

# Al-Qur'an dan Hadis

MENIMBANG PEMIKIRAN IMAM KHOMEINI  
TENTANG AYAT-AYAT WILĀYAT AL-FAQĪH

*Khairul Imam*

WACANA TAFSIR AL-QURĀN DI INDONESIA  
(Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir al-Qurān  
di Indonesia Tahun 2000-2008)

*M. Nurdin Zuhdi*

KAJIAN ATAS KITAB TAHZIB AL-AHKAM KARYA AL-TŪSĪ

*Muammar Zain Kadafi*

MIFTAH KUNUZ AL-SUNNAH KARYA AJ. WENSİK

*Najmiyah*

ISBĀL DALAM PERSPEKTIF GERAKAN JAMĀAH TABLIG

*Ahmad Mujtabah*

*Book Review:*

PENTINGNYA PERUBAHAN DAN PERGESERAN  
EPISTEMOLOGI DALAM TAFSIR

*Muhammad Nur*

# PEWAHYUAN AL-QUR'AN\*

Oleh: Waryono \*\*

## Abstrak

Al-Qur'an is a holy scripture that epistemologically believed to originate from God. In its revealed process over twenty three years, al-Qur'an becomes earthly scripture due to its ability to engage in dialogue with human history. It is therefore not surprising to see the Qur'an depicts an empirical reality of its time. Many responses had arisen from the Arab society, even after the death of the Prophet himself, over the question whether the Qur'an should be accepted as God revelation. One of the responses was denial. God cannot communicate with human beings because the latter have a different nature and nurture from God. And hence it is not easy for someone to claim to have a revelation from God. A standard category should be applied on the term revelation, especially within controversy over the end of prophethood and thus no more revelation available.

**Kata Kunci:** Wahyu, al-Qur'an, Kitab langit dan Kitab Bumi.

## I. Pendahuluan

Sudah menjadi keyakinan yang aksiomatik bagi umat Islam bahwa al-Qur'an adalah kitab atau wahyu yang berasal dari Allah swt. Al-Qur'an sendiri yang berarti 'bacaan' atau 'sesuatu yang dibaca secara berulang-ulang' (lihat QS. al-Qiyamah [75]: 16-18), merupakan salah satu dari sekian nama dari kitab suci umat Islam tersebut.

Berdasarkan penelusurannya terhadap al-Qur'an, Ali as-Shabuni memberikan definisi terhadap al-Qur'an dengan ungkapannya bahwa:

'Kalam Allah yang tiada tandingannya (mu'jiz), yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. penutup para nabi dan rasul, dengan perantara malaikat Jibril as. yang kemudian ditulis pada mushaf dan disampaikan kepada kita secara mutawatir, yang membaca dan mempelajarinya merupakan ibadah, yang dimulai dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat an-Nas'

Definisi tersebut merupakan 'tafsir' atas beberapa ayat. Al-Qur'an sebagai *kalamullah* yang diwahyukan sebagaimana disebutkan dalam QS. asy-Syura [42]: 7:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْاٰجْمَعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي  
الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴿١٧٨﴾

7. Demikianlah Kami wahyukan kepadamu al-Quran dalam bahasa Arab, supaya kamu memberi peringatan kepada ummul Qura (penduduk Mekah) dan penduduk (negeri-negeri) sekelilingnya serta memberi peringatan (pula) tentang hari berkumpul (kiamat) yang tidak ada keraguan padanya. segolongan masuk surga, dan segolongan masuk jahannam.

Al-Qur'an, sebagai sesuatu yang tidak tertandingi (mu'jiz) merupakan pemahaman terhadap QS. al-Isra' [17]: 88:

قُلْ لِّئِنْ اٰجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ  
لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا ﴿٨٨﴾

88. Katakanlah: "Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa al-Quran ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan Dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain".

-----  
-----

\* Disiapkan untuk bahan diskusi dalam acara SITI UKDW, Selasa, 28 Juli 2008

\*\* Patner belajar mahasiswa/i dalam mata kuliah Tafsir dan Ulumul Qur'an.  
[waryono2@yahoo.co.id](mailto:waryono2@yahoo.co.id)

Al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah ke dalam hati Nabi Muhammad saw. melalui Malaikat Jibril, ditemukan dalam QS. asy-Syu'ara [26]: 192-194:

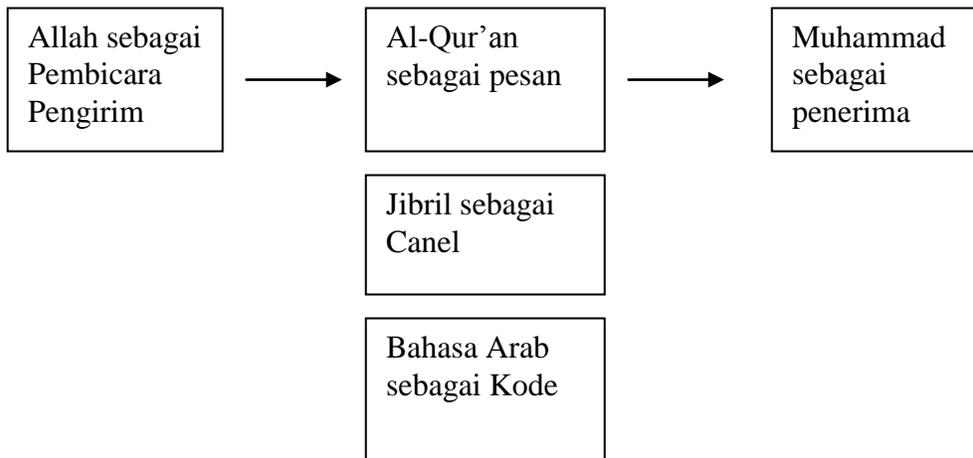
وَإِنَّهُ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِيْنُ ﴿١٩٣﴾ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنذِرِيْنَ ﴿١٩٤﴾

192. Dan sesungguhnya al-Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam,

193. Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril),

194. Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan,

Dari ayat ini pula Nasr Hamid Abu Zaid menggambarkan tindak komunikasi wahyu dalam diagram berikut: [Konteks]



Mempelajari dan membaca al-Qur'an termasuk ibadah merupakan pemahaman terhadap QS. Muhammad [47]: 24:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾

24. Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Quran ataukah hati mereka terkunci?

Jaminan balasan dari Allah bagi orang-orang yang membaca dan mempelajari al-Qur'an merupakan pemahaman terhadap QS. al-Isra' [17]: 45:

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾

45. Dan apabila kamu membaca al-Quran niscaya kami adakan antara kamu dan orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, suatu dinding yang tertutup,

Dari uraian tersebut, dapat dikemukakan bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diberikan atau diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan menggunakan media Bahasa Arab melalui perantara malaikat Jibril. Lantas pertanyaannya, apa pengertian wahyu itu sendiri, bagaimana Tuhan memberikan wahyu kepada Muhammad saw., bagaimana dan berapa lama wahyu secara lengkap diturunkan kepada Nabi, apa latarbelakang dibalik turunnya al-Qur'an dan beberapa pertanyaan lain yang mungkin perlu penjelasan lebih mendalam. Beberapa pertanyaan itu sebagiannya akan didiskusikan di sini.

## II. Pengertian Wahyu

Kata 'wahyu' merupakan bentuk *masdar* (*gerund*) yang berarti pemberitahuan secara rahasia (*i'la>m fi< khafa>'in*). Dari makna ini kemudian para ulama menjabarkannya menjadi 'berita', baik berita itu disampaikan secara tertulis, lisan<sup>1</sup>, isyarat, tulisan, risalah, ilham, dan segala sesuatu yang dilemparkan kepada orang lain<sup>2</sup>, suara, kecepatan, serta bisikan.<sup>3</sup> Semua makna tersebut teringkask dalam makna 'pemberitahuan' yang dilakukan dengan berbagai cara, seperti tersebut sebelumnya.<sup>4</sup> Namun, wahyu bukan sembarang pemberitahuan, namun ia adalah pemberitahuan yang bersifat cepat dan rahasia yang khusus ditujukan kepada obyeknya, sehingga orang lain tidak mengetahuinya.<sup>5</sup>

Selain digunakan dalam bentuk *masdar* dengan makna di atas, wahyu juga terkadang digunakan dalam makna *isim maf'ul*, yang berarti 'yang diwahyukan atau berita yang disampaikan'<sup>6</sup> Jadi wahyu adalah 'pesan' itu sendiri yang disampaikan melalui isyarat, ilham, atau lainnya.

Pengertian wahyu di atas paralel dengan pengertian wahyu pada masa pra Islam. Pada era itu, penggunaan dan pengertian wahyu berkaitan dengan tiga hal, yaitu; 1) bentuk komunikasi –yang dalam hal ini setidaknya harus ada dua orang (komunikasikan dan komunikasikan)- yang salah satunya mengemukakan keinginan atau idenya dan tidak harus bersifat resiprokal, 2) bentuk komunikasinya tidak harus bersifat verbal. Artinya, tanda yang digunakan untuk berkomunikasi tidak harus berbentuk linguistik atau bahasa, dan 3) mengandung sesuatu yang misterius, rahasia dan bersifat pribadi.<sup>7</sup>

## III. Wahyu dalam al-Qur'an

Dalam al-Qur'an, terma wahyu digunakan dalam berbagai makna atau pengertian, sesuai dengan obyeknya, yaitu:

<sup>1</sup> Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. KH. Firdaus AN. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), p. 144.

<sup>2</sup> Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Lisan al-'Arab, [t.t], vol. III, p. 892.

<sup>3</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), p. 15.

<sup>4</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash* (Mesir: [t.p], 1993), p. 35-36.

<sup>5</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS. (Bogor, Litera AntarNusa, 1992), p. 36-7.

<sup>6</sup> Muhammad Rasyid Rida, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, terj. Josef CD. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), p. 88 dan al-Qattan, *Ibid*.

<sup>7</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran* (Japan: Ayer Company, 1987), p. 156-157.

1. Ilham yang bersifat alami (fitri, natural) yang diberikan kepada manusia, seperti wahyu yang diterima oleh ibunda Musa (QS. Thaha [20]: 38 dan al-Qashas [28]: 7).

إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ﴿٢٨﴾

38. Yaitu ketika kami mengilhamkan kepada ibumu suatu yang diilhamkan,

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧٧﴾

7. Dan kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah Dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, Karena sesungguhnya kami akan mengembalikannya kepadamu, dan men- jadikannya (salah seorang) dari para rasul.

2. Ilham yang bersifat tabi'at (gharizi, insting) yang dimiliki oleh binatang (QS. an-Nahl [16]: 68).

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾

68. Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia",

3. Isyarat yang cepat dengan cara memberi tanda. Seperti isyarat Nabi Zakaria kepada kaumnya (QS. Maryam [19]: 11)

خُرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿١١﴾

11. Maka ia keluar dari mihrab menuju kaumnya, lalu ia memberi isyarat kepada mereka; hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang.

4. Bisikan atau tipu daya. Seperti bisikan setan kepada manusia untuk berbuat jahat (QS. al-An'am [6]: 112) atau antara setan sendiri (QS. al-An'am [6]: 121)

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۗ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٢١﴾

112. Dan demikianlah kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (dan jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)[499]. Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, Maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan.

[499] maksudnya syaitan-syaitan jenis jin dan manusia berupaya menipu manusia agar tidak beriman kepada nabi.

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ  
لِيَجْذِبُوا إِلَيْكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١١١﴾

121. Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelinya[501]. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan. Sesungguhnya syaitan itu membisikkan kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu; dan jika kamu menuruti mereka, Sesungguhnya kamu tentulah menjadi orang-orang yang musyrik.

[501] yaitu dengan menyebut nama selain Allah.

5. Sesuatu yang diberikan kepada orang yang beriman. Seperti yang diberikan kepada kaum Hawariyyin (QS. al-Ma'idah [5]: 111) atau para pengikut rasul (QS. Ibrahim [14]: 13)

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾

111. Dan (ingatlah), ketika Aku ilhamkan kepada pengikut Isa yang setia: "Berimanlah kamu kepada-Ku dan kepada rasul-Ku". mereka menjawab: kami Telah beriman dan saksikanlah (wahai rasul) bahwa Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang patuh (kepada seruanmu)".

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ  
الظَّالِمِينَ ﴿١٣﴾

13. Orang-orang kafir Berkata kepada rasul-rasul mereka: "Kami sungguh-sungguh akan mengusir kamu dari negeri kami atau kamu kembali kepada agama kami". Maka Tuhan mewahyukan kepada mereka: "Kami pasti akan membinasakan orang-orang yang zalim itu,

6. Apa yang disampaikan Allah kepada para malaikat-Nya (QS. al-Anfal [8]: 12)

إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأُلْقَىٰ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ  
فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾

12. (ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku bersama n kamu, Maka teguhkan (pendirian) orang-orang yang Telah beriman". kelak akan Aku jatuhkan rasa ketakutan ke dalam hati orang-orang kafir, Maka penggallah kepala mereka dan pancunglah tiap-tiap ujung jari mereka[599].

[599] Maksudnya: ujung jari disini ialah anggota tangan dan kaki.

7. Apa yang disampaikan Allah kepada langit dan bumi (QS. Fusshilat [41]: 12, al-Ahzab [33]: 72, dan az-Zalzalah [99]: 5)

فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۗ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا  
ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾

12. Maka dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa. dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. dan kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ  
إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

72. Sesungguhnya kami Telah mengemukakan amanat[1233] kepada langit, bumi dan gunung-gunung, Maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh,

[1233] yang dimaksud dengan amanat di sini ialah tugas-tugas keagamaan.

بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٧٢﴾

5. Karena Sesungguhnya Tuhanmu Telah memerintahkan (yang sedemikian itu) kepadanya.

8. Apa yang disampaikan para rasul (QS. al-Isra' [17]: 39) baik yang disebutkan, seperti Nuh (QS. al-Mu'minun [23]: 27 dan Hud [11]: 36-7), Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan keturunannya (QS. an-Nisa' [4]: 163 dan al-Anbiya' [21]: 71-2) dan nabi-nabi lain, maupun yang tidak disebutkan (QS. asy-Syura [42]: 3 dan az-Zumar [39]: 65, yang semuanya merupakan pilihan Tuhan (QS. Thaha [20]: 13. Menurut Subhi Shaleh, nabi-nabi yang disebutkan namanya itu adalah nabi-nabi dari Bani Isra'il atau nabi yang dikenal di wilayah spektrum masyarakat Arab.

Dari uraian tersebut dapat dikemukakan bahwa 1) term wahyu tidak hanya digunakan sebagai 'alat komunikasi' antara Allah dan manusia, tetapi juga antara manusia dengan manusia, antara manusia dengan setan atau antara setan sendiri, 2) term wahyu bukan hanya berkaitan dengan manusia saja, tetapi 'mengalir' dan bagian integral dalam diri setiap makhluk hidup. Perbedaannya hanya pada derajat wahyu, sesuai dengan dunia dan perkembangan makhluk yang bersangkutan.<sup>8</sup>

Term wahyu yang digunakan sebagai media komunikasi antara Tuhan dan makhluk-Nya, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, secara garis besar terbagi dua, yaitu 1) wahyu profetik dan 2) wahyu non profetik.<sup>9</sup> Wahyu profetik adalah wahyu yang berkaitan dengan kenabian, sedangkan wahyu non profetik adalah wahyu yang tidak terkait dengan kenabian. Menurut Muhammad Fazlur Rahman Anshari, wahyu non profetik disampaikan kepada makhluk yang berbeda dalam bentuk yang cocok dengan fungsinya, dengan tujuan agar wahyu tersebut menjadi pemandu makhluk tersebut. Dengan demikian, menurut Anshari, wahyu Tuhan disampaikan untuk obyek-obyek mati atau tumbuhan dalam bentuk 'sensasi' dan kepada manusia selain nabi dalam bentuk 'konsepsi'.<sup>10</sup>

Wahyu profetik digambarkan oleh QS. asy-Syura [42]: 51 sebagai komunikasi antara Allah dengan nabi-Nya. Dengan jalinan komunikasi inilah, para nabi kemudian memperoleh pengetahuan. Dalam konteks inilah Muhammad Abduh mendefinisikan wahyu

---

<sup>8</sup> Murtadha Muthahari, *Falsafah Kenabian*, terj. Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991), p. 8-9

<sup>9</sup> Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Islamic Epistemology* (Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1990), p. 55-57.

<sup>10</sup> Muhammad Fazlur Rahman Anshari, *Konsepsi Masyarakat Islam Modern*, terj. Juniarso Ridwan dkk. (Bandung: Risalah, 1984), p. 144.

profetik dengan 'pengetahuan yang didapatkan seorang nabi dengan keyakinan penuh bahwa pengetahuan itu datang dari Allah, baik melalui perantara maupupun tidak'.<sup>11</sup> Dari pengertian tersebut dapat ditarik satu kesimpulan bahwa dalam pengertian wahyu terkandung tiga elemen, yaitu 1) adanya pemberi wahyu sekaligus sebagai sumbernya, 2) sesuatu yang diberikan dan bentuknya, dan 3) penerima wahyu.

### III. Pemberi dan Sumber wahyu

Sebagaimana dikemukakan bahwa wahyu adalah komunikasi (*takli<m*) antara Allah dan manusia (nabi/rasul). Sebagai suatu komunikasi, maka antara keduanya terjalin hubungan yang intim. Sebagai konsep komunikasi, yang selalu mempunyai inisiatif adalah Allah. Ini artinya bahwa secara ontologis-epistemologis, wahyu selalu bersumber dari Allah<sup>12</sup>, meskipun turun atau disampaikannya wahyu tersebut bisa didasarkan atas faktor sosio-historis kemanusiaan di mana wahyu itu hadir. Hal inilah yang dikenal dengan *sababun nuzu>l*.

Secara teoritik agar komunikasi berjalan baik, maka komunikan dan komunikator mesti ada kesamaan, minimal kesamaan bahasa dan 'dunia'nya. Dalam konteks kenabian, jelas di sini bahwa antara 'dunia' Allah dan para nabi berbeda. Allah bersifat immaterial dan transenden, sementara para nabi bersifat material dan immanent. Dari kenyataan ini, maka muncul beberapa pertanyaan; dalam bentuk apakah wahyu itu?, apakah teks al-Qur'an (sebagai wahyu) merupakan kata-kata Nabi atau kata-kata Tuhan?, dan bagaimana menentukan bahwa pesan atau pengetahuan itu wahyu dan berasal dari Tuhan?. Pertanyaan ketiga ini muncul berdasarkan 1) bahwa seseorang tidak boleh mengklaim bahwa apa yang diterimanya adalah wahyu. Allah, dalam QS. al-An'am [6]: 93 Allah menegaskan:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوٓآءِ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ۗ الْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ ءَايَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾

<sup>11</sup> Abduh, *Risalah.*, p. 144.

<sup>12</sup> Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1992), p. 210 dan W.Montgomery Watt, *Islam dan Kristen Dewasa ini*, terj. Eno Syarifuddin (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991), p. 82.

93. Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: "Telah diwahyukan kepada saya", padahal tidak ada diwahyukan sesuatupun kepadanya, dan orang yang berkata: "Saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah." alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" di hari Ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, Karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (Perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayatNya.

2) adanya kasus keraguan Nabi Muhammad ketika pengalaman pertama menerima wahyu atau seperti yang dialami oleh Ibrahim ketika pertama kali bermimpi untuk menyembelih anaknya, Isma'il (QS. as-Shaffat [36]: 102). Ketika itu, seorang nabi pun bertanya-tanya apakah ia dikuasai oleh iblis atau ia telah menjadi korban ilusi atau halusinasi<sup>13</sup> dan 3) fenomena kenabian bukan suatu yang dapat diusahakan, misalnya melalui pendidikan formal, tapi merupakan suatu anugerah (*mauhibah*) atau pemberian.

Untuk menjawab beberapa pertanyaan di atas tentu tidak mudah, meskipun bukan berarti tidak ditemukan jawabannya. Terdapat dua jawaban yang berbeda atas pertanyaan: dalam bentuk apakah wahyu itu?, apakah teks al-Qur'an (sebagai wahyu) merupakan kata-kata Nabi atau kata-kata Tuhan?, yaitu 1) bahwa wahyu, baik jiwa maupun kata-katanya, baik isi maupun bentuknya adalah suci dan diwahyukan Tuhan. Artinya, yang diwahyukan bukan hanya isinya, tapi juga teksnya<sup>14</sup> dan 2) bahwa yang diterima Nabi hanya suara mental, bukan suara fisis dan sebuah kata ide atau bukan kata akuistik.<sup>15</sup>

Terlepas dari dua pendapat di atas, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa fenomena wahyu dalam al-Qur'an sering digambarkan dengan berbagai ungkapan, seperti *kala>mulla>h* (QS. al-Baqarah [2]: 75, at-Taubah [9]: 6, al-Fath [48]: 5, dan al-A'raf [7]: 114), *kalimatulla>h* (QS. asy-Syura [42]: 24 dan at-Taubah [9]: 40), dan *qaululla>h* (QS. az-Zumar [39]: 18 dan al-Muzzammil [73]: 5). Dengan beberapa ungkapan itu setidaknya

---

<sup>13</sup> Malik bin Nabi, *Ungkapan Mukjizat al-Qur'an*, terj. Abd. Rahim Haris (Jakarta: Media Dakwah, 1995), p. 161.

<sup>14</sup> Harun Nasution, *Akal*, p. 19 dan S.H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Jakarta: LEPPENAS, 1991), p. 21.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1993), p. 145.

memberi pengertian kepada kita bahwa wahyu pada dasarnya adalah konsep linguistik yang merupakan media komunikasi (QS. al-Baqarah [2]: 253).

Wahyu sebagai konsep linguistik merupakan tahapan kedua dari proses pewahyuan. Tahapan pertamanya adalah *menurunkan perkataan yang berat* (QS. al-Muzzammil [73]: 5) ke dalam hatimu (QS. asy-Syu'ara [26]: 193. Oleh karena itulah Tuhan tidak menurunkannya dalam bentuk tulisan (QS. al-An'am [6]: 7). Wahyu sebagai konsep linguistik itulah yang kemudian bisa didengar atau diperdengarkan, dibaca atau dibacakan dan bisa diakses dalam bentuk lain, seperti tulisan sehingga bisa terwujud dalam bentuk kitab atau sahifah yang bisa dipegang (QS. an-Nisa' [4]: 140 dan al-Ma'idah [5]: 83).

Dari uraian sebelumnya dapat diambil sebuah pengertian bahwa wahyu memiliki dua aspek, yaitu 1) *langue (lisan)*, sistem bentuk yang tersimpan dalam akal budi (qalb, hati) pemakai bahasa, seperti terlihat dalam ungkapan al-Qur'an yang menegaskan bahwa al-Qur'an atau wahyu secara keseluruhan selalu diturunkan sesuai bahasa kaumnya (QS. al-Hajj [22]: 2, asy-Syua'ara [26]: 192-195, dan Ibrahim [14]: 4) dan 2) aspek *parole*, sebagai perbuatan berbicara oleh seorang dalam waktu tertentu, seperti terlihat dari pernyataan bahwa al-Qur'an adalah *kalamullah*.<sup>16</sup> Sehingga menurut Mohammed Arkoun, wahyu bermula dari tahapan pengucapan –sebagai pengejawantahan apa yang ada dalam hati- ke tahap penulisan<sup>17</sup> atau ada visualisasi wahyu.<sup>18</sup>

Dengan analisis tersebut, maka ada titik temu antara wahyu dan kitab. Wahyu adalah istilah teknis teologis untuk mengkomunikasikan pesan Ilahi<sup>19</sup>, dan kitab adalah simbolisme atau kristalisasi dari wahyu.<sup>20</sup> Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ada dua proses linguistik-keagamaan dalam transmisi wahyu, yaitu 1) bahwa 'bahasa transenden' sebenarnya tergantung kepada dan menggunakan 'bahasa immanent' dan 2) prinsip dan nilai transenden bisa 'ditubuhkan' ke dalam kosa kata sehari-hari masyarakat.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Izutsu, *God and Man*, p. 52.

<sup>17</sup> Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami Naqd wa Ijtihad*, terj. Hasyim Saleh (Beirut: Dar al-Saqi, 1992), p. 82.

<sup>18</sup> Abu Zaid, *Ma'fhum*, p. 56.

<sup>19</sup> W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Rajawali Press, 1991), p. 30.

<sup>20</sup> F. Schuon, *Memahami Islam*, terj. Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), p. 77-8.

<sup>21</sup> Samsurizal Panggabean, "Beberapa Segi Hubungan Bahasa Agama dan Politik", dalam *Jurnal ISLAMIKA*, No. 5 (1994), 97. Menurut Watt, ada sesuatu yang paradoksal dalam ide bahwa kalam-kalam

Lalu bagaimana cara menentukan bahwa yang diterima oleh seseorang itu wahyu. Tidak mudah memperoleh jawaban atas pertanyaan tersebut, lebih-lebih di tengah masyarakat yang plural dan di tengah-tengah kontroversi tentang berakhirnya masa kenabian. Tak pelak, kontroversi ini telah melahirkan centang perenang konflik, seperti yang pernah dan masih terjadi di lingkungan agama-agama, dimana pengakuan seseorang menerima wahyu hampir selalu ditanggapi dengan nada penentangan. Maka pertanyaannya, apakah ada standar tertentu atau baku untuk menentukan sebuah wahyu? Zakaria Basyir mengemukakan bahwa untuk menentukan wahyu atau bukan (ilusi misalnya) adalah dengan pendekatan psiko-sosial dengan melihat praktek hidup orang yang mengklaim telah menerima wahyu tersebut, yaitu apakah pengakuannya itu bertendensi pada penumpukan kekayaan, perolehan kehormatan dan status sosial, dan meraih kekuasaan politik. Bila tiga atau salah satunya ada, maka menurutnya, pengakuan itu adalah bohong dan bukan wahyu.<sup>22</sup>

#### IV. Masa Diturunkannya al-Qur'an dan Setting Sosio-Historisnya

Sudah menjadi keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an merupakan wahyu Allah swt yang diterima Nabi Muhammad saw. dalam masa kira-kira 23 tahun<sup>23</sup> dengan rincian 13

---

yang termaktub atau terucapkan mungkin kalam atau ucapan Tuhan. Karena Tuhan eternal dan transendental maka Dia hanya bisa diketahui oleh manusia sejauh Dia mewahyukan dirinya pada manusia. Jika pewahyuan Tuhan ini harus dalam bentuk bahasa, itu berarti bahwa Tuhan membatasinya pada aspek-aspek wujudnya itu yang bisa dinyatakan dalam bahasa manusia, dengan segala ketidaksempurnaannya... Para teolog menyatakan bahwa al-Qur'an bukan kalam Tuhan, sebab kalam Tuhan adalah suatu ibarat atau dalalah atau hikayah atau rasm al-Qur'an –kata-kata yang tampaknya berarti 'ekspresi' atau 'indikasi' atau 'reproduksi'. W. Montgomery Watt, *Islam dan Kristen Dewasa Ini*, terj. Eno Syafrudien (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991), p. 90.

<sup>22</sup> Zakaria Basyir, *Makkah dalam Kemelut Sejarah*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), p. Sementara itu Imam ar-Razi menjelaskan bahwa salah satu yang menjadi ciri untuk menetapkan suatu kenabian adalah mu'jizat. Syarat-syarat sesuatu itu disebut mu'jizat adalah 1) datang dari Allah, 2) mengiringi pengakuan seseorang yang mengklaim sebagai nabi, 3) sesuai dengan apa yang diklaim orang itu dan 4) mendkonstruksi hukum-hukum umum. Fakhruddin ar-Razi, *an-Nubuwwat wa Ma Yata'allaq biha* (al-Azhar: Maktabah al-Kulliyat, [t.t.]: 10-11.

