu Gharib al-Hadis, Kitab al-Fâ`iq

### I. Pendahuluan

Al-Zamakhsâri adalah salah satu tokoh Mu'tazilah yang harus diperhitungkan. Kitabnya, terutama *al-Kasysyâf*, dipandang sebagai karya paling otoritatif dalam menjelaskan al-Qur'an dari segi susastra. Kitab inilah yang melambungkan nama al-Zamakhsyari selaku ulama Mu'tazilah, bahkan kitab ini diterima oleh umat lintas madzhab. Bukan hanya kelompok Mu'tazilah saja yang memakainya, tetapi kelompok-kelompok lain seperti Sunni, Syi'ah, dll. juga menggunakannya sebagai rujukan.

Aliran kalam Mu'tazilah seringkali dituduh sebagai kelompok yang menolak eksistensi hadits nabi (*inkarus sunnah*). Daud Rasyid, misalnya, mengkategorikan kelompok ini kedalam kelompok *Ingkarus Sunnah* karena dua alasan. *Pertama*, mereka menganggap para shahabat secara keseluruhan tidak

---

<sup>1</sup>Mahasiswa Studi Qur'an dan Hadis, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

memiliki kredibilitas (*laysa bi 'udûl*). Kedua, mereka menolak keberadaan hadits ahad.<sup>2</sup> Kecaman lebih pedas juga datang dari Abu Lubâbah. Dalam buku *Pemikiran Hadits Mu'tazilah*, Abu Lubâbah mendedah lebih banyak lagi 'penyelewengan' kaum Mu'tazilah terkait sikap mereka terhadap hadits nabi.<sup>3</sup>

Tampaknya pengidentifikasian Mu'tazilah sebagai kelompok *ingkarus sunnah* ditengarai bermula dari perdebatan antara as-Syafi'i dan seseorang dari Bashrah yang menolak kehujjahan hadits ahad. Identitas lawan debat as-Syafi'i ini sebenarnya masih misterius. Hanya saja karena ia berasal dari Bashrah, daerah tempat banyak ahli ilmu kalam bermukim (termasuk kelompok Mu'tazilah) maka lawan debat itu pun diidentifikasi sebagai tokoh Mu'tazilah.<sup>4</sup>

Belakangan penilaian ini melunak. Musthafa al-Shiba'i, misalnya, dalam *al-Sunnah wa Makânatuha fî Tasyrî' al-Islâm* menyatakan bahwa hal ini sebenarnya simpang siur; apakah kaum Mu'tazilah itu seperti ulama jumhur pada umumnya, menerima kehujjahan hadits dengan membaginya menjadi mutawattir dan ahad? Ataukah menolak hadits secara keseluruhan, baik mutawattir maupun ahad? Ataukah menerima yang mutawattir dan menolak yang ahad?<sup>5</sup>

M.M. Azami, pakar sejarah hadits jebolan *Cambridge University*, bahkan dengan tegas menyatakan, "Golongan Mu'tazilah juga seperti umumnya umat Islam, menerima hadits nabi. Memang mereka mengkritik sejumlah hadits yang berlawanan dengan teori madzhab mereka, namun demikian itu bukan berarti

---

<sup>2</sup>Daud Rasyid, *Sunnah di Bawah Ancaman*, (bandung: Syamil, 2006), h. ix. Bandingkan dengan Daud Rasyid, *al-Sunnah Bayna Anshârihâ wa Khusûmihâ* (Jakarta: Usamah Press, 2001), h. 157–185

<sup>3</sup>Abu Lubâbah Husain, *Pemikiran Hadits Mu'tazilah*, terj. Utsman Sya'rani, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 61–88

<sup>4</sup>M. Noor Sulaiman PL, "Hadits dalam Cermin Mu'tazilah" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadits*, vol. 7, no. 2, Juli, 2006, h. 338.

<sup>5</sup>Musthafa al-Shiba'i, *al-Sunnah wa Makânatuha fî Tasyrî' al-Islam*, cet. II, (Damaskus dan Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978 H), h. 134.

mereka menolak hadits secara keseluruhan.”<sup>6</sup> Senada dengan M.M Azami, Noor Sulaiman PL juga menyatakan hal yang senada. “Bagaimana mungkin Mu’atzilah, secara keseluruhan dinggap sebagai kelompok yang menolak otoritas hadits, bila *al-Fâi`iq fî Gharib al-Hadits*, yang merupakan salah satu rujukan primer seputar *matan* hadits yang musykil (*gharîb*), justru ditulis oleh al-Zamakhshari yang notabene adalah seorang Mu’atzilah.”<sup>7</sup>

Adalah tulisan ini lahir untuk menelisik lebih mendalam tentang pemikiran al-Zamakhshari, tokoh Mu’atzilah abad VI H, di bidang studi hadits, khususnya yang tertuang dalam kitabnya, *al-Fâi`iq fî Gharib al-Hadits*. Metode yang akan dipakai adalah *content analysis* (analisa isi). Ini adalah metode yang berangkat dari aksioma studi budaya yang memperhatikan proses dan isi. Pelaku budaya, termasuk manusia dan segala atributnya, dianggap sebagai wacana yang dapat ditelaah menurut bentuk dan isinya.<sup>8</sup> Sedang Pendekatan yang akan dipakai adalah pendekatan *fenomenologis*, yakni mengungkap sesuatu yang diteliti secara “apa adanya”. Namun, sebelumnya akan terlebih dulu diungkap tentang ilmu *Gharib al-Hadits*, mengingat karya ini erat kaitannya dengan disiplin ilmu tersebut.

## II. Ilmu Gharib al-Hadis

Dalam disiplin ilmu-ilmu hadits (*ulumul hadits*), ada dua istilah yang mirip tetapi memiliki arti jauh berbeda, *gharib al-hadis* dan *al-hadis al-gharib*. Yang pertama adalah satu istilah untuk suatu cabang ilmu yang secara khusus mempelajari makna lafazh-lafazh sulit dalam *matan* hadits, sedang yang kedua

---

<sup>6</sup>M.M Azami, *Hadits Nabawi, Sejarah dan Kodifikasinya*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 45

<sup>7</sup>M. Noor Sulaiman PL, “Hadits dalam...”, h. 349–350

<sup>8</sup>Lebih jauh tentang metode ini, lihat, Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, (Yogyakarta: UGM Press), h. 81–90.

adalah kategori hadits atau jenis hadits yang diriwayatkan secara menyendiri (*tafarrud*), hanya satu jalur.<sup>9</sup>

Menurut Majduddin Ibnul Atsir, ada beberapa faktor yang menyebabkan ke-*gharib*-an sebuah matan hadis, sehingga ia menjadi sulit untuk dipahami orang. *Pertama*, Nabi Saw. berbicara kepada banyak shahabat dengan memakai dialek dan istilah yang berbeda-beda. Hal ini beliau lakukan untuk menyesuaikan diri dengan bahasa kabilah mereka masing-masing, tujuannya agar mereka lebih cepat paham. Allah telah mengajari Nabi sesuatu yang tidak diketahui oleh orang lain. Ketika Nabi masih hidup, para shahabat akan langsung bertanya kepada beliau bila ada hadis yang tidak mereka pahami. Ketika Nabi telah wafat, hal ini tidak mungkin bisa dilakukan lagi.

*Kedua*, pada masa shahabat, dialek asli orang-orang Arab (*lisan al-'Arab*) masih terjaga dengan baik, tidak tercampur oleh materi luar yang dapat merusak bahasa mereka. Namun ketika wilayah kekuasaan Islam meluas, orang-orang Arab dituntut untuk berinteraksi dengan bangsa-bangsa lain, seperti Romawi, Persia, Ethiopia, dan lain-lain. Dari interaksi ini, tak terelakkan lagi adanya unsur-unsur bahasa lain yang masuk ke dalam bahasa Arab, sehingga anak cucu mereka belajar *lisan al-'Arab* hanya sebatas pada percakapan sehari-hari. Mereka akhirnya sedikit demi sedikit meninggalkan kosa kata yang tidak dibutuhkan atau jarang dipakai, karena minimnya motivasi menjaganya.

*Ketiga*, pada masa tabi'in, interaksi dengan bangsa lain semakin intens. Sementara di lain sisi, komitmen mereka untuk menjaga *lisan al-'Arab* semakin

---

<sup>9</sup>Lihat, Ibnu Katsir, *al-Bâ'its al-Hâtsits Syarh Ikhtishar 'Ulûm al-Hadits*, tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), h. 117



mengendur, sehingga banyak kosa kata yang semula tidak asing menjadi asing bagi pengguna bahasa Arab, apalagi bagi orang non Arab.

Tesis Majduddin Ibnu al-Atsir ini dengan cerdas menunjukkan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang dinamis dan berkembang seiring dengan interaksi antara masyarakatnya dengan masyarakat luar. Hal ini terus bergulir dari generasi ke generasi. Dalam perkembangannya, bahasa Arab kemudian dimasuki istilah-istilah asing, sehingga kosa katanya terus bertambah. Akibatnya, ada kosa kata yang terdesak karena berangsur-angsur tidak dipakai, sehingga kata-kata yang dulunya tidak asing menjadi asing bagi orang Arab, apalagi bagi orang non Arab. Di sinilah ilmu *Gharib al-Hadis* menemukan momentum pentingnya untuk menyingkap makna kata-kata asing tersebut, sehingga mempermudah seseorang untuk memahami dan mengamalkan isi hadis.<sup>10</sup>

### III. Tentang Al-Zamakhsyari

#### A. Sketsa Biografi<sup>11</sup>

Abu al-Qasim Mahmud bin Umar bin Muhammad bin Ahmad bin Umar al-Khawarizmi al-Zamakhsyari, atau yang lebih dikenal dengan panggilan al-Zamakhsyari, lahir pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H, bertepatan dengan tahun 1074 M di Zamakhsyar, suatu desa di Khawarizmi, terletak di wilayah Turkistan, sekarang Rusia. Ia hidup di lingkungan sosial yang penuh dengan

---

<sup>10</sup>Majduddin Ibnu Atsir, *al-Nihâyah fi Gharib al-Hadits*, jld. I, (Beirut: Dar ihyâ` al-Turats al-Arabi, t.th), h. 4—5.

<sup>11</sup>Biografi ini banyak mengambil dari [http://www.psq.or.id/tokoh\\_detail.asp?mnid=37&id=7](http://www.psq.or.id/tokoh_detail.asp?mnid=37&id=7), diakses 9 Desember 2008

suasana semangat kemakmuran dan keilmuan. Dan, wafat pada tahun 538 H, setelah ia kembali dari Makkah.

Ia mendapatkan pendidikan dasar di negerinya, kemudian pergi ke Bukhara untuk memperdalam ilmunya. Ia belajar sastra (adab) kepada Abu Mudhar Mahmud ibn Jarir al-Dhabby al-Ashfahany (w. 507 H). -- tokoh tunggal di masanya dalam bidang bahasa dan nahwu, guru yang sangat berpengaruh terhadap diri al-Zamakhshari – kemudian mengadakan perjalanan ke Makkah untuk belajar. Untuk memperdalam pengetahuan di bidang sastra, sebelum berguru kepada Abu Mudhar, ia berguru kepada Abi al-Hasan ibn al-Mudzaffar al-Naisabury, penyair di Khawarizm yang memiliki banyak karya, antara lain: *Tahdzîb Diwan al-Adab*, *Tahdzîb Ishlâh al-Manthiq*, dan *Diwan al-Syi'r*.

Dalam beberapa buku sejarah, ia tercatat pernah berguru kepada seorang faqih (ahli hukum Islam), hakim tinggi, dan ahli hadis, yaitu Abu Abdillah Muhammad ibn Ali al-Damighany yang wafat pada tahun 496 H. Tercatat pula ia berguru kepada salah seorang dosen dari Perguruan al-Nizhamiyah dalam bidang bahasa dan sastra, yaitu Abu Manshur ibn al-Jawaliqy (446-539 H). Dan, untuk mengetahui dasar-dasar nahwu dari Imam Sibawaih, ia berguru kepada Abdullah ibn Thalhah al-Yabiry. Sepanjang hidupnya, al-Zamakhshari hidup membujang.