<sup>23</sup> Muhammad pertama kali menerima wahyu pada sekitar tanggal 10 Agustus 610 M dan berakhir hingga menjelang wafatnya pada tanggal 27 Oktober 632 M. Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa ia turun tidak sekaligus, tetapi secara bertahap. Hal ini sebagaimana dipahami dari Q.S. al-Furqān [25]: 32 dan Q.S. al-Isrā' [17]: 106. Muḥammad 'Abdul 'Adhīm az-Zarqānī, *Manāhilul 'Irfān fī 'Ulūmil Qur'ān*, Vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 51-53 dan Abdul Djatal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), hlm. 61. Perjalanan panjang selama 23 tahun tersebut lebih tepat sebagai proses turunnya wahyu. Adapun proses pembukuannya yang dikenal dengan kompilasi al-Qur'an resmi dibuat pada 650, dua puluh tahun setelah

tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah. Proses kehadiran al-Qur'an yang panjang tersebut, menjadikan al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang melakukan "dialog" dengan sejarah sosial masyarakat kala itu. Dalam proses "dialogis" tersebut, tidak sedikit ayat al-Qur'an yang memberikan evaluasi dan kritik terhadap pandangan dan praktek hidup masyarakat sekaligus juga memberi petunjuk transformatif untuk mengubah pola hidup (keyakinan, pikiran dan perilaku) yang tidak benar dan tidak produktif ke arah yang benar dan produktif.<sup>24</sup> Pada sisi lain, turunnya al-Qur'an dalam tempo yang relatif lama juga memungkinkan al-Qur'an dapat merespon kejadian aktual tersebut berbeda nuansanya. Hal ini seperti diperlihatkan oleh ciri-ciri umum surat Makkiyah dan Madaniyah serta kandungan keduanya.<sup>25</sup> Seperti respon al-Qur'an atas relasi sosial antara umat Islam dengan kaum Nasrani dan Yahudi.

---

wafatnya Nabi Muhammad dan kemudian meraih status kanonik. Mengapa al-Qur'an turun secara berangsur-angsur. Menurut para ulama, setidaknya ada tujuh alasan, 1) supaya lebih mudah menghafalnya, 2) agar lebih gampang dipahami dan dihayati, serta lebih enteng dilaksanakan atau diterapkan, 3) untuk meneguhkan hati Nabi dalam menghadapi cemoohan dan kemauan macam-macam umatnya, 4) supaya penetapan hukum suatu kasus terwujud secara berjenjang sehingga tidak mengagetkan, misalnya tentang pengharaman minuman keras, pembebasan perempuan dan budak, dan lain-lain, 5) untuk tidak memberatkan Nabi dalam menerima wahyu, sebab wahyu itu berat, baik secara jasmani maupun ruhani, 6) Datangnya suatu ayat disesuaikan dengan peristiwa yang terjadi, sehingga lebih awet kesannya dan lebih menghujam pengaruhnya di hati. Mudah pula mengingatnya kembali sehingga dapat dipetik dan dikaji ulang pelajaran dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Misalnya tentang *kedisiplinan* pada perang Uhud lantaran terpicat harta rampasan dan masalah *ketakaburan* pada perang Hunayn, karena merasa jumlahnya lebih besar sehingga memastikan menang, namun nyatanya berakibat fatal, dan 7) untuk menunjukkan sumber asal wahyu sendiri, yaitu Allah, sebab di antara ayat-ayat al-Qur'an ada yang diturunkan sebagai jawaban atas suatu pertanyaan atau penerangan atas pemahaman masalah yang kurang atau pembenaran-pembenaran suatu perbuatan, seperti pertanyaan tentang menstruasi, bulan, rampasan perang dan lain-lain. M. Natsir Arsyad, *Seputar al-Qur'an, Hadis dan Ilmu* (Bandung: al-Bayan, 1992), p. 26-8.

<sup>24</sup>Toshihiko Izutsu menganalisis dengan baik beberapa kosa kata Arab yang digunakan al-Qur'an yang berisi evaluasi dan kritik terhadap praktek masyarakat pertama yang menjadi audiens al-Qur'an. Misalnya praktek kedermawanan atau murah hati dan solidaritas. Kedua sikap dan praktek tersebut sudah menjadi tradisi masyarakat, hanya saja kemudian al-Qur'an mengarahkannya kepada yang benar. Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 89-126 dan *God and Man in the Koran: Semantict of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 198-219. Bila menelaah *Asbābun Nuzul* mikro sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab *Asbābun Nuzul*, seperti *Asbābun Nuzul* karya al-Wāḥidi, *Lubabun Nuqūl fi Asbābin Nuzul* karya Jalāluddīn as-Sayūthi, dan *al-Musnad as-Shaḥīh min Asbābin Nuzul* karya Muqbil bin Ḥādī al-Wādī'i tampak bahwa ayat-ayat al-Qur'an turun sebagai respon, baik dalam bentuk koreksi atas praktek yang sudah berlangsung maupun sebagai justifikasi dan arahan yang semestinya dilakukan oleh masyarakat yang menerima al-Qur'an. Seperti ayat yang turun berkaitan dengan perkawinan Nabi dengan mantan istri anak angkatnya, Zaid, yaitu Q.S. al-Aḥzāb [33]: 37, ayat yang membebaskan 'Aisyah dari tuduhan selingkuh, Q.S. an-Nūr [24]: 11-19 dan lain-lain.

<sup>25</sup>Ciri-ciri umum Surat Makkiyah menurut Mahmud Muhammad Thaha adalah kandungannya yang esensial (*ushūl*) yang di dalamnya terdapat nilai-nilai fundamental dan universal Islam seperti keadilan,

Sebagai wahyu, ditinjau dari sisi bahasa dan sosio-historis, hadir tidak dalam ruang kosong atau masyarakat yang hampa budaya, melainkan hadir dalam wacana yang memiliki sifat lokal dan partikular atau masyarakat yang sudah sarat dengan nilai-nilai kultural berikut ikatan-ikatan primordialnya masing-masing.<sup>26</sup> Dengan kata lain ruang dan waktu itu sangat kompleks dan beragam.<sup>27</sup> Karena itu wajar kalau al-Qur'an misalnya menggunakan bahasa yang maknanya relatif dikenal oleh masyarakat Arab.

Dengan demikian jelas bahwa al-Qur'an diturunkan dalam setting sosial yang aktual. Oleh karena itu, al-Qur'an dan wahyu secara umum, pada dasarnya adalah 'produk sejarah', bukan hanya teksnya, sebagaimana ditegaskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid yang menyatakan bahwa sebagai konsep linguistik atau teks kebahasaan, maka al-Qur'an adalah produk budaya, teks linguistik, teks historis, dan teks manusiawi, namun juga isinya, meskipun ia juga mengandung dan mempunyai cita-cita sosialnya sendiri. Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab dan merekam serta merespon kejadian yang empirik pada masyarakat Arab. Oleh karena itu tidak perlu aneh, kalau al-Qur'an misalnya belum atau tidak menyebut dan menggunakan istilah yang populer pasca al-Qur'an.

---

persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, toleransi, nilai-nilai demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Sedangkan Surat Madaniyyah adalah bagian al-Qur'an yang kandungannya bersifat furu' seperti ajaran yang kurang toleran, kurang menimbang keadilan, bias gender dan kurang menghormati dan bertoleransi terhadap pluralisme agama. Demikian seperti dikutip dari Ali Mursyid, "Mahmud Muhammad Thaha: Naskh Pintu Syari'ah Humanis" *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 17, Tahun 2004, hlm. 193. Pendapat Thaha ini dikritik oleh Abdul Aziz Sachedina. Menurutnya, pendapat tersebut lemah, karena ada sejumlah ayat dalam surat Madaniyyah yang menyinggung humanitas universal dalam kegiatan Tuhan dalam wilayah etis dan fungsinya memelihara dunia. Masih menurut Sachedina, hubungan moral dalam kemanusiaan ditekankan di Madinah, di mana masyarakat Politik Islam pertama sudah dibentuk. Abdul Aziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 55 foot note no. 8. Di sisi lain kitab-kitab Ulumul Qur'an juga telah menyebutkan ciri-ciri Surat Makkiyah dan Madaniyyah. Lihat misalnya dalam Subhi Shālih, *Mabāhith fī Ulūmil Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilmi lil Malāyīn, 1988), hlm. 181-184.

<sup>26</sup> Umar Syihab, *Al-Qur'an dan Rekayasa Sosial* (Jakarta: Pustaka Kartini, 1990), p. 90.

<sup>27</sup> Menurut catatan sejarah, kota Makkah di mana Muhammad lahir, dibesarkan dan sampai menerima wahyu merupakan kota dengan dominasi penduduk dari suku Quraish yang menganut kepercayaan pagan atau penyembah berhala. Dengan kata lain, masyarakatnya relatif homogen dari sisi kesukuan dan kepercayaannya. Namun, ketika di Madinah, masyarakatnya relatif heterogen baik dari sukunya maupun keyakinan atau agamanya. Meskipun demikian, secara makro, di luar dua wilayah tersebut, kondisi masyarakatnya sangat plural baik secara budaya maupun agama dan yang paling dominan di antaranya adalah Persia yang menganut agama Majusi dan Romawi yang menganut agama Kristen. Sebagai kota dagang, baik sebelum kehadiran Muhammad maupun setelahnya, penduduk Makkah bersentuhan langsung dengan beragam tradisi dan agama masyarakat sekitarnya. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 3-131 dan Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Bogor: Litera AntarNusa, 2006), hlm. 1-47.

Al-Qur'an menegaskan bahwa tidak mungkin seorang nabi berdakwah dalam kevakuman kultural- salah satunya bahasa. Hal ini dapat dilihat dari beberapa pernyataan al-Qur'an yang menegaskan akan adanya penyesuaian antara wahyu dengan audiensnya (QS. Ibrahim [14]: 4).

Dalam kasus Muhammad saw.-sebagai rasul yang dipilih Tuhan dari bangsa Arab dengan audiens orang yang berbahasa Arab, maka sudah semestinya jika al-Qur'an itupun menggunakan bahasa Arab (QS. Yusuf [12]: 2, an-Nahl [16]: 103, Thaha [20]: 113, asy-Syua'ara [26]: 195 dll). Dari perspektif ini maka sejak awal al-Qur'an harus diletakkan dan dipahami dalam konteks historisnya. Adalah sia-sia, menurut rahman, sebagaimana dikutip taufik Adnan Amal, bila memahami al-Qur'an terlepas dari sisi historisnya.<sup>28</sup> Pernyataan ini diperkuat dengan adanya respon normatif yang merefleksikan kondisi yang aktual (sabab nuzul mikro) yang seringkali menjadi *raison d'être* turunnya wahyu.<sup>29</sup>

Namun di sisi lain, al-Qur'an juga diyakini sebagai wahyu universal yang berlaku sepanjang sejarah kemanusiaan. Karena itu, melihat sisi historisnya saja dan mengesampingkan aspek kekinian dari pesan universalnya, maka sama dengan menolak wahyu itu sendiri. Demikian juga, jika sisi historis dijadikan satu-satunya pijakan, maka di samping al-Qur'an akan dinilai usang, juga akan mengalami dekontekstualisasi. Artinya ia hanya akan berlaku pada saat turunnya saja dan dalam konteks yang lain ia akan kehilangan elan vital keuniversalannya.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* fazlur Rahman (Bandung: Mizan, 1992), p. 56.

<sup>29</sup> Fazlur Rahman memperkenalkan dua macam *sabab nuzul*, yaitu *sabab nuzul mikro* dan *sabab nuzul makro*. *Sabab nuzul mikro* adalah peristiwa atau kejadian khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat yang dapat dilacak sumber hadisnya. Sedangkan *sabab nuzul makro* adalah peristiwa sejarah abad ke-7 yang secara umum "membangkitkan" turunnya al-Qur'an. Secara kuantitatif, tidak banyak ayat yang memiliki *sabab nuzul mikro*. Menurut perhitungan Roem Rowi ketika meneliti tiga buku yang mengulas *sabab nuzul mikro*, hanya 715 ayat atau 11,46% ayat yang memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Wāhidi, 711 ayat atau 11,40% yang memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya as-Sayūthi dan 333 ayat atau 5,34% yang memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Wādi'i. Sedangkan bila yang ditinjau adalah surat-surat al-Qur'an, maka jumlah surat yang ayat-ayatnya memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Wāhidi sebanyak 82 surat atau 71,90%, 103 atau 90,35% dalam karya as-Sayūthi, dan 55 atau 48,24% dalam karya al-Wādi'i. Roem Rowi, "Menimbang Kembali Signifikansi Asbab al-Nuzul dalam Pemahaman al-Qur'an", H.M. Ridlwan Nasir (ed.), *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 105.

<sup>30</sup> Hendro Prasetyo, "Mengislamkan" Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia", *Jurnal ISLAMIKA*, No. 3 (1994), p. 80.

Jadi walaupun al-Qur'an bercirikan situasi tertentu, ia diyakini umat Islam melampaui dan menembus konteks historisnya (trans-historis).<sup>31</sup> Pernyataan ini pada gilirannya menempatkan al-Qur'an bukan semata-mata sebagai 'benda sakral' yang terlepas dari kancan perubahan, akan tetapi selalu diletakkan dan dipahami dalam hubungan dialogis antara cita (normatifitas al-Qur'an) dengan fakta. Itulah yang oleh Rahman disebut dengan teori *double movement*.