Tidak diragukan lagi bahwa Zamakhshari adalah seorang ulama yang mempunyai wawasan luas, yang biasa disebut dengan *al-Imam al-Kabir* dalam bidang tafsir al-Qur'an, hadits Nabi, gramatika, filologi, dan seni deklamasi (*elocution*). Ia juga ahli sya'ir dalam bahasa Arab, meskipun berasal dari Persia. Dengan mengkaji karya-karya al-Zamakhshari, orang dapat menarik kesimpulan-kesimpulan tersendiri, baik tentang kepribadiannya maupun tentang kedalaman

ilmu dan keistimewaan karya itu sendiri. Al-Sam'ani misalnya, berkata: “Al-Zamakhshari adalah orang yang dapat dijadikan contoh karena kedalaman ilmu pengetahuannya mengenai sastra dan tata bahasa Arab”.

Pujian ini sangat berkaitan dengan kedalaman ilmu beliau dalam bidang bahasa dan sastra. Pernyataan itu wajar ditujukan kepadanya, karena memang para ulama mengakui kapabilitas tokoh ini dalam ilmu bahasa. Hal yang sama juga telah dikemukakan oleh Ibnu al-Anbari, dengan menyatakan bahwa al-Zamakhshari adalah pakar nahwu. Kemudian, Ibnu Kalikan memuji kedalaman ilmu yang dimiliki oleh al-Zamakhshari seraya mengatakan bahwa ia adalah ulama besar pada masanya. Ia menjadi tempat bertanya dan menjadi rujukan, sehingga selalu didatangi oleh para ulama untuk menimba ilmu pengetahuan. Begitulah pujian yang menempatkan al-Zamakhshari sebagai narasumber pada masanya, bahkan pada masa sesudahnya.

Pujian yang ditujukan kepada al-Zamakhshari bukan hanya sebatas ungkapan yang menggambarkan kepakarannya di bidang bahasa, melainkan juga pada bidang tafsir. Kaitannya dengan bidang yang terakhir ini, Yaqut al-Hamawi menyatakan bahwa al-Zamakhshari adalah Imam dalam bidang tafsir, nahwu, bahasa, dan sastra. Bahkan lebih dari itu, ia dinilainya sebagai seorang ulama yang senantiasa mengajarkan ilmunya, mempunyai kelebihan besar, dan berpengetahuan mendalam.

## **B. Karya-karya al-Zamakhshari**

Beberapa karya tulis al-Zamakhshari antara lain adalah *Tafsir al-Kasysyâf*, *Diwân al-Adab*, *Rabi' al-Abrâr*, *Asas al-Balâghah*, *A'jab al-'Ajab fî Syarh*

*Lam'iyat al-'Arab, al-Anmûdzaj fi al-Nahw, al-Nashâ'ih al-Shighâr, Maqâmât al-Zamakhsyari, Nawâbi' al-Kalâm fi al-Lughah, dan al-Fâ'iq fi Gharîb al-Ĥadîts.*

### **C. Setting Sosio Historis Kehidupan al-Zamakhsyari**

Jika ditilik dari tahun lahir dan wafatnya (467–538 H), maka tampak bahwa al-Zamakhsyari hidup pada zaman sekitar pemerintahan kerajaan *Muwahhidun*. Pada abad-abad ini (akhir abad V dan awal VI H), kekuatan politik Islam terpecah menjadi beberapa kerajaan, antara lain kerajaan Fathimiyyah atau Isma'iliyyah di Mesir, Marabithun dan Muwahidun (ketiganya di Afrika), dan di Eropa dinasti Umayyah II masih berkuasa. Dibanding dengan filosof Ibnu Ruysd yang lahir tahun 520 H,<sup>12</sup> al-Zamakhsyari lebih tua beberapa tahun. Saat al-Zamakhsyari wafat, Ibnu Rusyd berusia 15 tahunan.

Satu hal yang tidak bisa dibantah, al-Zamakhsyari hidup di sebuah era di mana iklim intelektual sangat dijunjung tinggi. Paham rasionalis sedang *'ngetrend'* kala itu. Ketika rasionalitas mendapatkan tempat yang istimewa, maka di sanalah faham Mu'tazilah tumbuh dan berkembang dengan subur.

Al-Zamakhsyari merupakan seorang ulama dan imam besar dalam bidang bahasa dan retorika. Siapa saja yang telah membaca tafsirnya, maka akan menemukan banyak aspek gramatika yang berbeda. Ia memiliki otoritas dalam bidang bahasa Arab dan mempunyai banyak karya termasuk hadits, tafsir, gramatika, bahasa, retorika, dan lain-lain. Dalam bidang fikih ia menganut madzhab Hanafi, sedang dalam bidang akidah ia adalah pendukung akidah Mu'tazilah.

---

<sup>12</sup>Abbas Mahmud Aqqad, *Ibnu Rusyd: Sang Filosof, Mistikus, Faki, dan Dokter*, terj. Khalifurrahman Fath, (Yogyakarta: Qirtas, 2003), h. 1

#### **IV. Al-Zamakhshari dan kitab *al-Fâ`iq fi Gharîb al-Hadîts***

Salah satu bukti bahwa al-Zamakhshari mempunyai andil besar dalam bidang studi hadits adalah keberadaan kitabnya, *al-Fâ`iq fi Gharîb al-Hadîts*.

##### **A. Latar Belakang Penyusunan Kitab**

Menurut pengakuan al-Zamakhshari sendiri, kitab ini selesai ditulisnya pada awal bulan Rabiul Awal, tahun 516 H. Jika dilihat dari tahun kelahirannya, maka ini adalah masa kira-kira 22 tahun sebelum ia meninggal. Tampaknya, kitab ini oleh penulisnya memang sengaja ditujukan bagi orang yang sudah memiliki bekal yang cukup memadai dalam bidang ilmu hadits.

Dalam khatimahnya, al-Zamakhshari menyatakan bahwa kitab ini akan sangat bermanfaat bagi orang yang memiliki dasar-dasar cukup kuat dalam bidang ilmu riwayat, cukup paham dengan ilmu dirayah, sudah membaca cukup banyak karya tulis, dan memahami kaedah-kaedah kesusasteraan dan bahasa Arab.<sup>13</sup> Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa salah satu motivasi melatarbelakangi penulis kitab ini adalah pengembangan terhadap studi hadits, khususnya cabang ilmu *Gharîb al-Hadîts*, meski tidak menutup kemungkinan adanya factor lain.

##### **B. Metode al-Zamakhshari Menjelaskan Istilah Gharib**

Kitab *al-Fâ`iq fi Gharîb al-Hadîts* karya al-Zamakhshari ini terdiri dari empat jilid cukup besar, masing-masing berisi sekitar 450 halaman. Dari segi teknis, kitab ini disusun dengan metode alfabetis, yakni sesuai dengan urutan-urutan huruf abjad Arab, dari *hamzah* hingga *ya'*. Titik yang dijadikan penentu

---

<sup>13</sup> Al-Zamakhshari, *al-Fâ`iq fi Gharîb al-Hadîts*, jld. IV, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993 M), h. 133

adalah huruf pertama dan kedua dalam setiap lafazh. Misalnya, setelah menguraikan makna lafaz yang terdiri dari huruf hamzah dan hamzah, lalu disambung dengan huruf hamzah dan ba', lalu hamzah dan ta', lalu hamzah dan tsa', dan begitu seterusnya. Hal ini meniscayakan kemudahan bagi orang yang ingin mencari makna kata sulit dalam sebuah hadits dengan bantuan kitab ini.

Hanya saja, al-Zamakhsyari tidak terlalu konsisten dengan metode ini. Sebagai contoh, dalam jilid 1, halaman 178 al-Zamakhsyari lebih dulu membahas lafazh *ja-da-la* sebelum membahas lafazh *ja-da-fa*. Padahal berdasarkan urutan abjad, seharusnya lafazh yang disebut terakhir dibahas lebih dulu. Lebih parah lagi, al-Zamakhsyari juga sering membahas makna sebuah kalimat secara melompat-lompat. Misalnya, ketika membahas makna lafazh *ja-ra-ra*, al-Zamakhsyari tidak membahas makna lafazh ini secara tuntas di satu tempat. Sebelum menuntaskan pembahasan makna lafazh *ja-ra-ra* ini, ia justru menyelinginya dengan membahas makna lafazh *ja-ra-da*, *ja-ra-sa*, lalu kembali lagi membahas lafazh *ja-ra-da*.<sup>14</sup>

Dalam menjelaskan makna hadits yang sulit, al-Zamakhsyari biasanya langsung menyebutkan matan hadits yang dimaksud (tanpa matan) secara lengkap, tidak peduli panjang ataupun pendek, lalu menjelaskan lafazh-lafazh yang dianggapnya *gharib*. Kadang ia menambahkan redaksi dari riwayat yang lain. Di sini lagi-lagi tampak ketidakkonsistenan al-Zamakhsyari. Sebagaimana diketahui, dalam satu matan hadits seringkali terdapat lebih dari satu lafazh yang sulit. Sikap al-Zamakhsyari yang menjelaskan semua lafazh *gharib* dalam satu

---

<sup>14</sup> Ibid, h. 186–187

matan hadts yang panjang tentu merusak metode alfabetis (*abjadiyah*) yang ia tetapkan sendiri.

Sedang dari segi materi yang digunakan untuk menjelaskan makna lafazh yang gharib, al-Zamaksari menggunakan: [1] ayat-ayat al-Qur'an, [2] hadits nabi yang lain, [2] analisis kebahasaan (nahwu, sharaf, balaghah, dll.), [3] ucapan para shahabat dan tabi'in serta murid-murid mereka, [4] ujaran-ujaran orang Arab terdahulu, baik ungkapan-ungkapan terkenal, perumpamaan-perumpamaan, maupun syair-syair mereka. Kadang materi-materi ini tidak dipakai al-Zamaksyari secara keseluruhan. Artinya, kadang ia hanya mengulas makna satu kata dengan batuan ayat al-Qur'an dan analisis gramatikal saja, kadang hanya analisis bahasa saja, kadang hanya dengan syair saja, atau hanya dengan ungkapan Arab saja. Selain itu, ia juga kadang memberikan lebih dari satu pemaknaan terhadap satu lafazh. Berikut ini beberapa contohnya:

#### 1. Hadits doa setelah shalat

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (1) - كتب معاوية إلى المغيرة بن شعبة: أن أكتب إليّ بشيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فكتب إليه: إني سمعته يقول إذا انصرف من الصلاة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجند منك الجند - وروى: لما أنطيت، ولا منطي (2).

الجند (3): الحظ، والإقبال في الدنيا. والجند - بالضم: الصفة، ومثله الحلو والمر، وناقاة عبر أسفار. ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: قمت على باب الجنة فإذا عامة من يدخلها الفقراء، وإذا أصحاب الجند محبسون (4).

منك (5): من قولهم: هذا من ذاك؛ أي بدل ذاك، ومن قوله:

فليت لنا من ماء زمزم شربة<sup>15</sup> (6)

<sup>15</sup> Ibid, h. 192–193

Dari kutipan di atas, tampak ada beberapa hal yang dapat ditarik sebagai benang merah, yakni sebagai berikut:

- a. Al-Zamakhsyari langsung menyebutkan bahwa matan hadits yang akan dibahasnya adalah hadits nabi (tanda nomer 1).
- b. Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa lafazh "*lima a'thayta wala mu'thiya lima*" dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi "*lima anthayta wala munthiya*" (tanda nomer 2).
- c. Al-Zamakhsyari juga menjelaskan lafazh "*al-jadd*" dari segi kebahasaan, yakni *ral-hazh* (kemakmuran, keberuntungan), yakni nasib baik di dunia (tanda nomer 3).
- d. Al-Zamakhsyari juga mengutip hadits nabi yang lain untuk menegaskan makna lafazh *al-jadd* yang telah dijelaskannya (tanda nomer 4).
- e. Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa lafazh "*minka*" dalam hadits di atas adalah bermakna "*minhum*." Di sini tampak adanya perubahan maknawiyah dalam hadits, dari kata ganti orang kedua beralih menjadi kata ganti orang ketiga (tanda nomer 5). Bahkan, ia menunjuk hadits lain untuk menguatkan penjelasannya (tanda nomer 6). Gejala seperti ini memang dianggap lumrah dalam ucapan orang-orang Arab.
- f. Al-Zamakhsyari melakukan lompatan dalam menjelaskan makna lafazh gharib. Setelah menjelaskan makna lafazh "*al-jadd*," ia lalu menjelaskan makna lafazh "*minka*" (tanda nomer 3 dan 5). Ini jelas merusak urutan aalfabetik yang dipeganginya.