## V. Wahyu dan Dialog Agama

Diantara respon dan setting sosio-historis al-Qur'an adalah mengenai keragaman agama. Setidaknya di dalamnya tercatat agama Nasrani, Yahudi, Majusi, dan Sabi'in. Karena penyebutannya itu, al-Qur'an dicatat oleh sejarah sebagai kitab suci yang memiliki pandangan yang baik atas penganut agama-agama tersebut. Dan al-Qur'an merupakan kitab suci yang mengajarkan bagaimana berhadapan dan bersikap dengan orang berbeda agama.

Dua ayat berikut (QS. an-Nahl [16]: 125 dan al-Ankabut [29]: 46) setidaknya menggambarkan hal tersebut, yaitu:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

125. Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۗ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾

46. Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami Telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami Hanya kepada-Nya berserah diri".

<sup>31</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), p. 14 dan Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS. & Imam Baehaqy (Yogyakarta: LKiS, 1993), p. 11.

Jad, sangat jelas bagaimana Nabi dan umat Islam, diajak untuk mendiskusikan dan terjun dalam dialog dengan manusia pada umumnya dan khususnya dengan orang-orang yang beriman pada agama-agama (*biblical religions*). Maka tidak berlebihan bila ada yang mengatakan bahwa agama masa depan, hanya akan eksis, kalau menghidupkan dialog. Sebab, tidak ada sekarang ini, agama yang hidup sendirian.

## VI. Simpulan

Al-Qur'an diterima oleh Nabi Muhammad melalui wahyu dengan perantara malaikat Jibril. Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun. Al-Qur'an turun dan diterima oleh Muhammad saw. berisi petunjuk hidup bagi manusia. Dengan kata lain, al-Qur'an hadir untuk manusia, baik sebagai individu maupun relasinya secara horizontal dengan sesama manusia maupun dengan alam (hewan, tumbuhan atau lainnya), maupun secara vertikal dengan khaliqnya.

Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab atau 'bahasa yang sudah di Arabkan', bahasa Nabi penerimanya dan kaum yang menjadi target awalnya. Sebagai fenomena linguistik, al-Qur'an berpijak pada aturan budaya dan ditulis berdasarkan aturan bahasa Arab.

Penggunaan bahasa Arab sebagai petunjuk bahwa al-Qur'an turun tidak dalam ruang kosong. Al-Qur'an bahkan terkadang turun sebagai respon atas kondisi aktual masyarakat. Oleh karena itu, sebagian yang diungkap al-Qur'an adalah yang empirik dan dijumpai oleh al-Qur'an.

Secara umum, al-Qur'an turun dengan latarbelakang sosio-kultural dan politik serta agama masyarakat Makkah dan Madinah serta daerah spektrum sekitarnya pada abad 7 M. Oleh karena itu, al-Qur'an memuat hal-hal yang relatif akrab dan dikenali oleh dan dalam dunia mereka. Jangan berharap al-Qur'an mengungkapkan sesuatu atau menggunakan bahasa yang tidak akrab dalam 'telinga' mereka.

## DAFTAR PUSTAKA

- Muhammad Abduh. *Risalah Tauhid*, terj. KH. Firdaus AN. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.  
 Ibnu Mandzur. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Lisan al-'Arab, [t.t], vol. III.  
 Harun Nasution. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI-Press, 1986.

- Nasr Hamid Abu Zaid. *Maḥmūn an-Nash*. Mesir: [t.p], 1993.
- Manna' Khalil al-Qattan. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS. Bogor: Litera AntarNusa, 1992.
- Muhammad Rasyid Rida. *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, terj. Josef CD. Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Toshihiko Izutsu. *God and Man in The Koran*. Japan: Ayer Company, 1987.
- Murtadha Muthahari. *Falsafah Kenabian*, terj. Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991.
- Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. *Islamic Epistemology*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1990.
- Muhammad Fazlur Rahman Anshari. *Konsepsi Masyarakat Islam Modern*, terj. Juniarso Ridwan dkk. Bandung: Risalah, 1984.
- Jalaluddin Rahmat. *Islam Aktual*. Bandung: Mizan, 1992.
- W.Montgomery Watt. *Islam dan Kristen Dewasa ini*, terj. Eno Syarifuddin. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991.
- Malik bin Nabi. *Ungkapan Mukjizat al-Qur'an*, terj. Abd. Rahim Haris. Jakarta: Media Dakwah, 1995.
- S.H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. Jakarta: LEPPENAS, 1999.
- Fazlur Rahman. *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1993.
- Fazlur Rahman. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984.
- Mohammed Arkoun. *al-Fikr al-Islami Naqd wa Ijtihad*, terj. Hasyim Saleh. Beirut: Dar al-Saqi, 1992.
- W. Montgomery Watt. *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: Rajawali Press, 1999.
- F. Schuon, *Memahami Islam*, terj. Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Samsurizal Panggabean, "Beberapa Segi Hubungan Bahasa Agama dan Politik", dalam *Jurnal ISLAMIKA*, No. 5 (1994).
- W. Montgomery Watt. *Islam dan Kristen Dewasa Ini*, terj. Eno Syafrudien. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991.
- Zakaria Basyi. *Makkah dalam Kemelut Sejarah*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Fakhrudin ar-Razi. *an-Nubuwwat wa Ma Yata'allaq biha*. al-Azhar: Maktabah al-Kulliyat, [t.t.]:
- Muhammad 'Abdul 'Adhim az-Zarqani. *Manahilul 'Irfan fi 'Ulumul Qur'an*, Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Abdul Djalal. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1998.
- M. Natsir Arsyad. *Seputar al-Qur'an, Hadis dan Ilmu*. Bandung: al-Bayan, 1992.
- Toshihiko Izutsu. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Toshihiko Izutsu. *God and Man in the Koran: Semantict of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- Ali Mursyid, "Mahmud Muhammad Thaha: Naskh Pintu Syari'ah Humanis" *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 17, Tahun 2004.

- Abdul Aziz Sachedina. *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2002.
- Subhi Shalih. *Mabahits fi Ulumul Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin, 1988).
- Umar Syihab. *Al-Qur'an dan Rekayasa Sosial*. Jakarta: Pustaka Kartini, 1990.
- Philip K. Hitti. *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2005.
- Muhammad Husain Haikal. *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah. Bogor: Litera AntarNusa, 2006.
- Taufik Adnan Amal. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1992.
- H.M. Ridlwan Nasir (ed.). *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Hendro Prasetyo, "Mengislamkan" Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia", *Jurnal ISLAMIKA*, No. 3 (1994).
- Asghar Ali Engineer. *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS. & Imam Baehaqy. Yogyakarta: LKiS, 1993.

# **GENDER DAN KONSTRUKSI PEREMPUAN DALAM AGAMA**

Oleh: Inayah Rohmaniyah<sup>1</sup>

## **Abstrak**

Artikel ini membahas tentang persoalan gender dan konstruksi perempuan dalam agama. Munculnya paham agama yang androcentris dan diskriminatif muncul disebabkan adanya keterbatasan bahasa sebagai media penyampai wahyu Ilahiyah, tendensi politik, kebudayaan Arab yang patriarkhal, dan pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan terkait erat dengan persoalan pendekatan atau metodologi yang digunakan dalam membaca teks agama, atau Al-Qur'an, yang pada kenyataannya dapat dibaca dengan berbagai model, dari yang tradisional, reaktif, holistik, patriarkhal maupun liberal. Model pembacaan teks yang dapat melahirkan pemahaman agama yang lebih adil gender dan tidak patriarkhal adalah model hermenutis yang holistik dengan mengiklusikan secara setara pengalaman dan suara perempuan, dan pada saat yang sama mempertimbangkan aspek tekstualitas, konstruksi gramatikal teks, dan konteks.

Kata Kunci: perempuan, gender, konstruksi perempuan, agama, patriarkhal.

## **I. Pendahuluan**

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang demikian pesat telah membawa dunia pada sebuah era yang disebut dengan globalisasi. Era ini ditandai dengan munculnya perubahan-perubahan fundamental dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Lahirnya *knowledge society* yang ditandai dengan dominasi otoritas ilmu pengetahuan dalam kehidupan manusia dan munculnya *global village* yang semakin memperkecil makna perbedaan jarak, ruang dan waktu, memberikan dampak yang signifikan terhadap kehidupan manusia, baik positif maupun negatif. Di sisi lain, hegemoni ilmu pengetahuan modern memunculkan kritik feminis yang mengoreksi dan menolak kebenaran universal epistemologi

---

<sup>1</sup> Penulis adalah sekretaris umum Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

positivistik<sup>2</sup> yang sesungguhnya merupakan konstruksi sosial dan dengan demikian bersifat partikular, sarat dengan bias kultur dan gender.

Indonesia sebagai bagian dari dunia global juga menghadapi tantangan perubahan yang signifikan. Salah satu tantangan berat yang harus disadari dan dicarikan solusinya ialah berkembangnya wacana dan realitas pluralisme dan demokrasi. Plularisme dan demokrasi telah membangkitkan kesadaran baru tentang adanya perbedaan budaya atau multikultural, termasuk adanya perbedaan gender. Isu gender bagi masyarakat Indonesia sebenarnya bukan merupakan hal baru, meskipun masih banyak kalangan masyarakat awam maupun akademisi yang memahami kata gender tersebut dengan pemaknaan yang kurang tepat, atau bahkan menggunakan kata tersebut dalam konteks yang keliru. Sejak periode tahun 1985-1995 banyak sarjana, aktifis perempuan dan organisasi-organisasi *non government* mulai mendiskusikan teori feminis dan analisis gender serta relevansinya dengan proses perkembangan sosial dan politik di Indonesia.<sup>3</sup> Sebagai salah satu konsekuensinya, banyak pemahaman keagamaan dan budaya yang patriarkhal dalam masyarakat menghadapi kritik yang fundamental. Sementara disisi lain, jumlah perempuan yang terdidik meningkat secara signifikan, termasuk di tingkat Perguruan Tinggi. Pengarusutamaan gender bahkan menjadi agenda pembangunan nasional yang diamatkan melalui instruksi presiden No 9 tahun 2000.<sup>4</sup>

Berbagai diskusi, kajian, penelitian, dan publikasi yang mengangkat isu gender secara luas maupun keterkaitannya dengan doktrin dan norma agama menjamur baik di tingkat lokal, regional, nasional bahkan internasional. Lebih dari itu, penterjemahan buku-buku karya penulis, baik Muslim maupun non-Muslim, yang kritis dan progressif ke dalam bahasa Indonesia memberikan

---

<sup>2</sup> Joey Sprague & Diane Kobrynowicz, *A Feminist Epistemology*, in Janet Saltzman Chafetz (2006), *Handbook of the Sociology of Gender* (New York: Springer Science + Business Media), 25-27.

<sup>3</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Gender Analysis & Social Transformation) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 161.

<sup>4</sup> Inayah Rohmaniyah, "Meninjau Ulang Wacana Spiritualitas dan Perempuan," *Jurnal Studi Gender dan Islam Musawa* (Agustus 2008), 2.

kontribusi yang penting dalam membangun kesadaran dan keinginan masyarakat untuk memikirkan kembali berbagai kepercayaan-kepercayaan yang bersifat teologis maupun kultural, termasuk yang berhubungan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan. Buku-buku baru karya penulis seperti Asma Barlas, Fatima Mernissi, Riffat Hasan, Amina Wadud, Asghar Ali Engineer, Abu Syuqqah, terkait dengan isu gender, dan Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, al-Jabiri, yang menawarkan Islam progresif, dengan mudah dapat ditemukan.

Isu gender menjadi agenda penting dari semua pihak, karena realitas perbedaan gender yang berimplikasi pada perbedaan status, peran dan tanggung-jawab antara manusia laki-laki dan perempuan seringkali menimbulkan apa yang disebut dengan ketidakadilan gender atau diskriminasi maupun penindasan. Ketidakadilan ini dapat terjadi di berbagai bidang kehidupan, baik dalam wilayah domestik maupun publik, dalam bidang pendidikan, kesehatan, keamanan, ekonomi, politik, maupun pembangunan secara lebih luas. Problem ketidakadilan gender ini dalam banyak kasus menjadi isu yang cukup sensitif dan tidak mudah dipecahkan, terutama ketika terkait dengan doktrin agama, atau bahkan seolah-olah mendapatkan legitimasi teologis. Tulisan ini mencoba menelusuri pengertian dan asal usul gender dan menjawab mengapa konstruksi gender dipermasalahan. Bahasan selanjutnya akan mengeksplorasi sekilas persoalan gender dalam wacana agama dan menganalisis sekilas akar penyebab pemahaman agama yang bias gender.

## **II. Pengertian dan Pemaknaan Gender**

### **2.1. Gender Sebagai Istilah dan Alat Analisis**

Kata “gender” secara leksikal berasal dari bahasa Inggris, atau ”Geschlecht” (bahasa Jerman), “Genre” (bahasa Perancis), “Genero” (bahasa Spanyol), yang artinya semacam jenis, ras dan kelas, dan “generare” (bahasa Latin) yang artinya prokreasi atau bisa juga bermakna ras atau jenis.<sup>5</sup> Pengertian kata “jender”

---

<sup>5</sup> Donna J. Haraway, “Gender for Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word”, dalam *Women, Gender, Religion*, ed. Elizabeth A. Castelli (New York: Palgrave, 2001) h. 5.

(menggunakan huruf j karena sudah diadopsi dalam bahasa Indonesia) atau “gender” dalam kamus-kamus bahasa Inggris ataupun bahasa Indonesia tidak dibedakan dengan pengertian jenis kelamin. Dalam kamus umum Bahasa Indonesia, kata gender diartikan dengan *géndér*, bagian gamelan Jawa yang dibuat dengan bilah-bilah logam yang pipih dengan penggema bunyi dari bambu.<sup>6</sup>

Pengertian kata “gender” dalam kamus umum bahasa Inggris, misalnya *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, diartikan dengan “*clasiffication of a noun or pronoun as masculine or feminine; sexual clasiffication; sex: the male and female genders*” (klasifikasi benda atau kata ganti benda sebagai maskulin atau feminin; klasifikasi seksual; seks: gender laki-laki dan gender perempuan).<sup>7</sup> Sejak paling tidak abad 14, kata gender dalam bahasa Inggris digunakan dengan pengertian umum sebagaimana disebut di atas (jenis dan kelas). Dalam bahasa Perancis, Jerman dan Spanyol, seperti juga dalam bahasa Inggris, kata-kata yang terkait dengan istilah gender juga merujuk pada kategori yang bersifat gramatikal dan literer. Dalam bahasa Inggris modern dan bahasa German kata gender dan *geschlecht* dekat artinya dengan konsep seks, seksuality, perbedaan seks, generasi, dan prokreasi. Gender secara umum merupakan jantung dari konstruksi dan klasifikasi sistem perbedaan.