2. Hadits orang yang lupa pelajaran al-Qur'an,



النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجزم. أي مقطوع اليد (1) ومنه قول علي عليه السلام: من نكث بيعته لقي الله وهو أجزم، ليست له يد (2) وقيل: الأجدم والمجدوم والمجذم: المصاب بالجذام، (3) وقيل: هو المنقطع الحجة. <sup>16</sup> (4)

Dari contoh ini tampak bahwa,

- a. Al-Zamakhsyari menjelaskan makna lafazh "*ajdzam*" secara ungkapan orang Arab, bahwa itu adalah "*maqthu' al-yad*" yakni tanpa tangan, atau terpotong tangannya (tanda nomer 1). Ia bahkan menguatkan pemaknaannya dengan pernyataan Ali bin Abi Thalib (tanda nomer 3).
- b. Al-Zamakhsyari juga menjelaskan makna lafazh tersebut dari segi kebahasaan, bahwa *ajdzam* secara kebahasaan adalah sejajar dengan *al-majdzum* dan *al-mujdzam*, artinya orang yang sakit lepra atau kusta (tanda nomer 4). Ini merupakan makna kedua bagi lafazh tersebut.
- c. Al-Zamakhsyari menjelaskan makna alternatif lain, dari ungkapan orang Arab, bahwa lafazh "*ajdzam*" artinya adalah *al-munqathi' al-hujjah*, orang yang hujjahnya terpatahkan (tanda nomer 4).

### 3. Hadis tentang hikmah luqman

قدم سويد بن الصامت مكة فتصدى له رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فدعاه فقال له سويد: لعل الذي معك مثل الذي معي! قال صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: وما الذي معك؟ قال: مجلة لقمان.

كل كتاب حكمة عند العرب مجلة (1) . قال النابغة:

مَجَلَّتُهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ قَوِّيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

<sup>16</sup>Ibid, h. 199

Di sini al-Zamakhshari menjelaskan bahwa lafazh “*majallah*” maknanya adalah kitab, sebagaimana dikatakan orang-orang Arab (tanda nomer 1). Untuk menguatkan pendapatnya, ia mengutip syair an-nabighah, penyair Arab klasik (tanda nomer 2).

### C. Sistematika Kitab Al-Fâ`iq

Sebagaimana disinggung di muka, kitab ini terdiri dari 4 jilid, di susun berdasarkan urutan abjad huruf pertama pada lafazh yang di bahas. Jilid pertama dimulai dari huruf hamzah hingga huruf dal. Jilid kedua dimulai dari huruf dzal hingga huruf a'in dan tha'. Jilid ketiga dimulai dari huruf ain dan zha' hingga huruf nun dan zha'. Jilid keempat dimulai dari huruf nun dan ain hingga huruf ya'.

Berikut ini draft selengkapnya:

#### Anatomi Kitab *al-Fâ`iq fi Gharîb al-Hadîts*

N o.		huruf	Dari lafaz	Hingga lafazh		huru f	Dari lafaz	Hingga lafazh
1	Jilid 1	أ	أبن	أيه	Jilid 3	ع	عظم	عبي
		ب	بأس	البت		غ	غبط	غيض
		ت	الإتار	تياً		ف	فأد	فيئى
		ث	ثؤاج	ثيب		ق	قبل	فيس
		ج	جئث	جيش		ك	كأد	كيد
		ح	حبل	حيك		ل	لأم	ليث
		خ	خبر	خيس		م	مأق	ميز
		د	دأل	دين		ن	نأناً	نظر
		ذ	ذئر	ذيل	Jilid 4	ن	نعم	نير
		ر	رأى	ريع		و	وأل	ويح
		ز	زيد	زير		ه	هاء	هيد
		س	سأب	سيب		ي	يتم	يهم

2	Jilid 2	ش	شأشأ	شيع			
		ص	صأصأ	صيف			
		ض	ضأضأ	ضيع			
		ط	طبع	طيب			
		ظ	ظأر	ظهر			
		ع	عبس	عطف			

### V. Isi kitab *al-Fâ`iq*

Kitab *al-Fâ`iq* karya al-Zamakhsyari ini, selain berisi dan membahas tentang kata-kata sulit dalam hadits nabi, juga mengulas tentang kata-kata sulit dari ucapan para shahabat maupun tabi'in. Jadi, isi kitab ini bukan melulu menjelaskan hadits nabi, tetapi juga atsar shahabat dan tabi'in.

Contoh tentang kata-kata gharib dari hadits nabi telah dikemukakan di muka, dalam sub bagian metode al-Zamakhsyari dalam menjelaskan istilah gharib dalam hadits. Adapun contoh penjelasan al-Zamakhsyari atas qaul shahabat adalah sebagai berikut:

عثمان رضي الله عنه - أرسل سليط بن سليط وعبد الرحمن بن عتاب إلى عبد الله بن سلام فقال: ائتيه فتنكرا له وقولا: إنا رجلان أتاويان وقد صنع الناس ما ترى فما تأمر؟ فقالا له ذلك، فقال: لستما بأتاويين ولكنكما فلان وفلان وأرسلكما أمير المؤمنين.

الأتاوى: منسوب إلى الأتي وهو الغريب. والأصل أتوي كقولهم في عدي عدوي، فزيدت الألف؛ لأن النسب باب تغيير، أو لإشباع الفتحة، كقوله: بمنتزاح. وقوله: لا تهاله. ومعنى هذا النسب المبالغة، كقولهم في الأحمر أحمر، وفي الخارج خارجي، فكأنه الطارئ من البلاد الشاسعة. قال:

هَيْهَاتَ عَنِ الْمُصْبِحِهَا هَيْهَاتَ  
هَيْهَاتَ حَجْرٌ مِنْ صُنَيْبِغَاتٍ<sup>17</sup>

<sup>17</sup>Ibid, h. 21

Di sini tampak bahwa al-Zamakhsyari menjelaskan ucapan shahabat Utsman bin Affân. Apa yang uraikan al-Zamakhsyari adalah murni ucapan Utsman. Tidak ada satupun dari uraian di atas yang menyinggung tentang nabi.

Sementara contoh penjelasan al-Zamakhsyari atas perkataan *tabi'in* antara lain adalah sebagai berikut:

عروة رضي الله عنه - قال: قتل في بني عمرو بن عوف قتيل، فجعل عقله على بني عمرو بن عوف؛ فما زال وارثه، وهو عمير بن فلان، بعلياً حتى مات. هو منسوب إلى البعل من النخل، وقد سبق تفسيره، والمراد ما زال غنياً ذا نخل كثير، ويجوز أن يكون بمعنى البعل وهو المالك، من قولهم: هو بعل هذه الناقة، والياء ملحقة للمبالغة مثلها في أحمرى ودوّاري؛ أي كثير الأملاك والقنية. وقيل: يشبه أن يكون بعلياً من قول العرب في أمثالها: ما زال منها بعلياً، يضرب لمن يفعل فعلة تكسبه شرفاً ومجداً، ومثله قولهم: ما زال بعدها ينظر في خير. والعلياء: اسم للمكان المرتفع كالنجد واليفاع، وليست بتأنيث الأعلى؛ الدليل عليه انقلاب الواو فيها ياء، ولو كانت صفة لقييل: العلواء، كما قيل: العشواء، والقنواء والخدواء، في تأنيث أفعالها، ولأنها استعملت منكراً، وأفعال التفضيل ومؤنثه ليسا كذلك

Di sini tampak bahwa al-Zamakhsyari menjelaskan ucapan Urwah, seorang *tabi'in* kenamaan, murid Aisyah, berdomisili di Madinah. Dengan demikian, ini termasuk kategori *qaul tabi'in*.

Melihat kenyataan ini, maka tidaklah salah bila sebagian orang menyebut karya al-Zamakhsyari ini dengan nama *al-Fâ'iq fî Gharib al-Hadits wa al-Atsar*, mengingat isinya memang bukan hanya membahas hadits nabi, tetapi juga *atsar* shahabat dan *tabi'in*.

## VI. Karakteristik

Salah satu karakteristik yang menonjol dalam kitab *al-Fa`iq* ini adalah sikap penulisnya terhadap para shahabat. Di sini tampak jelas bahwa al-Zamakhsyari sangat menghormati para sahababat.

Jika Daud Rasyid dengan tegas memasukkan kaum Mu'tazilah kedalam kelompok *ingkarus sunah*, dengan alasan --salah satunya-- karena bagi Daud Rasyid, Mu'tazilah itu menganggap para shahabat secara keseluruhan tidak memiliki kredibilitas (*laysa bi 'udûl*), maka tampaknya Daud Rasyid harus merevisi pandangannya. Alasannya sebagai berikut.

Telah diketahui oleh umum, al-Zamakhsyari adalah tokoh yang paling gigih dalam membela kelompok Mu'tazilah. Singkat kata, al-Zamakhsyari adalah Mu'tazilah *tulen*. Penelitian yang mendalam terhadap kitab *al-Fâ`iq fî Gharîb al-Hadîts* karya al-Zamakhsyari ini akan mengantarkan orang pada kesimpulan bahwa tesis Daud Rasyid adalah salah besar.

Dalam kitab ini, orang akan sangat mudah menemukan fakta betapa al-Zamakhsyari, selaku tokoh Mu'tazilah, sangat menghormati para shahabat, bahkan mereka yang terlibat pertumpahan darah semacam Perang Jamal sekalipun. Orang akan dengan mudah menemukan hadits riwayat Aisyah, Ali, Ibnu Abbâs dan lain-lain. Ketika menyebutkan *qaul* Aisyah, al-Zamakhsyari juga tidak segan-segan mendoakannya: "semoga Allah meridhainya" (*radhiyalLâhu 'anhâ*). Misalnya dalam contoh di bawah ini:

عائشة رضي الله عنها - جاءتتھا امرأة فقالت: أُوْحِدُ جملي؟ فلم تفتن لها حتى فُطِنْتُ فأمرت بإخراجها - وروي  
أنها قالت: أ أقيد جملي؟ فقالت: نعم. فقالت: أ أقيد جملي؟ فلما علمت ما تريد قالت: وجهي من وجهك  
حرام.

جعلت تأخيد الجمل وهو المبالغة في أخذه وضبطه مجازاً عن الاحتيال لزوجها بحيل من السحر تمنعه بها عن غيرها، ويقال: لفلانة أخذة تُؤخذ بها الرجال عن النساء.<sup>18</sup>

Demikian pula, ketika menukil perkataan Ali bin Abi Thalib, al-Zamakhsyari juga tidak segan segan mendoakannya. Bahkan tidak jarang, al-Zamakhsyari mendoakan Ali bin Abi Thalib dengan kalimat *RadhiyalLâhu anhu* (semoga Allah meridhainya). Contohnya adalah di bawah ini:

أمير المؤمنين علي رضي الله عنه - سنح لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، فقلت: يا رسول الله؛ ما لقيت بعدك من الإدد والأود - وروى من اللدد! والإدة: الداهية، ومنها قوله تعالى: (لقد جئتم شَيْئاً إِذَا). والأود: العوج. والدد: الخصومة.  
ما لقيت بعدك: يريد أي شيء لقيت! على معنى التعجب، كقوله: يا جارتاً ما أنتِ جارةٌ

Di samping itu, ia juga mendoakan Ali dengan kalimat “*Alayhis Salam* (salam Allah semoga tercurah untuknya). Contohnya adalah di bawah ini:

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم. أي مقطوع اليد ومنه قول علي عليه السلام<sup>2</sup>: من نكث بيعته لقي الله وهو أجذم، ليست له يد وقيل: الأجدم والمجدوم والمجذم: المصاب بالجذام، وقيل: هو المنقطع الحجة.<sup>19</sup>

Selain itu, al-Zamakhsyari juga tidak segan segan menerima riwayat Mu'awiyah bin Abi Shafwan dan mendoakannya: “Semoga Allah meridhainya”  
Berikut ini contohnya:

معاوية رضي الله عنه - قيل له: أخبرنا عن نفسك في قريش؟ فقال: أنا ابن بعثتها والله ما سوبقت إلا سبقت، ولا خضت برجل غمرة إلا قطعتها عرضاً.  
البعث: سرّة الوادي، أراد أنه من صميم قريش وواسطتها. وخوض الغمر عرضاً أمر شاق لا يقوى عليه إلا الكامل القوة، يقال: إن الأسد يفعل ذلك. والذي عليه العادة اتباع الجرية حتى يقع الخروج

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Ibid, h. 199

ببعدي من موضع الدخول، وهذا تمثيل لإقحامه نفسه فيما يعجز عنه غيره، وخوضه في مستصعبات الأمور وتفصّيه منها ظافراً بمباغيه.<sup>20</sup>

## VII. Kelebihan dan Kekurangan

Keberadaan kitab *al-Fâ`iq fî Gharîb al-Hadits* karya al-Zamakhsyari mendapat respon cukup baik dari kalangan para ulama hadits sepeninggal al-Zamakhsyari. Ahmad Muhammad Syakir, misalnya, menyebut bahwa kitab *al-Fâ`iq fî Gharîb al-Hadits* karya al-Zamakhsyari sebagai kitab yang paling penting di bidang studi kata-kata gharib dalam matan hadits.<sup>21</sup>

Selain Ahmad Muhammad Syakir, pujian juga datang dari Muhammad Ajjâj al-Khathib, ahli hadits dari Universitas Damaskus. Dalam karyanya, *Ushul al-Hadits ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Ajjâj berkata: “Sepeninggal Abu Ubayd, ada banyak ulama menulis kitab tentang Gharib al-Hadits. Di antara mereka, yang paling terkenal adalah Abul Qasim Jarullah al-Zamakhsyari yang menulis kitab *al-fâ`iq fî Gharîb al-Hadits*. Sesuai dengan namanya, kitab ini lebih sempurna daripada kitab-kitab lain sebelumnya.”<sup>22</sup>

Memang, kitab karya al-Zamakhsyari ini memiliki beberapa keunggulan. Antara lain, kitab ini memberikan banyak informasi kepada para pembacanya mengenai syair-syair Arab kuno, ungkapan-ungkapan orang Arab, dan perumpamaan-perumpamaan mereka. Jadi ulasan al-Zamakhsyari tidak hanya berkuat pada analisis gramatikal semata. Singkatnya, kitab ini kaya akan informasi berharga seputar makna suatu kata yang sulit. Otomatis, otoritas kitab

<sup>20</sup>*Ibid*, h. 120

<sup>21</sup>Lihat Ahmad Muhammad Syakir, catatan kaki editor dalam Ibnu Katsir, *al-Bâ`its al-Hatsits...* h. 117--118

<sup>22</sup>Muhammad Ajjâj al-Khathib, *Ushul al-Hadits ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989 M), h. 282

ini harus dipertimbangkan, mengingat rujukannya kepada sumber-sumber primer dalam diskusi kebahasaan dan kesusasteraan Arab.

Namun kitab ini juga tidak lepas dari kekurangan. Dari sisi *content* (isi), kitab ini memang kaya informasi berharga. Tetapi dari sisi sistematika penyajian, kitab ini cukup menyulitkan pembaca. Hal ini disebabkan antara lain oleh ketidakkonsistenan al-Zamakhshari dan menetapi metode alfabetis yang sudah dirancangnya. Pembahasan yang melompat-lompat membuat pembaca bingung.

Selain itu, penjelasan yang diberikan al-Zamakhshari yang mengacu pada syair-syair Arab klasik, ternyata juga menimbulkan masalah tersendiri. Sebagaimana diketahui umum, memahami syair-syair Arab bukanlah hal gampang. Di dalam syair acap kali dijumpai *style*, lafazh-lafazh, dan struktur kalimat yang aneh, keluar dari kaidah kebahasaan yang umum. Pada gilirannya, pembaca bukannya mendapatkan kejelasan tentang makna lafazh matan hadits yang gharib, tetapi justru semakin tambah pusing oleh syair-syair maupun ungkapan-ungkapan Arab klasik tersebut.

### **Daftar Pustaka**

- Aqqad, Abbas Mahmud, *Ibnu Rusyd: Sang Filosof, Mistikus, Fakih, dan Dokter*, terj. Khalifurrahman Fath, Yogyakarta: Qirtas, 2003
- Endraswara, Suwardi, *Meteodologi Penelitian Kebudayaan*, Yogyakarta: UGM Press
- Husain, Abu Lubâbah, *Pemikiran Hadits Mu'tazilah*, terj. Utsman Sya'rani, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003
- Ibnu al-Atsir, Majdudin, *al-Nihâyah fi Gharib al-Hadits*, jld. I, Beirut: Dar ihyâ` al-Turats al-Arabi, t.th



- Ibnu Katsir, Abu Fuida', *al-Bâ`its al-Hatsits Syarh Ikhtishar 'Ulûm al-Hadits*, tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M
- Khathib, Muhammad Ajjâj, *Ushul al-Hadits 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989 M
- M.M Azami, *Hadits Nabawi, Sejarah dan Kodifikasinya* , Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003
- Rasyid Daud , *Sunnah di Bawah Ancaman*, Bandung: Syamil, 2006
- Rasyid Daud, *al-Sunnah Bayna Anshârihâ wa Khusûmihâ*, Jakarta: Usamah Press, 2001
- Shiba`i, Musthafa, *al-Sunnah wa Makânatuha fî Tasyri' al-Islam*, cet. II, Damaskus dan Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978 H
- Sulaiman PL, M. Noor, "Hadits dalam Cermin Mu'tazilah" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadits*, vol. 7, no. 2, Juli, 2006,
- Zamakhsyari, *al-Fâ`iq fî Gharîb al-Hadîts*, jld. IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1993 M

# HADIS TENTANG ZIARAH KUBUR BAGI PEREMPUAN

Abbas Langaji<sup>\*</sup>

## Abstrak

This article discusses the problems of the Hadith on the visit. There is a Hadith about la'nat from Allah women's graves visit. Hadiths that is not allowed to women who often make visit to the grave is exceptional conditions. This is not contrary to the Hadith which allows women's graves visit. Before discussing about the problem, and the authenticity of Hadith is discussed.

Kata Kunci: Ziarah, Hadis, Perempuan, tabarruj, aturan.

## I. Pendahuluan

Hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Keduanya telah disepakati oleh ahli hukum Islam sebagai sumber primer dari hukum Islam. Peranan hadis terhadap al-Qur'an sangat besar yaitu memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat yang masih global, merinci dan memberi ketetapan baru.<sup>1</sup> Kajian-kajian terhadap hadis ketinggalan di bandingkan dengan kajian terhadap al-Qur'an. Oleh karena itu, diperlukan berbagai kajian untuk mengejar ketertinggalan termasuk upaya yang sedang dilakukan saat ini.

Salah satu hal yang dibahas dalam hadis yang sedang diteliti adalah masalah ziarah kubur. Masalah ini menarik untuk diperbincangkan karena pada awalnya Nabi Muhammad saw. melarangnya, namun pada perkembangannya Nabi Muhammad saw. membolehkan. Namun demikian, masih terdapat hadis-hadis lain yang senada yang masih menyisakan akan adanya pelarangan. Salah satu hadis yang membahas hal tersebut adalah larangan bagi perempuan

---

<sup>\*</sup>Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Palopo

<sup>1</sup>Muṣṭafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makānātuha fī al-Tasyrī' al-Islāmi* (Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyah, 1978), h. 379-381.

berziarah kubur, Akankah hal ini masih dipertahankan, melihat banyaknya perempuan yang ikut serta berziarah kubur.

Antara al-Qur'an dan hadis sebagai sumber ajaran Islam terdapat perbedaan. Salah satu perbedaan yang cukup mendasar adalah terletak pada periwayatannya. Al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawātir* sedangkan tidak semua hadis diriwayatkan secara *mutawātir*.<sup>2</sup> Kecuali terhadap hadis *mutawātir*, terhadap hadis *ahād* kritik tidak saja ditujukan kepada *sanad* tetapi juga terhadap *matan*. Oleh sebab itu, penelitian hadis diperlukan.<sup>3</sup>

Makalah ini akan mencoba menjawab permasalahan di atas dengan memfokuskan terhadap penggalan hadis *زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ*. Adapun permasalahan yang akan dibahas adalah bagaimana validitas hadis tersebut? Dari hal ini akan dapat dijadikan acuan dalam kegiatan umat Islam dalam kaitannya dengan masalah ziarah kubur.

## II. Hadis-hadis tentang Larangan Ziarah Kubur

### A. *Takhrīj al-Ḥadīṣ*

Kegiatan *takhrīj al-ḥadīṣ* dilakukan untuk mendapatkan gambaran utuh seluruh hadis yang membahas masalah di atas. Setidaknya terdapat lima metode dalam melakukan *takhrīj al-ḥadīṣ*. Salah satu metode yang digunakan di dalam penelitian ini adalah melalui penelusuran *matan* hadis. Oleh karena itu, kitab

---

<sup>2</sup>Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 92-108.

<sup>3</sup>Adanya penelitian hadis dilatarbelakangi oleh hadis adalah merupakan salah satu sumber ajaran Islam, tidak seluruh hadis tertulis pada zaman Rasulullah saw., jumlah kitab hadis banyak dan beragamnya metode penyusunannya dan terjadi periwayatan secara makna. Lihat Syuhudi Ismail, *Metode Penelitian Hadis Nabi* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 7-21. lihat juga Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telah Kritis dan tinjauan dengan pendekatan Ilmu Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 85-118.

yang dipakai adalah kitab *Mu'jam Mufahras li Alfāz al-Hadīs*,<sup>4</sup> Kata yang dipakai adalah السُّرُج.

Penggalan hadis di atas setelah dilakukan penelitian melalui *takhrīj al-hadīs*, maka terdapat dalam beberapa kitab hadis di antaranya adalah al-Tirmizi, Ibn Mājah, Abu Dāwud, al-Nasa'i dan Aḥmad ibn Hanbal. Metode ini cukup representatif karena memuat kitab-kitab hadis yang terhimpun dalam *kutub al-tis'ah* dengan asumsi telah memenuhi standar kelayakan dan kitab-kitab tersebut sering digunakan oleh umat Islam. Agar penelitian terarah dan menghasilkan penelitian yang baik maka penelitian ini dibatasi hanya pada riwayat Abu Dawud hadis no. 2817.

Adapun teks hadis:

1. Abu Dawud, *janā'iz*, hadis no. 2817-<sup>5</sup>

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يُحَدِّثُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمَسْخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ

2. Tirmizi, *kitab al-salat*, hadis no. 294<sup>6</sup>

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمَسْخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَائِشَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ وَأَبُو صَالِحٍ هَذَا هُوَ مَوْلَى أُمِّ هَانِئٍ بِنْتِ أَبِي طَالِبٍ وَأَسْمُهُ بَادَانُ وَيُقَالُ بَادَانُ أَيْضًا

3. al-Nasa'i, *Janā'iz*, hadis no. 2016.

<sup>4</sup>Muḥammad Fu'ad Abd al-Baqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawī* juz II, (Leiden: E.J. Brill, 1937), h. 451.

<sup>5</sup>Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud* Ditahqiq oleh Muhammad Jamil, juz III (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 172.

<sup>6</sup>Abi Isa Muhammads ibn Isa ibn Surah, *al-Jami' al-Sahih wa huwa Sunan Tirmizi* juz II, ditahqiq oleh Muhammad Syakir (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 136.