Gender sebagai sebuah konsep yang secara teoritis dipahami berbeda dengan jenis kelamin diperkenalkan pertama kali oleh seorang ahli sosiolog Inggris, Ann Oakley pada tahun 50an seiring dengan munculnya gelombang kedua feminisme.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> J. S. Badudu & Sultan Mohammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), 449.

<sup>7</sup> A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1989), h.512

<sup>8</sup> Feminisme dapat diartikan sebagai sebuah kesadaran individual maupun kesadaran kolektif bahwa perempuan tertindas dan ada upaya untuk membebaskan dari ketertindasan tersebut. (Azza Karam, *Women, Islamism, and the State* (New York: St. Martin’s Press, 1998), 5). Feminisme dengan demikian ialah pemikiran, kesadaran dan kegiatan atau gerakan yang diilhami oleh kepedulian untuk memperjuangkan hidup dan kehidupan perempuan demi keadilan bagi semua. Sebagai sebuah gerakan sosial politik, feminisme muncul pada abad 19<sup>th</sup> dan awal abad 20 yang ditandai dengan lahirnya gelombang pertama feminisme (*the first wave of feminism*) yang menitik beratkan perjuangan untuk mendapatkan atau menegakkan Kesetaraan hak-hak perempuan dalam politik atau hak pilih (*Vote/Suffrage*). Teori kesetaraan yang diusung pada gelombang ini

Konsep gender sebagai sebuah kategori sosial, kultural historis dan politis mulai dianggap penting pada tahun 70an.<sup>9</sup> Dalam khasanah ilmu-ilmu sosial istilah gender digunakan dengan makna khusus yang secara fundamental berbeda dengan jenis kelamin yang bersifat biologis. Hampir semua teori tentang gender dan argumen yang dikemukakan didasarkan pada perbedaan yang bersifat konseptual antara jenis kelamin yang bersifat biologis dan gender yang bersifat sosial.

Berdasarkan pada perbedaan tersebut, berbagai argumentasi feminis menunjukkan bahwa, secara umum, posisi yang berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam jaringan relasi sosial dan politik bukan disebabkan oleh perbedaan anatomis biologis mereka. Perbedaan posisi laki-laki dan perempuan merupakan sebuah konstruksi sosial yang tidak bersifat kodrati. Gender lantas digunakan sebagai sebuah alat teoritis yang efektif, yang menyediakan cara untuk mendeskripsikan dan mengeksplorasi sejumlah mekanisme sosio-kultural dan berbagai instrumen yang melahirkan apa yang disebut "perempuan" dan "feminitas".

Pembedaan gender dan jenis kelamin juga dilihat sebagai perangkat konseptual untuk menjelaskan apa yang disebut dengan *biological foundationalism* atau determinisme biologis,<sup>10</sup> dan menemukan serta memperhatikan perbedaan yang dibangun secara sosial dan kultural. Gender

---

ialah bahwa "All humans should be equal under the law, that no one should have special privileges or rights." Feminisme gelombang kedua dimulai pada tahun 1949 dengan diterbitkannya "The Second Sex" karya Simone de Beauvoir's. Teori yang dibangun pada periode ini ialah bahwa "Men set the standards and values and women are the others; Men, thus, are the first sex and Women are the second sex" dan "Men's dominance and women's subordination is not a biological phenomenon, but a social construction (dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan bukan fenomena yang bersifat biologis tetapi merupakan konstruksi sosial)." Feminisme menjadi gerakan politik yang terorganisasi dengan baik pada tahun 60an. (Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* (California: Roxbury, 2001), 1-4).

<sup>9</sup> Mariana Szapuová, An epistemology of gender or gender as a tool of analysis <http://www.women.it/quarta/workshops/re-figuring3/szapuova.htm> (April, 27,2004, 2:23AM), Comenius University, Bratislava, Slovakia

<sup>10</sup> Nicholson, Linda. 1998. *Gender*. In: A Companion to Feminist Philosophy. ed. Iris Marion Young and Alison M. Jaggar .Blackwell Publishers, p. 291

adalah konstruksi sosial, bukan sesuatu yang bersifat biologis.<sup>11</sup> Konsep gender mengacu pada perbedaan-perbedaan antara perempuan dengan laki-laki yang merupakan bentukan sosial.<sup>12</sup> Perbedaan gender adalah perbedaan yang dibangun secara sosial kultural, yang terkait dengan perbedaan status, sifat, peran, maupun tanggung jawab laki-laki dan perempuan.

Para sosiolog menggunakan konsep gender untuk memahami tingkah laku dan harapan-harapan yang dipelajari secara sosial, yang muncul sebagai akibat dari proses asosiasi terhadap berbagai kategori seks yang bersifat biologis.<sup>13</sup> Dalam rumusan ilmu-ilmu sosial relasi gender diartikan dengan sekumpulan aturan-aturan, tradisi-tradisi, dan hubungan-hubungan sosial timbal balik dalam masyarakat dan dalam kebudayaan, yang menentukan batas-batas feminin (dianggap bersifat keperempuanan) dan maskulin (dianggap bersifat kelelakian).<sup>14</sup> Dengan kata lain, gender adalah penentuan maskulinitas dan feminitas yang dibangun secara sosial dan kultural dan dengan demikian identitas gender dapat berubah dan berbeda dalam ruang dan waktu yang berbeda.

Identitas gender merupakan aspek primer dari identitas sosial dan personal seseorang dan dibentuk sejak seorang anak manusia terlahir dan bersosialisasi dengan lingkungannya. Identitas gender bermula dari bagaimana seorang bayi ditangani, diperlakukan dan diajak berkomunikasi. Seorang bayi perempuan biasanya diberikan pakaian dan nuansa kamar yang didominasi warna pink dan mainan serba boneka, sementara bayi laki-laki dilekatkan dengan warna biru dan mainan mobil, pistol, dan mainan lain yang secara kultural melambangkan “kelelakian”. Seorang bayi laki-laki ketika menangis akan dibisiki “laki-laki tidak boleh menangis, laki-laki harus kuat dan berani!”, sementara ketika seorang bayi

---

<sup>11</sup> Letty M Russel & Clarkson JS, *Dictionary of Feminist Theology* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 124.

<sup>12</sup> Mandy Macdonald dkk, *Gender dan Perubahan Organisasi*, terj. Omi Intan Naomi (Jakarta, INSISTS, 1999), xii.

<sup>13</sup> Margareth L. Andersen, *Thinking About Women: Sociological Perspective on Sex and gender* (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), h. 48.

<sup>14</sup> Mandy Macdonald dkk., *Gender dan Perubahan Organisasi*, h. xii.

perempuan menangis komentar yang muncul berbeda “perempuan memang cengeng”.

Perlakuan yang berbeda tersebut seolah mendapatkan penegasan dan legitimasi kultural ketika kemudian bayi-bayi tersebut tumbuh menjadi sosok-sosok sebagaimana bisikan-bisikan dan perlakuan yang terus dilanggengkan sepanjang perjalanan hidupnya. Tentu saja, karena pertumbuhan seorang anak manusia akan sangat tergantung pada bagaimana lingkungan membentuknya. Sementara, telah ditentukan dua jalan yang berbeda bagi dua bayi yang baru membuka matanya, seperti tersirat dalam lagu berikut:

*Ketika engkau besar*

*Mungkin engkau akan mendapatkan seorang suami  
yang kaya dan baik*

*Dan ingat kami semua disini di rumah*

*Dan teruslah membantu kami*

(Lagu untuk seorang gadis)

*Ketika engkau besar*

*Engkau akan merawat rumah, harta dan benda*

*Dan melindungi ibu dan saudara perempuanmu*

(Lagu untuk seorang pemuda)<sup>15</sup>

## 2.2. Identitas Gender dan Jenis Kelamin

Gender adalah identitas yang “diperoleh” atau “didapatkan” seseorang dalam proses bersosialisasi dengan masyarakat. Simone de Beauvoir, yang terkenal dengan karyanya ”*The Second Sex*” pada tahun 1949 dan menandai lahirnya *the second wave of feminism*, dengan tegas menyatakan bahwa “*women is made, not born*”, perempuan adalah dibentuk bukan dilahirkan. Lebih lanjut tokoh yang mempopulerkan konsep gender yang juga seorang filsuf perempuan ini menjelaskan bahwa “*gender is socially constructed, not biologically*

---

<sup>15</sup> Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 2.

*determined*”,<sup>16</sup> gender adalah konstruksi sosial, bukan (sesuatu yang ditentukan secara) biologis. Konsep gender membedakan perempuan dengan laki-laki secara kultural: perempuan dipandang sebagai sosok yang emosional, cantik, dan keibuan, sementara laki-laki rasional, kuat dan gentle. Sifat-sifat yang dilabelkan terhadap dua jenis kelamin tersebut merupakan sifat-sifat yang tidak permanen, bisa berubah atau berbeda, dan dapat dipertukarkan. Dengan kata lain, konsep gender melahirkan bipolaritas sifat (maskulin dan feminin), peran (domestik dan publik), dan posisi (tersubordinasi dan mensubordinasi atau inferior dan superior).

De Beauvoir menggunakan terminology “*other*” (pihak lain) untuk menegaskan pernyataannya bahwa perempuan adalah benar-benar sebuah konstruksi yang didefinisikan atau dibangun oleh dan melalui relasinya dengan laki-laki (jenis kelamin kedua), dan tidak memiliki status ontologis yang independen terlepas dari relasi tersebut. Perempuan tidak menjadi subyek sebagaimana laki-laki. Perempuan merupakan sebuah konsep derivatif yang keberadaannya hanyalah sebagai obyek perhatian laki-laki. Senada dengan Beauvoir, Elizabeth A. Castelli menyatakan:

*“Perempuan” secara historis dan diskursif dibentuk, dan selalu bersifat relatif terhadap berbagai kategori yang berubah; “perempuan” adalah sebuah kolektifitas yang mudah berubah dimana para perempuan dapat diposisikan secara sangat berbeda...”*.<sup>17</sup>

Sebagai sebuah konstruksi, sifat gender tidak permanen karena pada kenyataannya banyak fakta sejarah yang menunjukkan tidak sedikit profil perempuan-perempuan yang kuat, rasional dan bahkan memiliki kapasitas kepemimpinan yang tinggi. Perempuan-perempuan pejuang Indonesia misalnya, di tahun-tahun perjuangan kemerdekaan ikut terjun ke medan peperangan melawan kolonialisme Belanda pada abad 19.<sup>18</sup> Mbok-mbok gendong di Pasar

---

<sup>16</sup> Letty M Russel & Clarkson JS, *Dictionary of Feminist Theology*, 124.

<sup>17</sup> Elizabeth A. Castelli, *Women, Gender, Religion*, ed. Elizabeth A. Castelli (New York: Palgrave, 2001) h. 5.

<sup>18</sup> Sejarah Indonesia mengukir nama-nama perempuan yang terkenal pada masa penjajahan seperti Cristina Martha Tiahahu dari Maluku (1817-1819); Nyi Ageng Serang di Jawa Tengah

Beringharjo Yogyakarta yang jumlahnya tak terhitung dan mendominasi pemandangan pasar juga potret nyata perempuan-perempuan Indonesia yang secara fisik kuat. Buruh-buruh bangunan perempuan yang sering terlihat di berbagai proyek pembangunan juga kenyataan yang meruntuhkan anggapan bahwa perempuan secara fisik lemah. Perempuan Indonesia bahkan pernah menduduki posisi tertinggi negara sebagai presiden dan menjabat sebagai anggota MPR, DPR, menteri, bahkan Hakim di Pengadilan Agama, sebuah posisi yang dulu secara normatif dan kultural tidak mendapatkan legitimasi. Dalam bidang pendidikan nama RA Kartini (1879-1904) tercatat sebagai inisiator pendidikan bagi perempuan yang menekankan pendidikan sebagai langkah awal upaya penghapusan penindasan terhadap perempuan.<sup>19</sup>

Analisis konstruksi sosial gender sebagai sesuatu yang berbeda dengan fakta biologis atau seks (jenis kelamin) menjadi ciri mendasar dari feminisme pada umumnya. Pembedaan jenis kelamin dan gender menjadi sebuah kerangka kerja teoritis yang mendasar yang digunakan untuk mendapatkan pengetahuan baru, dalam rangka mengungkap berbagai bentuk relasi asimetris yang tersembunyi atau memunculkan berbagai pertanyaan baru tentang relasi sosial antara laki-laki dan perempuan. Gender digunakan sebagai dasar argumentasi untuk membedakan seks atau aspek biologis seseorang yang secara tradisional dianggap esensial dan pada saat yang sama melahirkan perbedaan berbasis sosial, kultural, politik, dan relasi kuasa. Kategori gender digunakan untuk mengekspresikan perbedaan sosial, kultural dan politik, karena gender digunakan sebagai alat konseptual untuk melihat ekspektasi dan symbol-simbol kultural yang dibentuk secara sosial, dalam masyarakat modern bahkan juga dibentuk dan diatur berdasarkan relasi kuasa, dan

---

(1825-1830); dan Cut Nyak Dien serta Cut Meutia dalam perang Aceh (1873-1904). Ryadi Gunawan, "Dimensi-dimensi Perjuangan Kaum Perempuan Indonesia dalam Perspective Sejarah", dalam *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*", ed. Lusi Margiani and Fauzie Ridjal (Yogyakarta: LSPPA, 1993), 100.