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ

#### 4. Ahmad ibn Hanbal<sup>7</sup>

1. حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَوَكَيْعٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يُحَدِّثُ بَعْدَمَا كَبِرَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ
2. قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ
3. حَدَّثَنَا هَاشِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ
4. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ وَحَجَّاجٌ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُخَذِّينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ قَالَ حَجَّاجٌ قَالَ شُعْبَةُ أَرَاهُ يُعْنِي الْيَهُودَ

#### B. *I'tibar*

Kegiatan ini masih merupakan lanjutan kegiatan *takhrij al-hadis*. Hal ini dilakukan untuk menganalisa hadis dari segi kuantitasnya (jumlah periwayatnya). Untuk memudahkan kegiatan *i'tibar*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup>Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.takhrīj al-hadīṣ.), h. 229, 278, 234, 227.

<sup>8</sup>*I'tibar* adalah upaya penyertaan sanad-sanad yang lain dalam meneliti suatu hadis yang hadis itu pada sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja dan dengan menyertakan sanad lain akan diketahui adakah periwayat-periwayat lain atau tidak. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metode...*, h. 51. Dari kegiatan ini didapatkan ada tidaknya suatu pendukung baik berupa *syahid* maupun *mutabi*'.

Dari proses I'tibar dapat diketahui bahwa tidak ada periwayat yang berstatus sebagai *syahid*,<sup>9</sup> karena satu-satunya sahabat nabi yang meriwayatkan adalah Ibn Abbas. Adapun periwayat yang berstatus sebagai *mutabi*<sup>10</sup> adalah periwayat dalam tingkatan ke-5, yaitu Waki' ibn Jarah, Muhammad ibn Ja'far, Yahya ibn Jarah dan Hajaj ibn Muhammad sebagai mutabi' dari Qutaibah ibn Sa'id. Dengan demikian hadis tersebut termasuk dalam kategori hadis *āḥād* yang *garīb*, karena diriwayatkan oleh terbatas periwayat dan jumlahnya terbatas antara seorang sampai dua orang saja.

### C. Penelitian, Kritik dan Analisa terhadap Sanad

#### 1. Penilaian Kualitas Periwayat

Dari sanad Abu Dāwud yang dilakukan penelitian, urutan nama periwayat dan urutan *sanad* hadis tentang adalah: Abdulah Ibn Abbas sebagai periwayat pertama (*sanad* ke-5), Abu Ṣālih sebagai periwayat kedua (*sanad* ke-4), Muḥammad ibn Juhada sebagai periwayat ketiga (*sanad* ke-3), Syu'bah sebagai periwayat keempat (*sanad* ke-2), Muḥammad ibn Kasir sebagai periwayat kelima (*sanad* ke-1), Abu Dāwud sebagai periwayat keenam (*mukharrij al-hadis*).

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama, yakni Abdullah ibn Abbas (sahabat rasulullah saw.) kemudian seterusnya sampai pada periwayat terakhir dan sekaligus *mukharrij al-hadīs* (Abu Dāwud).

a. Abdullah ibn Abbas (w. 68 H.)

---

<sup>9</sup>Lihat Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 366.

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

Nama lengkapnya Abdullah ibn Abbas ibn Abd. al-Muṭallib ibn Hāsyim. Ia adalah seorang sahabat nabi dan termasuk keluarga dekat Nabi Muḥammad saw. Ia bernasab al-Qurasy al-Hasyimi. Wafat di Taif tahun 68 H.<sup>11</sup>

Guru-guru Abdullah ibn Abbas antara lain **Nabi Muḥammad saw.**, Umu Slaamah dan Abu Suhail. Sedangkan murid-murid beliau antara lain **Bazam**, Ibn Hadir, Ibrahim ibn Yazid dan Ishaq ibn Yasar.<sup>12</sup>

Ia adalah seorang shabat Nabi saw. Oleh karena terhadap sahabat nabi dalam studi ilmu hadis diterapkan kaedah *كلهم عدول*.<sup>13</sup> maka kualitas kesiqahannya tidak dibicarakan.

#### b. Abu Ṣālih

Nama aslinya adalah Bazam seorang tabiin tengah. Ia bernasab al-Hasyimi. Sering juga disebut dengan nama Nazan, Abu Bazam dan Abu Nazam.

---

<sup>11</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl al-Kutub al-Tis'ah*. Juz II. (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), h. 299, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl.*, Jilid II ( Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 698, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, Jilid V (Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1985), h. 276, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *al-Kasyif fī Ma’rifat man lahu Ruwat fī al-Kutub al-Sittah*, juz II, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadis, 1972), h. 100, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa al-Ta’dil*, juz V (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), h. 116, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz III. (Cet. I. India: Maṭbat Majelis Dāirah al-Ma’ārif, 1982), h. 207 dan Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn As’Ir, *Usud al-Gābah*, juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 290.

<sup>12</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl* .... h. 299, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl* h. 699, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb*.... h. 276, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif.... 100, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh* h. 116, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, h. 207 dan Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn As’Ir, *Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī Ibn As’Ir, Usud...* h. 290.

<sup>13</sup>Sahabat dapat dikatakan adil, hal ini sebagaimana diungkapkan oleh jumhur ulama. Keadilan sahabat banyak disinggung dalam al-Qur’an dan hadis. Di antara ayat al-Qur’an yang menyebut adalah QS. al-Fath (48): 29, al-Taubah (9): 100, al-Anfal (8): 74, al-Hasyr (59): 10. Demikian juga terhadap hadis nabi. Lihat Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 394-404. Lihat juga al-Imam Abi Amr ibn Usman ibn Abdurrahman al-Rahumurzi, *Ulum al-Hadis li Ibn al-Salah* (Madinah: Maktabah al-Ilmiyyat bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972), h. 264-265. Dengan demikian, keadilan sahabat dapat dilihat dalam al-Qur’an, hadis dan ijma’.

Tidak banyak keterangan diperoleh tentang pribadinya baik menyangkut tahun kelahiran maupun tahun kewafatannya.<sup>14</sup>

Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Bazam antara lain diperoleh dari gurunya **Abdullah ibn Abbas**, dan Fahitah ibn Abi Talib. Sedangkan periwayat hadis yang menjadi murid-muridnya antara lain **Muhammad ibn Juhada**, Abu Bakar, Ismail ibn Abi Khalid, dan Abu al-Nadar.<sup>15</sup>

Penilaian ulama terhadap Bazam:

- ☞ al-Ijli: *siqat*
- ☞ Yahya ibn Ma'in: *laisa bihi ba's*
- ☞ Abu Hatim al-Razi: *yuktabu hadisuh wa la yuhtajju*.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*jilid I, h. 170, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...* juz, I, h. 137, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz I, h. 416, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif, juz I, h. 149, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs ibn al-Munzir al-Tamīmī Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... Juz II, h. 1738, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Mizān al-I'tidāl*. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 296, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz VI, h. 118., Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa al-Nubalā'*, juz V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 37. Lisan al-Mizan, VII, h. 182,

<sup>15</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*jilid I, h. 170, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...* juz, I, h. 137, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz I, h. 416, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif, juz I, h. 149, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs ibn al-Munzir al-Tamīmī Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... Juz II, h. 1738, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Mizān al-I'tidāl*. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 296, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz VI, h. 118., Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa al-Nubalā'*, juz V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 37.

<sup>16</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*jilid I, h. 170, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...* juz, I, h. 137, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz I, h. 416, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, al-Kasyif, juz I, h. 149, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs ibn al-Munzir al-Tamīmī Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... Juz II, h. 1738, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Mizān al-I'tidāl*. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 296, al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz VI, h. 118., Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa al-Nubalā'*, juz V (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), h. 37. Lisan al-Mizan, VII, h. 182,



Penilaian ulama terhadap Bazam tidak saja bernilai positif melainkan juga penilaian negatif. Oleh karena penilaian yang dilakukan hanya sebatas hafalan yang tidak kuat dan telah diantisipasi oleh periwayat dengan menulis hadis-hadis maka kapasitasnya dapat diterima dalam periwayatan hadis. Apalagi hal ini didukung oleh pendapat lain seperti al-Ijli yang mengatakan bahwa Bazam adalah seorang yang *siqat*. Kemungkinan terjadinya kelupaan tersebut pada usia yang tua. Dengan demikian, kasus Bazam tersebut dapat terselesaikan.

c. Muhammad ibn Juhada (w. 131 H.)

Ia seorang tabiin kecil yang bernasab al-Awdi dan tinggal di Kufah. Ia wafat tahun 131 H.<sup>17</sup>

Di antara nama periwayat yang pernah menjadi gurunya antara lain Abu Ayyub, **Bazam**, Ismail ibn Abi Khalid, dan Ata' ibn Yasar. . Sedangkan murid-murid beliau antara lain **Syu'bah ibn al-Hajjaj**, Abu Yusuf, Hamam ibn Yahya ibn Dinar, Abd al-Waris ibn Said ibn Zakwan<sup>18</sup>

Penilaian ulama terhadap Muhammad ibn Juhada:

- ☞ Ahmad ibn Hanbal: *siqat*
- ☞ Abu Hatim al-Razi: *saduq*
- ☞ Al-Nasa'i: *siqat*
- ☞ Al-Ijli: *siqat*

---

<sup>17</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*juz, IV, h, 269, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, Tahzīb al-Kamāl.... juz III, h. 1544, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, Tahzīb...., XI, h 366, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... juzIX, h. 1257, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, Siyar A'lām wa.... Juz. IX, h. 358.

<sup>18</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...*juz, IV, h, 269, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, Tahzīb al-Kamāl.... juz III, h. 1544, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, Tahzīb...., XI, h 366, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, Jarh wa.... juzIX, h. 1257, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḍahabī, Siyar A'lām wa.... Juz. IX, h. 358.

☞ Ibn Hibban: *siqat*<sup>19</sup>

Dari penilaian ulama di atas dapat dikatakan sosok Muḥammad ibn Juhada dapat diterima dalam kegiatan periwayatan hadis karena tidak satupun ulama menilai negatif. Penilaian yang ditujukan dalam kategori positif.

d. Syu'bah (w. 160 H.)

Nama lengkapnya adalah Syu'bah ibn al-Hajjaj ibn al-Warad. Seorang pembesar tabi' tabiin. Ia terkenal dengan nama Abu Bistam dan bernasab al-Azdi al-Wasiti. Bertempat tinggal di Basrah dan wafat tahun 160 H.<sup>20</sup>

Periwayat yang menjadi guru Syu'bah ibn al-Hajjaj antara lain **Muḥammad ibn Juhada**, Ibrahim ibn Suwaid, Abdullah ibn Imran, dan Muhammad ibn Abd al-Jabbar. Sedangkan murid-muridnya antara lain **Muḥammad ibn Kasir**, Abu Said, Ya'qub ibn Ishaq ibn Yazid, Adam ibn Ilyas.<sup>21</sup>

Penilaian ulama terhadap kapasitas Syu'bah ibn al-Hajjaj adalah:

☞ al-Ijli: *siqat sabat*

☞ Ahmad ibn Hanbal: satu-satunya umat manusia yang paling kompeten di bidang hadis

---

<sup>19</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* juz, IV, h, 269, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...* juz III, h. 1544, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...*, XI, h 366, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* juz IX, h. 1257, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa...* Juz. IX, h. 358.

<sup>20</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* II, h. 150, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IV, h. 358, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...*, juz I, h. 126 dan IV, h. 1609, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa*, juz VII, h. 202, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz VI, h. 446.

<sup>21</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* II, h. 150, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IV, h. 358, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...*, juz I, h. 126 dan IV, h. 1609, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān al-Ḍahabī, *Siyar A'lām wa*, juz VII, h. 202, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz VI, h. 446.

☞ Muhammad ibn Sa'ad: *siqat ma'mun sabat hujat*<sup>22</sup>

Dari penilaian ulama di atas nampak bahwa kapasitas Syu'bah ibn al-Hajjaj tidak diragukan lagi, karena semua ulama memujinya dan menilai siqat. Oleh karena itu, keberadaannya dalam kegiatan periwayatan hadis dapat fiterima.  
e. Muḥammad ibn Kasir (w. 223 H.)