<sup>19</sup> Wardah Hafidz, "Gerakan Perempuan Dulu, Sekarang, dan Sumbangannya kepada Transformasi Bangsa", dalam *Dinamika Gerakan*, 94.

mereproduksi karakteristik feminine dan maskulin, stereotipi, serta pembagian kerja.<sup>20</sup>

Berbeda dengan gender yang merupakan identitas yang dibangun secara sosial, kultural dan politik, jenis kelamin atau "seks" ialah pembedaan jenis kelamin secara biologis atau berdasarkan fakta biologis yang merujuk pada perbedaan yang bersifat anatomik, genetic dan hormonal. Jenis kelamin merupakan identitas biologis yang bersifat alamiah dan merupakan "given" (pemberian) dari Tuhan atau alam sehingga bersifat permanen. Jenis kelamin seseorang merujuk pada identitas seksual yang bersifat fisik dan genetika yang terbentuk sejak masa pembuahan dan mengalami perkembangan selama masa perkembangan janin dalam rahim seorang ibu.<sup>21</sup>

Jenis laki-laki misalnya, adalah manusia yang memiliki penis, jakala, dan memproduksi sperma, sedangkan jenis perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim dan saluran untuk melahirkan, memproduksi telur, memiliki vagina dan payudara untuk menyusui.<sup>22</sup> Perempuan dewasa memiliki indung telur, uterus (anatomi internal), klitoris, dan labia (anatomi eksternal). Susunan kromosom perempuan ialah XX dan pada saat-saat tertentu tubuh mereka memproduksi lebih banyak estrogen dibanding androgen. Berbeda dengan perempuan dewasa, laki-laki dewasa memiliki buah pelir (testis), penis, dan prostate. Susunan kromosom laki-laki adalah XY dan pada saat-saat tertentu memproduksi lebih banyak androgen daripada estrogen.<sup>23</sup> Organ-organ biologis ini menempel secara alamiah pada laki-laki dan perempuan dan bersifat permanent serta tidak dapat dipertukarkan terutama fungsinya. Banyak yang mempercayai bahwa kromosom Y (X atau Y dari sperma ayah) lebih kuat dibanding kromosom X (dari ibu),

---

<sup>20</sup> Mariana Szapuová, An epistemology of gender or gender as a tool of analysis <http://www.women.it/quarta/workshops/re-figuring3/szapuova.htm> (April, 27,2004, 2:23AM), Comenius University, Bratislava, Slovakia

<sup>21</sup> Margaret L Andersen, *Thinking About Women*, 48.

<sup>22</sup> Nielse, Joyce Mc Carl, *Sex And Gender In Society* (Illionis: Waveland inc., 1990), 150.

<sup>23</sup> Nielse, Joyce Mc Carl, *Sex And Gender*, 150

namun hal tersebut tidak pernah terbukti.<sup>24</sup> Pada kenyataannya, kromosom laki-laki XY membentuk sebuah mata rantai yang dalam pengkodean genetik memiliki ketahanan hidup lebih rendah dibanding kromosom perempuan XX.

### III. Gender dan Persoalan Ketidakadilan

Mengapa gender sebagai alat analisis sosial dan sekaligus sebagai sebuah kesadaran menjadi agenda yang penting dipromosikan? Perbedaan gender tidak akan menjadi perhatian dan menjadi bahan pertimbangan penting kalau saja tidak membawa dampak yang merugikan bagi kehidupan manusia, terutama manusia perempuan. Konsep gender menjadi penting karena perbedaan gender telah melahirkan sejarah panjang ketidakadilan sosial dalam masyarakat dan bahkan dalam kebijakan pemerintah. Sejarah perbedaan gender yang dimulai sejak manusia terlahir terjadi melalui proses yang panjang: perbedaan tersebut dikonstruksi, dibentuk, disosialisasikan, dan diperkuat melalui ajaran keagamaan maupun Negara.<sup>25</sup> Perbedaan gender bahkan menciptakan ideologi gender yang diwarnai oleh pandangan bahwa kedudukan laki-laki lebih tinggi di atas perempuan,<sup>26</sup> yang juga diperkukuh melalui agama dan tradisi. Melalui ritual keagamaan dan pembekuan narasi keagamaan yang dikonstruksi, ideologi gender ditransmisi dan diperkuat dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Ideologi gender memberikan dampak yang signifikan terhadap perkembangan agama tetapi juga dipengaruhi atau mendapatkan legitimasi dari tafsir agama. Dampak terburuk dari pelegitimasi ini adalah diyakininya perbedaan gender sebagai ketentuan Tuhan atau takdir yang final, dan pada akhirnya, tidak mudah bagi masyarakat untuk membedakan antara ketentuan Tuhan yang sesungguhnya dengan konstruksi yang dibangun oleh manusia secara sosial. Ideology gender telah membentuk budaya yang patriarkhal di masyarakat

---

<sup>24</sup> Margaret L Andersen, *Thinking About Women*, 49.

<sup>25</sup> Mansour Faqih, *Analisa Gender*, 9.

<sup>26</sup> Nunuk Prasetyo Murniati, *Getar Gender* (Magelang: Indonesiatara, 2004), xix.

dan menciptakan *male-dominated culture*, budaya yang didominasi oleh dan mengutamakan laki-laki sehingga memunculkan ketidakadilan.

Ketidakadilan gender muncul di berbagai aspek kehidupan dalam bermasyarakat dan bernegara, bahkan beragama, di seluruh lini dan wilayah. Bentuk ketidakadilan gender bermacam-macam tergantung pada struktur ekonomi dan organisasi sosial dari masyarakat tertentu dan pada budaya dari kelompok tertentu di masyarakat tersebut.<sup>27</sup> Bentuk ketidakadilan gender antara lain marginalisasi, subordinasi, stereotipi, beban ganda dan kekerasan terhadap perempuan. Marginalisasi perempuan bisa bersumber atau terjadi pada wilayah Negara, keyakinan, masyarakat, agama (institusi dan tafsiran agama), organisasi atau tempat bekerja, keluarga, atau diri sendiri.<sup>28</sup> Dalam literatur feminis, marginalisasi merupakan ekspresi dari dampak hubungan dialektis yang asimetris dan hirarkhis antara laki-laki dan perempuan. Marginalisasi adalah proses peminggiran yang merugikan salah satu pihak, dan biasanya perempuan sebagai pihak yang inferior dan tersubordinasi.

Subordinasi adalah posisi sosial yang asimetris dimana terdapat pihak yang superior (biasanya laki-laki) dan inferior (biasanya perempuan). Subordinasi melandasi pola relasi atau pola hubungan sosial yang hirarkhis dimana salah satu pihak memandang dirinya lebih tinggi dari mereka yang direndahkan, seperti anggapan bahwa perempuan adalah nomor dua (*second sex*), dan dengan demikian tergantung pada laki-laki. Subordinasi, sebagaimana marginalisasi terjadi baik di wilayah domestik maupun publik. Subordinasi terjadi karena adanya pandangan yang stereotipi yang merendahkan. Konstruksi gender yang menganggap perempuan emosional, tidak rasional dan lemah (stereotipi) melahirkan sikap yang menempatkan perempuan pada posisi yang lebih rendah dari mitranya, laki-laki. Stereotipi adalah pelabelan negatif dan biasanya merugikan yang dilekatkan pada kelompok tertentu, dalam hal ini perempuan, sehingga mengakibatkan perempuan mendapat citra negatif. Sama dengan marginalisasi dan subordinasi, stereotipi dapat dilihat dalam setiap wilayah kehidupan.

---

<sup>27</sup> Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories* 5.

<sup>28</sup> Ibid, xx-xxi; Mansour Faqih, *Analisa Gender*, 14-15.

Bentuk ketidakadilan lain yang tidak kalah pentingnya ialah beban ganda perempuan. Perempuan yang dipandang tekun dan rajin bekerja dianggap lebih tepat menangani pekerjaan rumah tangga, yang pada akhirnya disebut sebagai jenis pekerjaan perempuan, sementara laki-laki yang dipandang kuat dan rasional menjadi kepala keluarga dan pencari nafkah. Ketika perempuan pada kenyataannya juga bekerja di luar rumah dan memberikan kontribusi terhadap perekonomian keluarga, pada saat yang sama dia juga dibebani dengan pekerjaan kultural di wilayah domestik, yang tentu saja mengakibatkan beban ganda. Perempuan berperan di wilayah publik dan sekaligus domestik sementara peran laki-laki tidak bergeser hanya pada wilayah publik. Akibatnya, ketika laki-laki juga tidak mampu atau tidak mendapatkan kesempatan berperan dalam wilayah publik, maka semua peran menjadi beban perempuan. Pergeseran peran dan ruang kerja perempuan tanpa diiringi dengan perubahan konstruksi gender tradisional yang rigid tentang peran publik laki-laki melahirkan beban yang tidak seimbang.

Bentuk ketidakadilan yang terakhir ialah kekerasan terhadap perempuan. Sebagaimana kekerasan terhadap perempuan yang terjadi di negara atau daerah lain, perempuan di Indonesia menjadi korban kekerasan baik yang bersifat personal maupun sistematis,<sup>29</sup> pada tingkat lokal, regional, maupun nasional. Kekerasan sering terjadi baik di keluarga kaya maupun miskin, tanpa dibatasi etnik, ras, maupun agama. Usia maupun atribut fisik perempuan bahkan tidak dapat melindungi perempuan dari berbagai tindakan kekerasan seperti perkosaan, pemukulan, maupun prostitusi. Kekerasan dapat terjadi dalam berbagai ranah atau level yang secara umum dapat dikelompokkan dalam tiga kategori, yaitu kekerasan dalam wilayah domestik, publik, dan kekerasan yang dilakukan oleh atau dalam lingkup negara yaitu kekerasan fisik, seksual, atau psikologis yang dilakukan, dibenarkan, dan atau didiamkan atau dibiarkan oleh negara.<sup>30</sup> Kekerasan terhadap perempuan pada dasarnya berakar dari adanya berbagai

---

<sup>29</sup> Stanley G. French, Vanda Teays, & Laura M. Purdy, *Violence Against Women: Philosophical Perspectives* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1998), 1.

<sup>30</sup> E. Kristi Poerwandari, "Kekerasan terhadap Perempuan Tinjauan Psikologi Feministik", dalam Susi Eja Suarsi dkk., *Tembok Tradisi*, 13-14.

asumsi yang asimetris tentang keberadaan atau kodrat laki-laki dan perempuan. Berbagai asumsi yang merupakan konstruksi masyarakat melahirkan beragam bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Asumsi yang seksis tersebut juga berperan besar dalam melahirkan eksploitasi perempuan secara besar-besaran sebagai pekerja seks. Kekerasan yang disebabkan oleh bias gender ini dengan “*gender related violence*.”

#### **IV. Gender, Agama, dan Konstruksi Perempuan**

##### **A. Konstruksi Perempuan dalam Agama**

Konstruksi gender yang melahirkan bipolaritas sifat, peran dan posisi laki-laki dan perempuan yang berbeda dan bermuara pada munculnya ketidakadilan sosial menjadi langgeng salah satunya karena mendapatkan legitimasi teologis dari paham agama yang bias gender. Salah satu kritik feminis terhadap agama terkait dengan peran agama dalam memperkuat dan melanggengkan budaya yang patriarkhal. Kritik dan tantangan dari feminis terhadap fenomena agama pada dasarnya berakar pada tiga hal, yaitu persoalan patriarki, androsentrisme, dan seksisme. Androsentrisme memiliki pengertian bahwa tradisi-tradisi agama dikonstruksi, dikembangkan oleh laki-laki dari perspektif laki-laki, dan oleh karenanya yang menjadi fokus utamanya adalah pengalaman laki-laki.<sup>31</sup> Sementara itu, patriarki menunjukkan adanya dominasi dan superioritas laki-laki dalam wacana dan sejarah agama. Agama atau pemahaman agama, pada akhirnya menjadi seksis, artinya pemahaman agama yang dominan memberikan keistimewaan kepada laki-laki dan pengalaman laki-laki serta menempatkan laki-laki sebagai superior, dan pada saat yang sama menempatkan perempuan lebih rendah dan menganggapnya sebagai pihak yang inferior.

Dalam hegemoni paham dan kultur agama yang androsentris, seksis dan patriarkhi ini, pengalaman dan kontribusi perempuan terhadap agama tidak mendapatkan tempat dalam sejarah dan wacana agama. Perempuan seakan tidak bersuara dan terpingirkan dari proses formulasi doktrin-doktrin dan kepercayaan

---

<sup>31</sup> Lucinda Joy Peach “*Women and World Religions*” (Upper Saddle River New Jersey: Pearson Education, 2002), 1-2.

agama, dan dengan demikian lenyap dari sejarah agama. Paham agama yang patriarkhal, androsentris dan sexis pada gilirannya melahirkan perbedaan gender (*gender differentiation*), segregasi gender (*gender segregation*), dan ketidakadilan gender (*gender injustice*), dimana perempuan pada umumnya didiskriminasikan dan mendapatkan ketidakadilan. Androsentris, sexis dan patriarkhi menjadi fenomena mendasar dari tata realitas dan semangat agama yang tidak seharusnya. Dengan kesadaran baru feminis, kesalahan tatanan realitas yang penuh dengan ketidakadilan ini secara radikal dipertanyakan dan sebuah tata baru yang lebih adil dan egaliter diupayakan.<sup>32</sup>

Dalam upaya membangun tatanan baru dunia, pejuang feminis Yahudi dan Kristen, misalnya, berusaha melakukan koreksi terhadap dominasi laki-laki atas teologi dan marginalisasi serta eksklusi perempuan dari wilayah agama.<sup>33</sup> Mereka mengembangkan apa yang disebut dengan teologi feminis, sebagaimana yang muncul di Inggris sejak abad 17.<sup>34</sup> Teologi feminis berupaya membaca ulang teks suci dari perspektif perempuan dan mencari dasar teologis bagi pengakuan harkat dan martabat perempuan.