Ia bernasab al-Abdi dan mempunyai nama panggilan Abu Abdulah. Wafat di Basrah 223 H. dalam usia 90 tahun<sup>23</sup>

Guru-gurunya antara lain: Ibrahim ibn Nafi', Ja'far ibn Sulaiman, Sulaman ibn Mugirah, dan Mahdi ibn Maimun. Murid dari Muhammad ibn Kasir antara lain **Abu Dāwud**, al-Husain ibn Muhammad Ja'far, Muhama ibn Ma'mar ibn Rab'i, dan Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim.<sup>24</sup>

Penilaian ulama terhadap pribadi Muhammad ibn Kasir adalah:

- ☞ Ahmad ibn Hanbal: *siqat*
- ☞ Ibn Hibban: *siqat*
- ☞ Yahya ibn Ma'in: *lam yakun bisiqat*

<sup>22</sup>Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan Al-Bandari, *Mausū'at Rijāl...* II, h. 150, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IV, h. 358, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...*, juz I, h. 126 dan IV, h. 1609, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥātibī, *Siyar A'lām wa*, juz VII, h. 202, Al-Imam al-Ḥāfiz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz VI, h. 446.

<sup>23</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...*, juz III, h. 1268, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IX, h. 417, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* Juz VIII, h. 311, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥātibī, *Siyar A'lām wa...* juz X, h. 388, Al-Imam al-Ḥāfiz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz IX, h. 77, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥātibī, *al-Kasyif*, juz III, 91. lisan al-mizan, VII, h. 373.

<sup>24</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl...*, juz III, h. 1268, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb...* juz IX, h. 417, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* Juz VIII, h. 311, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥātibī, *Siyar A'lām wa...* juz X, h. 388, Al-Imam al-Ḥāfiz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī al-Bisrī, Kitāb al-Ṣiqāt, juz IX, h. 77, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥātibī, *al-Kasyif*, juz III, 91.

☞ Abu Hatim al-Razi: *siqat*<sup>25</sup>

Dari penilaian tersebut tampak ada pertentangan antara kritikus hadis. Ada yang menilai positif dan ada yang menilai negatif. Namun, jika diselesaikan dengan kaidah *jarh wa al-ta'dil*, maka kapasitas Muhammad ibn Kasir dapat diterima dalam periwayatan karena penyebutan kritik negatif oleh Yahya ibn Ma'in tidak disertai alasan yang jelas.

f. Abu Dāwud (202-275 H.)

Nama lengkapnya Sulaiman ibn al-Asy'asy ibn Saddad ibn Amr ibn Amir.<sup>26</sup>

Gurunya adalah Ibrahim ibn Basyar, **Muhammad ibn Kasir**, Muhammad ibn Isma'islam, dan Ibrahim ibn Hasan al-Missisi. Sedangkan muridnya adalah al-Tirmizi, al-Nasa'i, dan Ahmad ibn Dawud ibn Sulaiman.

Pernyataan kritikus terhadap pribadi Abu Dawud:

- ☞ Abu Bakar al-Khallal: Abu Dawud adalah imam yang termasyhur pada zamannya, satu-satunya ilmuwan handal di zamannya serta pribadi yang wira'i dan disegani.
- ☞ Ahmad ibn Muhammad ibn yasin al-Harawi: Abu Dawud adalah seorang ahli penghafal hadis Nabi Muhammad saw. berikut sanadnya, ia wira'i dan haus akan ilmu pengetahuan tentang hadis.
- ☞ Al-Hakim Abu Abdullah: Abu Dawud mampu menghafal hadis sejumlah seratus ribu.

---

<sup>25</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*...., juz III, h. 1268, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar Al-Asqalānī, *Tahzīb*... juz IX, h. 417, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Rāzī, *Jarh wa...* Juz VIII, h. 311, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *Siyar A'lām wa...* juz X, h. 388, Al-Imam al-Ḥāfīz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamīmī al-Bisrī, *Kitāb al-Siqāt*, juz IX, h. 77, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Ḥabībī, *al-Kasyif*, juz III, 91. lisan al-mizan, VII, h. 373.

<sup>26</sup>Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl* ....juz VIII, h. 5.

☞ Musa ibn Harun al-Hafiz: Abu Dawud dilahirkan di dunia untuk di bidang hadis dan di akhirat untuk menempati surga.<sup>27</sup>

Dari penilaian ulama di atas, ternyata sosok Abu Dawud dalam kegiatan periwayatan hadis dapat diterima karena tidak ada seorangpun yang menilai jelek pribadinya.

## 2. Persambungan Sanad

Untuk melihat adanya persambungan sanad dapat dilihat dari segi kualitas periwayat dalam *sanad*, yakni dengan melihat ke-*siqah*-annya (adil dan *dābit*-nya) tanpa adanya *tadlis* dan sah menurut *tahammul wa al-ada'* serta hubungan dengan periwayat yang terdekat.<sup>28</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, antara Rasulullah saw. dengan Abdullah ibn Abbas dapat dinyatakan bersambung karena kedudukan Abdullah ibn Abbas sebagai sahabat nabi dan oleh sebab itu kemungkinan besar di antara keduanya pernah melakukan kegiatan periwayatan hadis. Demikian juga halnya antara Abdullah ibn Abbas dengan Abu Salih. Walaupun keberadaan Abu Salih tidak banyak diketahui, namun berdasarkan pernyataan Abu Salih bahwa ia mempunyai guru Abdullah ibn Abbas dan mempunyai murid Muhammad ibn Juhadah. Hal tersebut juga diperkuat dengan kapasitas pribadi Abu Salih yang dinilai *siqat* walaupun dalam masa taunya terdapat adanya kelupaan dan telah diantisipasi dengan menulis hadis-hadisnya.

Hal serupa juga berlaku pada periwayat sesudahnya, Syu'bah ibn Hajjaj dan Muhammad ibn Kasir. Antara Syu'bah ibn Hajjaj dengan gurunya Muhammad ibn Juhadah nampak adanya ketersambungan. Dilihat dari tahun wafat antara keduanya tidak lebih 30 tahun dan adanya pengakuan di antara keduanya sebagai guru dan murid serta *sighat tahammul* memakai *haddasana*,

---

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

<sup>28</sup> Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah...* h. 185-216.

yang menempati peringkat tertinggi dalam hal periwayatan. Antara Muhammad ibn Kasir dengan Syu'bah ibn Hajjaj juga bersambung. Keduanya sama-sama bermukim di Basrah dan walaupun tahun wafatnya Muhammad ibn Kasir dibanding Syu'bah ibn Hajjaj lebih dari 60 tahun, namun ada informasi bahwa umur dari Muhammad ibn Kasir lebih dari 90 tahun. Di samping itu, sigat tahammulnya dalam tingkat yang tinggi.

Antara Muhammad ibn Kasir dengan Abu Dāwud terdapat persambungan karena masih memungkinkan pertemuan di antara keduanya. Hal tersebut juga diperkuat dengan *sigat tahammul wa al-ada'* dalam peringkat tertinggi.

Dari beberapa indikasi di atas, dapat disimpulkan bahwa sanad hadis yang diriwayatkan Abdullah ibn Abbas dari Abu Dāwud bersambung.

Penelitian ini tidak dilanjutkan kepada penelitian ada tidaknya *syuzūz* dan *illat*. Penelitian terhadap kedua kecatatan tersebut dengan sendirinya tidak ada sebagai akibat seluruh periwayat dinilai adil dan *dābit*. Oleh karena itu, sudah dapat dijelaskan bahwa sanad tersebut terhindar dari *syuzūz* dan *illat*.

### 3. Hasil Penelitian *Sanad*

Hadis tentang ziarah kubur bagi perempuan yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud yang sedang diteliti adalah sahih. Karena seluruh periwayatnya tidak ada masalah. Seluruh periwayatnya bersambung, semuanya adil dan *dābit* dan tidak ada *syuzūz* dan *'illat*.

#### D. Kritik terhadap Matan

Kualitas sanad belum tentu sejalan dengan kualitas *matan*, oleh sebab itu penelitian terhadap *matan* juga diperlukan. Karena kriteria dan panduan antara keduanya berbeda. Kritik (*naqd*) *matan* dipandu tiga langkah metodologis: (1) meneliti *matan* dengan melihat kualitas sanadnya, (2) meneliti susunan lafal *matan* yang semakna, dan (3) meneliti kandungan *matan*.<sup>29</sup>

<sup>29</sup>Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metodologi...*,h. 121-122.

Di samping itu, di kalangan ulama ada yang merumuskan kaidah kesahihan suatu *matan*. Suatu *matan* hadis dikatakan *maqbul* jika memenuhi kriteria:

- (1) tidak bertentangan dengan akal yang sehat,
- (2) tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis *mutawātir* dan *ijma'*,
- (3) tidak bertentangan dengan amalan kebiasaan ulama salaf,
- (4) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti dan
- (5) tidak bertentangan dengan hadis *āḥād* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.<sup>30</sup>

Langkah pertama penelitian *matan* adalah meneliti *matan* berdasarkan *matannya*. Sanad hadis yang sedang diteliti adalah bernilai sahih karena seluruh periwayat hadis memenuhi kriteria kesahihan suatu hadis dari segi sanad. Kriteria tersebut antara lain ketersambungan sanad, zabit, adil, tidak ada *syauzuz* dan *illat*.

Langkah kedua adalah meneliti susunan lafal *matan* hadis. Terhadap susunan lafal dari berbagai hadis dapat dikatakan bahwa hadis tersebut tidak ditemukan adanya perbedaan. Lafal hadis tersebut adalah *زَائِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمَسْحُودِ* عَلَيْهِ الْمَسَاجِدُ وَالسُّرُجُ. Susunan tersebut ditemukan dalam berbagai riwayat hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud, al-Nasa'i, al-Tirmizi dan Ahmad ibn Hanbal.

Langkah ketiga penelitian *matan* adalah meneliti kandungan *matan* hadis. Kandungan *matan* hadis yang sedang diteliti tidak bertentangan dengan al-Qur'an<sup>31</sup> dan hadis-hadis lain.<sup>32</sup> Pemahaman hadis di atas seharusnya dilihat

<sup>30</sup>Lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut...*, h. 126.

<sup>31</sup>Ayat al-Qur'an tidak menunjuk hal yang spesifik terhadap hal ini.

dalam perspektif dan kacamata masyarakat Arab pada waktu itu. Tradisi yang berkembang mengisyaratkan tentang kebiasaan para perempuan dalam berziarah kubur, pembangunan makam yang mewah dan menghiasinya.

Dalam masalah perempuan pergi zaiarah kubur Maliki, sebagian ulama Hanafi memberikan keringanan.<sup>33</sup> Sedangkan di antara ulama ada yang mnghukumi makruh bagi perempuan yang kurang tabah dan emosional. Adanya laknat tersebut oleh al-Qurtubi dialamatkan kepada para perempuan yang sering pergi ke makam dengan menghiraukan kewajibannya terhadap masalah rumah tangga, tugas-tugas keseharian dan sebagainya.<sup>34</sup>

Berdasarkan atas tiga tata cara kritik *matan* di atas, maka *matan* hadis yang diteliti tidak didapatkan adanya pertentangan dan kandungan matannya tidak ditemukan ciri yang dapat melemahkan. Dengan demikian, *matan* hadis tersebut bernilai *maqbul*. Demikian juga hadis tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis-hadis lain yang lebih kuat dan berbagai kriteria yang telah diungkap di atas.

### III. Analisis Kontekstual Hadis

Menanggapi hadis di atas, Syaikh Al-Albani berpendapat bahwa perempuan tidak boleh untuk sering-sering berziarah kubur karena itu akan membawa kepada hal-hal yang melanggar syariat, seperti berteriak-teriak, *tabaruj*, menjadikan kubur sebagai tempat pertemuan, dan menyia-nyiakan waktu dengan ucapan-ucapan yang sia-sia sebagaimana tampak pada hari ini di sebagian negeri kaum Muslimin.