## B. Konstruksi dan Persoalan Perempuan dalam Islam

Agama Yahudi dan Kristen mendapatkan kritik fundamental karena dalam sejarahnya diwarnai dengan endosentrisme, seksisme dan patriarkhi. Sementara itu, Islam, sebagaimana dikatakan oleh Lucinda Joy Peach, menentang penggambaran atau penggunaan imaji Tuhan yang berbasis gender.<sup>35</sup> Tuhan dalam pandangan Islam tidak diasosiasikan dengan laki-laki maupun perempuan, karena Tuhan

---

<sup>32</sup>Ursula King, *Women and Spirituality: Voices of Protest* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993), 20.

<sup>33</sup> Pada abad-abad pertama Yudaisme para rabi tidak bisa menerima murid perempuan atau bercakap dengan mereka. Teks suci menasihatkan untuk menghindari perempuan. Perempuan dilihat sebagai sumber bencana karena menjatuhkan dan menyelewengkan pikiran pria dari hukum Tuhan.

<sup>34</sup> Paulinus Yan Olla, "Perlunya Spiritualitas Feminis", Surat kabar Harian Kompas, Senin, 23 Mei 2005, atau (database on-line) (accessed 5 Agustus 2008); terdapat di <http://64.203.71.11/kompas-cetak/0505/23/swara/1765376.htm>

<sup>35</sup> Lucinda Joy Peach, *Women and World Religions*, 251.

bukan dan tidak diasosiasikan sebagaimana manusia. Namun demikian, penggunaan kata ganti Tuhan dalam al-Qur'an menggunakan terminologi "*huwa*" yang secara literal berarti dia laki-laki. Banyak pemikir Islam yang menjelaskan bahwa penggunaan kata ganti "*huwa*" untuk Allah sama sekali tidak terkait dengan jenis kelamin, tetapi semata karena keterbatasan bahasa manusia (dalam hal ini bahasa Arab) untuk dapat merepresentasikan sebuah gagasan ideal tentang netralitas gender dari keberadaan Tuhan.

Dalam konteks keterbatasan bahasa ini, komentar Peach bahwa text al-Quran secara eksplisit ditulis dari perspektif laki-laki dapat dipahami.<sup>36</sup> Fakta sejarah membuktikan bahwa penulisan al-Qur'an dilakukan oleh para sahabat Nabi melalui beberapa tahapan atau perkembangan tertentu.<sup>37</sup> Lebih dari itu bahasa Arab menerapkan sektarianisme-rasialistik tidak hanya terhadap orang lain tetapi juga terhadap perempuan dalam kelompoknya sendiri.<sup>38</sup> Perempuan diperlakukan layaknya kelompok minoritas yang selalu ditekan kepentingannya agar mereka berada di bawah proteksi dan otoritas laki-laki. Maskulinitas dalam bahasa Arab menjadi subyek pokok sedangkan feminitas menjadi cabang yang tidak mempunyai kemampuan sebagai subyek. Dalam kerangka seperti ini, bahasa Arab sering menggunakan bentuk plural maskulin walaupun secara formal adalah kelompok perempuan.

Terlepas dari argumentasi kebahasaan, dapat ditarik benang merah bahwa meskipun Tuhan dalam ajaran dasar Islam netral gender, namun simbolisasi

---

<sup>36</sup> Lucinda Joy Peach, *Women and World Religions*, 252.

<sup>37</sup> Perkembangan terpenting dari penulisan al-Qur'an adalah bahwa teks tersebut pada awalnya ditulis tanpa tanda huruf (diakritik) yang dapat membedakan beberapa huruf dengan yang lain. Dalam sejarahnya, tanda titik digunakan sebagai tanda sintatik oleh Abu Al-Aswad Al Doaly pada masa Mu'awiyah Ibn Abi Sufian (661-680 CE).<sup>37</sup> Huruf-huruf ditandai dengan titik yang berbeda oleh Nasr Ibn Asem dan Hayy ibn Ya'amur pada masa Abdul Malek Ibn Marawan (685-705 CE), dan sistem tanda-tanda diakritik yang lengkap (*damma, fatha, kasra*) dikembangkan oleh Al Khaleel Ibn Ahmad Al Faraheedy (wafat pada 786 CE). Islamic Server of MSA-USC, "Brief History of Compilation of the Qur'an," *Perspective*, 4 August 1997 (database on-line) (accessed on 5 Agustus 2004); available from <http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>

<sup>38</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. (Yogyakarta: Samha, 2003)5.

Tuhan menjadi maskulin dan dalam batas tertentu berpengaruh terhadap konstruksi teologis kebanyakan kaum Muslim tentang Tuhan dan superioritas laki-laki di atas perempuan. Simbol-simbol maskulinitas semakin tegas dengan pemahaman bahwa Nabi-Nabi dan Rasul Allah seluruhnya adalah laki-laki. Dari Nabi Ibrahim sampai Nabi Muhammad, nama-nama Nabi dan Rasul yang dikenal dalam sejarah Islam adalah laki-laki. Dalam persoalan ini, beberapa pemikir Islam progressif mengemukakan argumentasinya bahwa beberapa figur perempuan seperti tercatat dalam al-Quran, misalnya Maryam dan Siti Hajar, juga dapat dikategorisasikan sebagai Nabi. Namun demikian, pendapat ini belum diterima secara umum dan belum menjadi arus utama (*mainstream*) dalam wacana Islam.

Superioritas laki-laki semakin jelas tergambar dalam wacana tafsir yang terkait dengan status ontologis dan peran perempuan. Manusia pertama dalam kebanyakan tafsir dipahami sebagai Adam, yang lebih sering dipahami sebagai laki-laki<sup>39</sup> bapak dari seluruh manusia,<sup>40</sup> sementara Hawa adalah perempuan yang diciptakan dari tulang rusuk Adam, bahkan tulang rusuk yang paling bengkok.<sup>41</sup> Meskipun banyak pemikir Islam kontemporer yang lebih memilih mengartikan Adam sebagai jenis manusia dan bukan jenis kelamin laki-laki dari manusia, namun pendapat ini tidak atau belum populer dibandingkan dengan pendapat pertama yang sudah menjadi *mainstream* ( arus utama) dalam masyarakat. Sebagai manusia kedua perempuan juga memiliki kemampuan akal atau intelektualitas dan pengetahuan yang lebih rendah dibanding laki-laki. Dalam tafsir al-Qurtubi misalnya, dikatakan bahwa laki-laki memiliki kelebihan akal, managerial, kejiwaan dan naluri, yang tidak dimiliki oleh perempuan.<sup>42</sup> Naluri laki-laki diyakini didominasi oleh unsur panas dan kering yang merupakan sumber

---

<sup>39</sup> Lihat misalnya dalam tafsir at-Thabari, tafsir Ibn Kasir, tafsir ar-Razi dan tafsir-tafsir lainnya.

<sup>40</sup> Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), Jilid VII, 81.

<sup>41</sup> Lihat misalnya Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 267.

<sup>42</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Katib al Arabi, 1957), Juz V, 169.

kekuatan sementara naluri perempuan didominasi unsur basah dan dingin yang merupakan sumber kelembutan dan kelemahan.

Senada dengan al-Qurtubi, Zamakhsari yang berasal dari kalangan mu'tazilah dan dikenal dengan rasionalitasnya mengatakan bahwa laki-laki memiliki berbagai kelebihan diantaranya dalam hal akal, ketegasan, kekuatan tekad, kekuatan fisik, dan karena itulah, menurut beliau, laki-laki menjadi para Nabi, ulama, kepala negara, dan Imam.<sup>43</sup> Masih banyak ahli tafsir lain seperti Ibn Kasir, Fakhruddin al-Razi atau Sayyid Qutb yang mengukuhkan superioritas laki-laki dengan legitimasi tektual dalil-dalil dari al-Qur'an maupun Hadis. Konstruksi status perempuan yang lebih rendah ini berimplikasi pada pembagian peran yang hirarkhis. Laki-laki dengan berbagai kelebihan yang dipandang kodrati dengan demikian dianggap lebih tepat sebagai pemimpin atau Imam sementara perempuan dengan berbagai kekurangan dan kelemahannya menjadi pihak yang dipimpin dan menjadi ma'mum yang harus mengikuti dan taat pada sang Imam.

Status dan peran perempuan sebagaimana dideskripsikan di atas menggambarkan adanya fenomena androsentrisme, sexisme dan patrarkhi dalam masyarakat atau pemahaman Islam. Berbagai masalah yang sering mendapatkan kritik dari kalangan feminis atau diperdebatkan dalam kalangan umat Islam sendiri terkait dengan status dan peran perempuan dalam Islam, antara lain: a) Konsep Penciptaan Perempuan; b) Status Ontologis dan Otonomi Perempuan; c) Ketaatan Isteri pada Suami; d) Poligami; e) Konsep Wali; f) Konsep Mahram; g) Kepemimpinan perempuan dalam wilayah domestik, publik (termasuk politik) maupun dalam Ibadah (termasuk Imam Salat); h) Saksi perempuan; i) Warisan; j) Perempuan Bekerja; k) Perceraian; dan l) Akikah.

Diantara kritik feminis terhadap problem perempuan dalam Islam yang menarik untuk diperdebatkan adalah konsep mentruasi yang melahirkan diskriminasi terhadap perempuan. Mentruasi digunakan sebagai justifikasi untuk melakukan segregasi terhadap perempuan, memperlakukan mereka sebagai pihak yang inferior, dan menyisahkan mereka dari masjid.<sup>44</sup> Menstruasi juga

---

<sup>43</sup> Zamakhsari, al-Kasyaf (Teheran: Intisyarat Aftat, tt), Juz 1, 523.

<sup>44</sup> Lucinda Joy Peach, *Women and World Religions*, 252.

menyebabkan perempuan tidak diperbolehkan melakukan berbagai ibadah seperti shalat, puasa, atau bahkan membaca al-Qur'an. Terkait dengan persoalan ini, pendapat *mainstream* dari kaum Muslim bahwa ibadah tidak hanya terbatas shalat atau puasa. Banyak bentuk ibadah lain yang dapat dilakukan perempuan yang ketika sedang mengalami menstruasi.

### C. Akar Patriarkhi dalam Pemahaman Islam

Selain problem keterbatasan bahasa arab sebagai media penyampai wahyu Ilahiyah yang tak terbatas, pertarungan yang kompleks dalam wilayah politik, kebudayaan arab secara keseluruhan yang patrarkhal,<sup>45</sup> dan pemikiran keagamaan berpengaruh secara signifikan terhadap reproduksi doktrin dan paham agama di kalangan masyarakat Muslim. Pemikiran keagamaan dalam hal ini berkaitan erat dengan persoalan pendekatan atau metodologi seseorang dalam membaca teks agama, atau dalam konteks Islam Al-Qur'an. Teks agama, dalam hal ini Islam, menjadi faktor penentu bagi terbentuknya pemahaman keagamaan yang patriarkhal maupun egaliter karena menjadi sumber rujukan utama bagi pembentukan dotrin, norma dan ajaran agama.

Sebagai sebuah teks, al-Qur'an dapat dibaca dengan berbagai model, baik model yang tradisional, reaktif, holistik,<sup>46</sup> patriarkhi maupun liberal.<sup>47</sup> Tradisional adalah model pembacaan yang atomistik dan tidak ada upaya untuk mengenali berbagai tema dan mendiskusikan keterkaitan antar tema dalam al\_Qur'an. Berbeda dengan model tradisional, reaktif ialah model pembacaan yang biasanya merupakan reaksi dari pemikir modern dengan menggunakan status perempuan yang memprihatinkan sebagai alat justifikasi bagi reaksi mereka. Pembacaan yang reaktif biasanya tidak ada analisis yang komprehensif tentang al-Qur'an dan gagal membedakan antara interpretasi dan teks itu sendiri. Model pembacaan ketiga

---

<sup>45</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender*, 11.

<sup>46</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text From a Woman's perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 2-3.

<sup>47</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2004), 4

ialah pembacaan yang holistik, yaitu pembacaan hermenutis yang mempertimbangkan semua metode atau aspek (aktual artikulasi dari al-Qur'an, konstruksi gramatikal, dan konteks) dalam pembacaan al-Qur'an terkait dengan persoalan modern.

Semua teks, termasuk teks al-Qur'an, menurut Asma Barlas pada dasarnya adalah polisemic atau terbuka untuk dibaca dengan cara yang bervariasi.<sup>48</sup> Pembacaan terhadap teks al-Qur'an sangat ditentukan oleh siapa yang membaca, bagaimana mereka memilih untuk mendefinisikan epistemologi dan metodologi dari makna-makna yang ada (hermenutik), dan konteks dimana mereka membacanya. Setiap pembacaan adalah unik, karena merefleksikan maksud dari teks dan sekaligus prior teks dari pembacanya<sup>49</sup> dan dengan demikian tidak ada metode pembacaan al-Qur'an yang benar-benar obyektif.

Pembacaan al-Qur'an selama ini patriarkhis karena di satu sisi model pembacaan yang digunakan tidak holistik atau patriarkhal dan di sisi lain tidak adanya perhatian dan penegasian para intelektual Muslim terhadap suara perempuan. Oleh karena itu, model pembacaan yang paling mungkin dapat mereproduksi makna yang lebih komprehensif, tidak stereotip, adil dan setara adalah model hermenutis yang mempertimbangkan tiga aspek: artikulasi aktual dari al-Qur'an atau teks, konstruksi gramatikal, dan konteks,<sup>50</sup> dengan mengklusikan atau memasukkan pengalaman dan suara perempuan.