---

<sup>32</sup>Hadis-hadis senada banyak dijumpai misalnya tentang larangan berziarah kubur bagi umat Islam dan kemudian Nabi Muhammad saw. menyuruh. Menurut ulama perintah yang datang setelah larangan hukumnya adalah mubah (boleh).

<sup>33</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 478-479.

<sup>34</sup>*Ibid.*, h. 479.



Rasulullah Shallallahu saw. (dalam riwayat lain : Allah) melaknat perempuan-perempuan yang sering berziarah ke kubur. (Hadis ini diriwayatkan dari beberapa shahabat seperti Abu Hurairah, Hasan bin Tsabit, dan ‘Abdullah bin Abbas radliyallahu 'anhum. Diriwayatkan oleh Tirmidzi, Ibnu Majah, dan lain-lain)

Imam Tirmidzi *rahimahullah* berkata: “Hadis ini hasan sahih.” Sebagian ulama berpendapat bahwa ini sebelum dibolehkannya berziarah oleh Nabi saw. Ketika ziarah kubur telah diperbolehkan maka masuk dalam kebolehan itu pria dan perempuan. Sebagian mereka (ulama) berkata bahwa beliau saw. memakruhkan perempuan untuk berziarah karena kurangnya kesabaran mereka dan sukanya mereka berkeluh kesah.

Setelah Syaikh Al Albani membahas tentang lafadh زائرات dan زوارات berkata : [ Dari takhrij hadis jelas bahwa yang lebih kuat adalah lafadh زوارات (yakni perempuan yang sering ziarah).

Jika masalahnya demikian, lafadh ini (perempuan yang sering ziarah) menunjukkan bahwa yang dilaknat hanyalah perempuan yang banyak ziarah sedangkan perempuan yang tidak sering ziarah tidak terkena laknat. Maka tidak boleh hadis yang khusus ini membantah hadis-hadis umum yang menunjukkan disunnahkannya ziarah kubur bagi perempuan. Masing-masing dari hadis-hadis tersebut diamalkan pada tempatnya. Upaya kompromi dilakukan daripada cara *naskh* (penghapusan salah satunya), dengan cara seperti ini segolongan ulama berpendapat.

Imam Qurthubi berkata : “Laknat yang tersebut dalam hadis adalah bagi perempuan yang sering berziarah karena bentuk katanya demikian. Mungkin sebab yang membawa ke sana adalah perempuan itu akan menyia-nyiakan hak suami dan bertabaruj serta timbulnya suara jeritan dan sejenisnya. Ada yang

berkata : ‘Jika telah aman semua itu, tidak ada halangan untuk mengizinkan mereka karena mengingat mati dibutuhkan oleh pria dan perempuan’.”

Dalam Imam As Syaukani<sup>35</sup> berkata : “Dan ini adalah ucapan yang pantas untuk dijadikan pegangan di dalam mengkompromikan hadis-hadis yang bertentangan dalam bab ini secara lahir.” Mushthafa Al Adawi berpendapat bahwa: jika diketahui dari keadaan para perempuan kalau mereka pergi ke kubur akan berteriak-teriak, meratap-ratap, dan melakukan bid’ah dan keharaman maka haram ketika itu bagi mereka untuk berziarah ke kubur. Menolak bahaya lebih didahulukan daripada mendapatkan kebaikan.

Jika diketahui dari keadaan mereka yang demikian itu bahwa kalau mereka pergi ziarah ke sebagian orang yang dianggap shalih dan wali Allah mereka akan melakukan permohonan untuk dihilangkan bahaya, menunaikan keperluan, dan menghilangkan kesusahan serta yang sejenisnya maka ini adalah syirik. Dan ketika itu diharamkan bagi para perempuan untuk berziarah.

Jika para perempuan pergi dengan tabaruj dan menggunakan parfum maka juga haram bagi mereka untuk keluar ziarah. Dan jika para perempuan mengkhususkan untuk berziarah ke kubur pada hari itu sebagaimana yang terjadi dengan mengkhususkan hari Jum’at dan hari-hari besar atau sejenisnya maka ini termasuk bid’ah yang Allah tidak menurunkan keterangan atasnya. Semoga Allah memberikan bimbingan untuk kita dalam mengikuti Qur’an dan Sunnah Nabi saw.<sup>36</sup>

Dari keterangan-keterangan di atas jelas bagi kita bahwa dibolehkan bagi para perempuan untuk ziarah kubur dengan adab-adab sebagai berikut : tidak sering-sering, tanpa bertabaruj, tidak mengeluarkan kata-kata yang salah, seperti meratap, menjerit-jerit, terlebih lagi melakukan kesyirikan seperti meminta

---

<sup>35</sup> *Nailul Authar* 4/95

<sup>36</sup> *Jami’ Ahkamin Nisa’* 1/581

kepada si mayit, beristighatsah kepadanya, dan lain-lain. menunaikan adab seperti adab perempuan Muslimah keluar rumah, mengambil pelajaran dan untuk mengingat akhirat. Dan dibolehkan bagi perempuan berziarah ke kuburan keluarganya yang kafir hanya untuk mengambil pelajaran dengan dalil :

Selain itu diberlakukan juga aturan tidak melakukan bid'ah-bid'ah seperti : bBerziarah dengan dikhususkan hari-harinya, tegak di depan kubur dan meletakkan tangan seperti orang shalat kemudian duduk, tayammum untuk berziarah, membaca al-Fatihah untuk si mayit, membaca surat Yasin untuk si mayit, bertahlil ketika melewati kubur, kirim salam kepada Nabi saw. melalui orang yang berziarah ke kubur beliau, menghadiahkan pahala kepada si mayi, Menghadiahkan pahala kepada Nabi saw., dan lain-lain, yang jelas kalau tidak dicontohkan Nabi saw. dalam ibadah jangan dilakukan dan jika menziarahi kuburan orang kafir jangan mengucapkan salam tapi memberikan kabar dengan neraka kepadanya. Dengan dalil sabda Nabi saw. Serta tidak berjalan di antara kuburan Muslim dengan memakai sandal .<sup>37</sup>

#### IV. Kesimpulan

Dari penelitian hadis di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Hadis tentang ziarah kubur bagi perempuan yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud dari Abdullah ibn Abbas melalui Abu Dāwud dinyatakan *sahih* dari segi *sanad*-nya. Seluruh periwayat yang meriwayatkan hadis semuanya dapat dipertanggungjawabkan dalam kegiatan periwayatan hadis. Tidak ada syuzuz dan 'illat serta semuanya bersambung.
2. Dari segi *matan* hadis, hadis tentang ziarah kubur bagi perempuan dinyatakan *sahih*. Berdasarkan telaah dan *fram-work* yang digunakan ulama' melalui tiga langkah strategis: meneliti *matan* berdasar *sanad*, lafal *sanad* an kandungannya. Dengan demikian, hadis tersebut dapat

---

<sup>37</sup>Ahkam al-Janaiz, 252.

dijadikan hujjah. Namun, keberadaannya dalam konteks sekarang masih memerlukan upaya pemahaman yang kontekstual agar dinamis dengan melihat realitas yang berkembang di dalam masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan al-Karim

Al-Asqalānī, Syihāb al-Dīn Abu al-Fadl Aḥmad ibn Ḥajar . *Tahzīb al-Tahzīb*, Jilid I, III, V, VII, IX. Cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1985.

-----*al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*, juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Awidah, Kamil Muhammad *Ibn Mājah*. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

Al-Bāqī, Muḥammad Fu’ad Abd. *al-Mu’jam al-Mufāhras li Alfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawī* juz II, Leiden: E.J. Brill, 1937.

Dawud, Abu *Sunan Abu Dawud* Ditahqiq oleh Muhammad Jamil, juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Al-Bandari, Abd. Gaffar Sulaiman dan Sayyid Hassan. *Mawsū’at Rijāl al-Kutub al-Tis’ah*. Juz II, III, IV. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Al-Bisrī, al-Imam al-Ḥāfiz Abi al-Ḥātim Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad al-Tamimī. *Kitāb al-Ṣiqāt*, juz III. Cet. I. India: Maṭbat Majelis Dāirah al-Ma’ārif, 1982..

*CD Mawsu’at al-Hadis al-Syarif*.

Ibn Aṣīr, Izz al-Dīn ibn Asir Abi al-Hasan Ali ibn Muḥammad al-Jazarī. *Usud al-Gābah*, juz V. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, juz III dan IV. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ibn Mājah, *Sahih Ibn Mājah*, juz II. Semarang: Thoha Putera, t.th.

Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995

-----*Metode Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992,

-----*Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

- Al-Khatib, Muḥammad ‘Ajaj. *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- al-Sunnah Qabl al- Tadwin*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Mizzi, Jamāl al-Dīn Abu al-Hajjaj Yusuf . *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl.*, Jilid I, III. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Rāzī, Abu Muḥammad ibn Abu Ḥātim Muḥammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali. *Jarh wa al-Ta’dil*, juz II, VI, VII. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imiyyah, t.th.,
- Al-Rahumurzi, al-Imam Abi Amr ibn Usman ibn Abdurrahman. *Ulum al-Hadis li Ibn al-Salah*. Madinah: Maktabah al-Ilmiyyat bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Sahawi, Ibrahim Dasuki. *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* . t.tp: al-Tab’ah al-Fanniyah, t.th.
- Siba’i, Muṣṭafa. *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tasyrī’ al-Islāmi*. Beirut: al-Maktabah al-Islāmiy, 1978.
- Suhbat, Muḥammad Muḥammad Abu. *Fī Rihāb al-Kutub al-Tis’ah*. Kairo: Majma’ al-Buhus al-Islamiyah, 1969.
- Al-Tirmizi, Abi Isa Muhammads ibn Isa ibn Surah, *al-Jami’ al-Sahih wa huwa Sunan Tirmizi*. Juz II. ditahqiq oleh Muhammad Syakir. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Al-Žahabī, Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān. *Mizān al-I’tidāl*. Jilid II. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th
- Siyar A’lām wa al-Nubalā’*, juz III, V, VII, IX. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1990.

Book Review:

## PARADIGMA BARU DALAM PEMAHAMAN HADIS

M. Alfatih Suryadilaga

Judul Buku	:	Ilmu Ma'anil Hadis Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi
Penulis	:	Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
Penerbit	:	Idea Press, November 2008
Jumlah halaman	:	189

Hadis Nabi saw. merupakan sesuatu yang penting bagi ummat Islam. Hadis tidak saja dipedomani dan dijadikan hukum semata, melainkan sering dijadikan sebagai model dari kehidupan yang paling baik (*uswah hasanah*).<sup>1</sup> Sosok teladan yang baik inilah yang didambakan seorang yang ingin menjadi baik. Kenyataan tersebut menjadikan hadis Nabi saw. penting untuk senantiasa dikaji, dipahami, dipedomani dan diamalkan dalam relung hati sanubari setiap muslim. Hal ini diperkuat dengan statemen dalam al-Qur'an bahwa ketaatan kepada Rasulullah saw. sama halnya dengan ketaatan kepada Allah swt.<sup>2</sup>

Kajian atas hadis dalam konteks kekinian lebih banyak berpijak pada pemahaman dan bukan pada aspek legalitas yang bertumpu pada otentisitas hadis.<sup>3</sup> Upaya memperoleh otentisitas hadis sangat mudah dengan hadirnya CD program hadis seperti *Mawsuat al-Hadis al-Syarif*, *Maktabah al-Syamilah*, *Maktabah Alfiyah Li al-Sunnah al-Nabawiyah* dan sebagainya.<sup>4</sup> Namun, upaya pemahaman perlu adanya eksplorasi yang jauh dalam mengungkap samudera pemahaman hadis. Tentunya, banyaknya ragam pemahaman dan

---

<sup>1</sup>Q.S. al-Ahzab (33): 21.

<sup>2</sup>Q.S. al-Nisa' (4): 64, 59.

<sup>3</sup>Problem tersebut sudah banyak dilakukan oleh ulama terdahulu, dan kini sudah terhimpun di dalam beberapa kitab yang di dapat secara mudah diakses. Demikian juga perdebatan di seputar otentisitas hadis telah banyak menyita ahli hadis baik klasik maupun kontemporer.

<sup>4</sup>Selain melalui CD, dapat jga diakss melalui dunia maya (*cyber media*) seperti [hadit.al-islam.com](http://hadit.al-islam.com) atau [islam4u](http://islam4u) dan lain-lain.

pola interaksi umat Islam tidak dapat dihindari. Hal ini memang sudah merupakan *sunnatullah* yang dapat dibedakan sesuai latar historis dan keahlian para ulama yang memahami hadis nabi saw. selain itu, pola mendudukan Hadis Nabi saw. dalam kaitan posisi Nabi sebagai rasul, nabi atau pemimpin negara atau pemimpin rumah tangga atau lainnya patut dijadikan acuan pula dalam memaknai ragamnya pemahaman hadis Nabi saw.<sup>5</sup>

Di era kontemporer, perlu adanya upaya pemahaman hadis yang komprehensif untuk mendapatkan hasil yang dapat dipergunakan dalam konteks kekinian. Adopsi berbagai macam keilmuan diperlukan dalam rangka pemenuhan pencakupan pemahaman secara maksimal. Ilmu hadis (*ulum al-hadis*) merupakan suatu yang pokok dan wajib dilakukan untuk upaya pemahaman hadis ini. Dalam khazanah ilmu hadis, pola pemaknaan hadis dikenal dengan istilah *ma'anil hadis*, *fahm al-hadis*, *fiqh al-hadis* dan *syarah* hadis atau hermeneutika hadis. Kendati terdapat banyak istilah yang dapat memayungi dari pola pemahaman hadis, namun tujuan yang dilakukan sama yakni adanya bentuk pemahaman baru yang sifatnya segar dan dapat diterapkan umat Islam sesuai waktu dan tempatnya.

Buku karya H. Abdul Mustaqim ini memberikan deskripsi yang luas tentang cara yang lazim dilakukan dalam melakukan pemahaman hadis dengan pendekatan yang luas. Upaya penelusuran pemahaman secara teks dan konteks dilakukan dengan baik dengan cara menghargai berbagai epistemologi ilmu hadis dan keilmuan modern dengan melibatkan teori sosial, historis, antropologi, sosiologi dan gender. Sebelum contoh-contoh praktis dalam melakukan pemahaman hadis nabi saw., penulis terlebih dahulu mendeskripsikan konseptualisasi tentang ilmu *ma'anil hadis* yang dijadikan ujung tombak dalam menjadikan pemahaman hadis menjadi baik dan terarah.<sup>6</sup> Hakikat *ma'anil hadis*, sejarah perkembangan, objek kajian dan ilmu yang dapat dijadikan pendukung dalam memahami hadis diungkap dengan baik dan disertai contoh-contoh.<sup>7</sup> Apa yang dilakukan oleh penulis

---

<sup>5</sup>Lihat kata pengantar Nizar Ali dalam A. Mustaqim, Ilmu Ma'anil Hadis Paradigma Interkoneksi, Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi (Yogyakarta: Idea Press, 2008), vii-viii.

<sup>6</sup> A. Mustaqim, Ilmu Ma'anil Hadis..., 1-21.

<sup>7</sup>A. Mustaqim, Ilmu Ma'anil Hadis....,



ini merupakan suatu yang patut dihargai karena telah menjadikan konseptualisasi keilmuan dalam upaya pemahaman hadis dalam bingkai filsafat ilmu. Upaya inilah yang belum banyak ditemukan di dalam kitab-kitab yang terdahulu yang membahas tentang tema dimaksud.

Suatu hal yang sangat penting dalam upaya pemahaman hadis adalah teori *asbab al-wurud hadis* dan *mukhtalif al-hadis*.<sup>8</sup> Kedua teori dibahas dalam bab selanjutnya dengan baik dan dalam bingkai yang sama dengan pembahasan bab pertama, tinjauan umum tentang *ilmu ma'anil hadis*. Namun, patut disayangkan, penulis tidak banyak menginformasikan pola dasar lain yang sangat penting di dalam pemahaman hadis, seperti *ilmu garib al-hadis*<sup>9</sup> atau *ilmu tawarikh al-mutun*.<sup>10</sup> Apa yang dikaji ulama terdahulu sebelum adanya *ma'anil hadis* memang patut diakui dan dijadikan pedoman dalam membuat peta hadis Nabi saw. Gambaran redaksi hadis Nabi saw. yang dianggap banyak yang *garib* adalah dalam bidang atau tema apa saja? Tentu tidak dalam bidang atau tema yang sangat *sarih* seperti dalam masalah ibadah. Hal inilah perlu studi lanjut pemetaan melalui kitab-kitab *garib al-hadis*. Masih dalam kerangka pengembangan *ilmu tawarikh al-mutun* ditemukan adanya upaya membuat atlas hadis yang berisikan tentang tempat-tempat historis hadis diturunkan. Ilmu ini memang sangat penting untuk dijadikan pedoman dalam pemahaman hadis Nabi, khususnya untuk mendeteksi keberlakuan hadis apakah secara umum atau terbatas, hadis-hadis tentang peristiwa hukum dan lainnya.

Memang, gagasan pemahaman hadis dalam sejarahnya tidak muncul sekarang saja. Sejak masa Nabi saw., dan masa sesudahnya, masa sahabat banyak ditemukan informasi pola pemahaman hadis.<sup>11</sup> Di dalam pola pemahaman masa awal Islam tidak banyak bermunculan persolan yang *significant* karena adanya pemimpin yang dijadikan panutan.

---

<sup>8</sup>A. Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, 25-54, 82-104.

<sup>9</sup>Disebut dalam memberikan pengantar sejarah awal munculnya *ma'anil hadis*. Lihat A. Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, 7.

<sup>10</sup>A. Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, 11-17.

<sup>11</sup>A. Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, 5-11.

Waktu itu, *khittah al-tasyri'* dipegang Rasulullah saw. dan empat sahabat besar yang ditaati dengan baik oleh ummat Islam.

Problem sekarang tentu akan berbeda dengan masa dahulu. Adanya pergeseran dan perubahan yang cukup mendasar dalam pola pemerintahan dan keperluan ummat manusia dalam mengaplikasikan ajaran agama menjadikan pola pemahaman hadis perlu dibakukan pola standarnya. Hal ini untuk mengurangi pemahaman yang kurang bumi alias melangit untuk kemaslahatan ummat manusia secara keseluruhan. Seperti isu-isu aktual tentang lingkungan hidup, *global warming*, aborsi dan sebagainya yang dapat dilihat dalam hadis Nabi saw. yang dapat dijadikan pedoman dalam rangka menanggulangi negatinya.

Di antara hadis Nabi saw. jika dilihat secara mendalam ada yang satu dengan yang lainnya bertentangan seperti hadis tentang siksa mayat karena ditangisi oleh keluarganya. Versi riwayat Umar menyatakan bahwa Mayat akan disiksa karena ditangisi keluarganya dan dalam versi lain Riwayat Aisyah r.a. menyatakan Allah swt. Akan menambah siksa mayat orang kafir karena ia ditangisi. Hadis senada dengan dua hadis tersebut banyak ditemukan. Penulis buku memberikan penjelasan berbagai sisi problema hadis yang nampak bertentangan tersebut dalam sub bahasan *mukhtalif al-hadis* dan cara penyelesaiannya yang lazim digunakan oleh ahli hadis.<sup>12</sup> Problem yang mendasari adanya perbedaan perlu diungkap secara mendalam dan diselesaikan dengan baik. Jika problem berasal dari sisi otentisitas hadis, maka penelitian matan menjadi suatu yang penting dan menjadikan salah satu hadis dapat digunakan dan yang lain tidak dapat digunakan dengan alasan kelemahan di sisi sanadnya. Namun, jika problem itu dalam ranah pemahaman, maka perlu melihat konteks masing-masing redaksi melalui *asbab al-wurud* atau *tawarikh al-mutun*. Dari sini pola yang digunakan adalah pola *nasikh wa mansukh*, yang akhir menghapus yang terdahulu. Atau dapat pula didudukan sesuai konteks pemahamannya yang berimplikasi semua hadis tetap dapat dijadikan pedoman.

Pemahaman hadis yang cenderung mendeskreditkan perempuan juga dibahas di buku ini. Paling tidak ada tiga tema hadis yang dikaji yaitu tentang aqiqah, larangan minta

---

<sup>12</sup>A. Mustaqim, Ilmu Ma'anil Hadis..., 88-101.

isteri cerai dan larangan perempuan pergi dengan tanpa mahram.<sup>13</sup> Hadis-hadis yang secara redaksi dianggap misoginis dilakukan pemahaman dengan baik dalam bingkai kesetaraan di mana sesuai dengan misi Rasulullah saw. menyempurnakan akhlak mulia. Seperti masalah aqiqah yang harus dipahami sesuai dengan semangat zamannya, di mana masa itu perempuan menjadi suatu yang dinistakan. Sudah menjadi kebiasaan adanya perilaku penguburan anak perempuan secara hidup-hidup. Islam melalui Muhammad saw. memberikan semangat bahwa status anak adalah sama wajib diberi penghargaan termasuk di dalamnya adalah masalah pemberian nama yang baik dan penyembelihan aqiqah walaupun kadarnya masih disesuaikan dengan budaya yang berkembang pada waktu itu 2:1. Masih dalam konteks yang sama pemahaman atas hadis-hadis lain perlu dipahami dalam konteks sosiologis, historis dan antropologis sebagaimana terungkap dalam bab ketiga.

Gagasan yang dikemukakan oleh penulis dalam buku ini merupakan suatu yang baru dan belum dijumpai di dalam khazanah ilmu hadis klasik dan kontemporer. Oleh karena itu, keberadaannya masih perlu dikembangkan ke arah yang lebih sempurna dengan memberikan kronologis *step by step* proses pemahaman hadis yang hendak dilakukan seseorang jika ingin memahaminya dengan integratif. Demikian pula perlu diberikan rambu-rambu yang dapat dijadikan aturan agar pola pemahaman tidak menjadi sebuah yang menyimpang atau jauh dari fungsi dan misi kerasulan Muhammad saw. Selain itu perlu dilengkapi contoh-contoh yang lebih banyak seperti hadis-hadis tentang sains dan ilmu pengetahuan.

Untuk menjadikan operasional penelitian yang menarik tentunya bisa dilengkapi sejak dari proses awal, seperti penentuan masalah pemahaman hadis yang dipilih. Teknis pengambilan data hadis yang cocok sesuai tema. Pola pemahaman secara kebahasaan yang lazim dipakai untuk memahami teks hadis dan berikut buku yang dijadikan acuan. Konteks historis pemahaman teks hadis di dalam pola pemahaman diletakkan pada bagian apa. Di akhir tentu perlu bagaimana cara mendialokkannya dengan baik dan membuat kesimpulan baru yang sifatnya tidak *repetitiv*.

---

<sup>13</sup>A. Mustaqim, Ilmu Ma'anil Hadis..., 105-173.

Semangat yang hendak dicapai adalah pemahaman hadis melalui *maqasid al-syari'ah*. Tujuan diturunkan hadis tidak lain adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Sangat tidak arif, manakala kemaslahatan digeneralisir dan dibakukan tanpa melihat situasi, kondisi dan tempat masyarakat. Agar tidak terlalu menekankan ke arah masalah yang terlihat bisa jauh dari teks, maka pola-pola pemaknaan yang digagas dalam ilmu hadis yang dicoba diungkap dengan baik dalam buku ini patut dilakukan juga dalam rangka pemahaman hadis. Perpaduan antara pola teks dan konteks sangat diperlukan untuk menjembatani kubu masyarakat yang menyukai teks dan masyarakat lain yang lebih suka masalah (sesuatu di balik teks). Apa yang digagas oleh penulis dengan melibatkan teori sosial dalam ilmu-ilmu kemanusiaan patut didukung untuk mewujudkan interaksi positif tersebut. Semoga karya ini bermanfaat, mengantarkan ke arah pemahaman hadis yang komprehensif dan selamat membaca.