## V. Simpulan

Gender penting dipertanyakan kembali karena perbedaan gender telah melahirkan berbagai bentuk ketidakadilan sosial dalam masyarakat dan merugikan salah satu jenis kelamin, yaitu perempuan. Perbedaan gender yang telah melalui sejarah panjang, dibentuk, dilanggengkan dan mendapatkan legitimasi kultural, politis maupun teologis seringkali diterima begitu saja dan bahkan diyakini

---

<sup>48</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, 4-5.

<sup>49</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 1.

<sup>50</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, xiii.

sebagai bagian dari ketentuan alamiyah, atau takdir, sebagaimana jenis kelamin yang bersifat kodrati. Perbedaan gender menciptakan ideologi gender yang menempatkan kedudukan laki-laki lebih tinggi di atas perempuan dan diperkukuh melalui pemahaman agama dan tradisi. Ideologi gender dan paham agama pada akhirnya saling berkelindan: ideologi gender berdampak secara signifikan terhadap perkembangan pemahaman agama tetapi juga dipengaruhi atau mendapatkan legitimasi dari tafsir agama.

Wacana dan sejarah agama, lantas, diwarnai dengan androsentrisme, patriarkhi, dan sexism. Potret perempuan dalam hegemoni paham dan kultur agama yang androsentris, seksis dan patriarkhi, termasuk dalam agama Islam, menjadi muram dan bahkan tidak terwakili. Suara, pengalaman, dan kepentingan perempuan terpinggirkan dari proses formulasi doktrin-doktrin dan kepercayaan agama, dan dengan demikian lenyap dari sejarah agama. Agama seolah-olah menjadi wilayah otoritatif laki-laki sebagai subyek yang otonom, sementara perempuan sebagai obyek yang tidak memiliki kekuatan untuk melakukan tawar-menawar. Paham agama yang patriarkhal, androsentris dan seksis pada gilirannya melahirkan perbedaan gender yang berujung pada segregasi gender dan ketidakadilan gender.

Paham agama yang androcentris dan diskriminatif muncul disebabkan adanya keterbatasan bahasa sebagai media penyampai wahyu Ilahiyah, tendensi politik, kebudayaan arab yang patriarkhal, dan pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan terkait erat dengan persoalan pendekatan atau metodologi yang digunakan dalam membaca teks agama, atau Al-Qur'an, yang pada kenyataannya dapat dibaca dengan berbagai model, dari yang tradisional, reaktif, holistik, patriarkhi maupun liberal. Model pembacaan teks yang dapat melahirkan pemahaman agama yang lebih adil gender dan tidak patriarkhal adalah model hermenutis yang holistik dengan mengiklusikan secara setara pengalaman dan suara perempuan, dan pada saat yang sama mempertimbangkan aspek tekstualitas, konstruksi gramatikal teks, dan konteks.

- Abu Zayd, Nasr Hamid *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. Yogyakarta: Samha, 2003.
- Andersen, Margareth L. *Thinking About Women: Sociological Perspective on Sex and gender*. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.
- Badudu J. S. & Sultan Mohammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001.
- Barlas, Asma *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2004
- Castelli, Elizabeth A. *Women, Gender, Religion*, ed. Elizabeth A. Castelli. New York: Palgrave, 2001.
- Fakih, Mansour *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Gender Analysis & Social Transformation). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- French, Stanley G. Vanda Teays, & Laura M. Purdy, *Violence Against Women: Philosophical Perspectives*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.
- Gunawan, Ryadi “Dimensi-dimensi Perjuangan Kaum Perempuan Indonesia dalam Perspective Sejarah”, dalam *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*”, ed. Lusi Margiani and Fauzie Ridjal. Yogyakarta: LSPPA, 1993.
- Haraway, Donna J. “Gender for Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word”, dalam *Women, Gender, Religion*, ed. Elizabeth A. Castelli, New York: Palgrave, 2001.
- Hornby, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1989

<http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/compilationbrief.html>

- <http://www.women.it/quarta/workshops/re-figuring3/szapuova.htm> (April, 27,2004, 2:23AM), Comenius University, Bratislava, Slovakia
- <http://www.women.it/quarta/workshops/re-figuring3/szapuova.htm> (April, 27,2004, 2:23AM), Comenius University, Bratislava, Slovakia
- Inayah Rohmaniyah, "Meninjau Ulang Wacana Spiritualitas dan Perempuan," *Jurnal Studi Gender dan Islam Musawa*, Agustus 2008.
- Karam, Azza *Women, Islamism, and the State*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- King, Ursula *Women and Spirituality: Voices of Protest*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Linda. Nicholson, *Gender*. In: A Companion to Feminist Philosophy. ed. Iris Marion Young and Alison M. Jaggar .Blackwell Publishers, 1998.
- Lorber, Judith. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. California: Roxbury, 2001.
- M Russel, Letty & Clarkson JS, *Dictionary of Feminist Theology* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Macdonald, Mandy dkk, *Gender dan Perubahan Organisasi*, terj. Omi Intan Naomi Jakarta, INSISTS,1999..
- Mosse, Julia Cleves *Gender dan Pembangunan*, terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Murniati, Nunuk Prasetyo. *Getar Gender*. Magelang: Indonesiatara, 2004.
- Nielse, Joyce Mc Carl, *Sex And Gender In Society*. Illionis: Waveland inc., 1990.
- Olla, Paulinus Yan. "Perlunya Spiritualitas Feminis", Surat kabar Harian Kompas, Senin, 23 Mei 2005, atau (database on-line) (accessed 5 Agustus 2008); terdapat di <http://64.203.71.11/kompas-cetak/0505/23/swara/1765376.htm>
- Peach, Lucinda Joy "*Women and World Religions*" Upper Saddle River New Jersey: Pearson Education, 2002.
- Qurtubi, al-Jami' li Ahkam al-Qur'an Juz V. Kairo: Dar al-Katib al Arabi, 1957.

- Sprague, Joey & Diane Kobrynowicz, *A Feminist Epistemology*, in Janet Saltzman Chafetz (2006), *Handbook of the Sociology of Gender*. New York: Springer Science + Business Media.
- Szapuová, Mariana An epistemology of gender or gender as a tool of analysis
- Szapuová, Mariana An epistemology of gender or gender as a tool of analysis
- Thabari, Ibn Jarir . *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid VII . Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Wadud, Amina *Qur'an and Women; Rereading the Sacred Text From a Woman's perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Zamakhsari, *al-Kasyaf Juz .1* Teheran: Intisyarat Aftat, t.th.

# Menimbang Pemikiran Imam Khomeini tentang Ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*

Khairul Imam<sup>\*</sup>

## Abstrak

This article discuss Khomeini's point of view of the Koranic verses on *Wilayat al-Faqih* or verses that deal with governing in Islam and the concept of Ulu al-Amri. These verses are divided into two categories. The first consists of the principles of God's sovereignty (Q.7:54; Q.12:40; Q.5:67; Q.3:154) and the second category includes the principles of *Wilayat al-Faqih*. The latter is understood as transfer of power from *Imam Zaman* to the *Faqih* with the qualification of *kafa'ah* and *'adalah* (Q.4:59; Q. 57:25). In comprehending Khomeini's interpretation on political verses, this study utilizes normative and socio-historical framework. The study suggests that Khomeini's reading can be categorized into *tafsir ijmalī*, while the source of his interpretation originates from his intuitive reasoning or *irfani*.

**Kata Kunci:** *Wilāyat al-Faqīh*, *Ulū al-Amr*, Pemerintahan Islam, *'irfānī*

## I. Pendahuluan

Diskursus penafsiran al-Qur'an hingga sekarang terus memuncak menuju perkembangan yang lebih dinamis.<sup>1</sup> Fenomena penafsiran al-Qur'an yang terus berkembang menyiratkan bahwa al-Qur'an benar-benar *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Ungkapan ini ditandai dengan telaah terhadap al-Qur'an sepanjang sejarah telah dilakukan melalui berbagai perspektif. Tetapi, dari berbagai perspektif yang sudah ada belum ditemukan sebuah formula baru yang benar-benar dapat disepakati. Hal tersebut menunjukkan bahwa al-

---

<sup>\*</sup> Staf Pengajar PP Aji Mahasiswa al-Muhsin Yogyakarta.

<sup>1</sup>Abdul Mustaqim memberikan keterangan mengenai pergeseran epistemologi penafsiran al-Qur'an dengan memodifikasi teori Kuntowijoyo yang secara periodik terbagi menjadi tiga tahap. *Pertama*, era formatif berbasis Nalar mitis, *Kedua*, era afirmatif dengan nalar ideologis. *Ketiga*, era reformatif dengan nalar kritis. Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2007.

Qur'an sebagai kitab suci umat Islam mempunyai kekayaan khazanah yang tak akan habis untuk dikaji dan diteliti. Fenomena itu juga menunjukkan bahwa kekayaan al-Qur'an justru terletak pada kedalaman maknanya. Artinya, semakin dalam seseorang meneliti dan menelaah kandungan al-Qur'an, maka akan semakin banyak temuan-temuan makna baru yang didapat.<sup>2</sup>

Ungkapan *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* ini menyiratkan bahwa al-Qur'an tidak hanya berbicara pada term yang bersifat vertikal dan legal formal semata, berputar-putar di wilayah doktrin agama yang berafiliasi pada ritual ibadah, dan kesadaran transenden beserta seluk hukum formal. Akan tetapi, juga ikut mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat, manusia sebagai individu, negara, ekonomi, bahkan politik.

Dalam hal ini, Imam Khomeini memberikan penegasan bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan sumber perintah-perintah dan aturan-aturan Islam, dan sangat sesuai sebagai pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Jika ditelaah lebih mendalam, pada hakekatnya ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai hubungan kemasyarakatan (baca: *mu'āmalah*) mengambil porsi lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat yang membahas tentang ritual ibadah, di mana perbandingannya lebih dari seratus berbanding satu.

Begitu juga dengan hadis yang memuat aturan-aturan Islam. Dari sekitar lima puluh pokok bahasan dalam hadis, tidaklah melebihi dari tiga atau empat yang berbicara tentang ibadah ritual dan kewajiban manusia untuk menuju kedekatan diri kepada penciptanya. Selebihnya berbicara masalah akhlaq, dan sisanya berbicara masalah sosial, ekonomi, hukum, dan politik, atau dengan kata lain berbicara mengenai hubungan kemasyarakatan.<sup>3</sup>

Salah satunya adalah tema yang menjadi pokok pembahasan dalam artikel ini adalah ayat-ayat politik,<sup>4</sup> di mana politik merupakan wacana yang

---

<sup>2</sup>Pernyataan Abdullah Darraz dalam kitabnya *al-Naba' al-'Azim*, seperti M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), 16.

<sup>3</sup>Imam Khomeini, *Al-Hukūmat Al-Islāmiyyah* (Teheran: Al-Maktabah Al-Islāmiyyah Al-Kubrā, t.th), 9

<sup>4</sup>Pengertian ayat-ayat politik di sini yaitu ayat-ayat yang berbicara mengenai masalah-masalah rakyat dan Negara, kepemimpinan, aturan-aturan dalam negara dengan seperangkat undang-undang untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah hal-hal yang

tetap aktual dan tak akan berkesudahan, karena keberadaannya secara fungsional identik dengan keberadaan masyarakat itu sendiri. Meskipun konsepsi politik dalam Islam belum ada kesepakatan yang jelas, namun ketidakjelasan tersebut tidak menutup kemungkinan adanya pemahaman tentang ayat-ayat politik dalam al-Qur'an. Khususnya yang digagas oleh Imam Khomeini tentang ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*, atau kepemimpinan seorang *faqīh* atau ulama dalam madzhab Syi'ah *Isnā 'asyariyyah* di Negara Iran.

## II. Sekilas Potret Imam Khomeini

Ayatullah Khomeini lahir di Khomein pada 24 oktober 1902, bertepatan dengan hari kelahiran Sayyidah Fatimah az-Zahra (20 Jumāda Šani 1320). Sesuai dengan namanya, Khomein, merupakan dusun yang berada di Iran tengah. Keluarga Khomeini adalah keluarga Sayyid Musawi, keturunan Nabi melalui jalur Imam ketujuh Syi'ah, yaitu Imam Musa Al-Kazhim bin Ja'far Al-Shadiq ibn Muhammad Al-Baqir ibn Zain Al-Abidin ibn Husein ibn 'Ali ibn Abi Thalib ra.<sup>5</sup> Mereka berasal dari Neysyabur, Iran timur laut. Pada awal abad kedelapan belas, keluarga ini bermigrasi ke India, dan mukim di kota kecil Kintur di dekat Lucknow di kerajaan Qudh, yang penguasanya adalah pengikut Syi'ah Imam Dua Belas (*isnā 'asyariyyah*).

Pada masa kecil, Khomeini memulai dengan belajar di sebuah *maktab* di kotanya. Sampai berumur tujuh tahun—ketika itu dia sudah hafal al-Qur'an—Khomeini memasuki sebuah sekolah yang didirikan pemerintah dalam upaya modernisasi Iran. Di sekolah tersebut Khomeini mendapatkan pelajaran aritmetika, sejarah, geografi, dan beberapa ilmu dasar lain. Menjelang dewasa, Ruhullah mulai belajar agama dengan lebih serius. Ketika berusia lima belas tahun, Pendidikanya berlanjut di bawah beberapa orang guru dan Sayyid Murtadha (kakaknya sendiri yang kemudian terkenal dengan nama Ayatullah Pasandideh yang belajar bahasa Arab dan teologi di Isfahan). Dia juga belajar logika dari iparnya sendiri, Mirza Riza Najafi.<sup>6</sup>

---

merugikan bagi kepentingan manusia. Termasuk di dalamnya kedaulatan Ilahiah (*divine sovereignty*) dan konsepsi kepemimpinan menurut pandangan al-Qur'an.

<sup>5</sup>Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini* (Bandung: Mizan, 2002), 24.

<sup>6</sup>*Ibid.*, 28

Pada usia 17 tahun, Ruhullah pergi ke Arak, kota dekat Isfahan untuk belajar dari Syaikh 'Abdul Karim Ha'eri Yazdi, seorang ulama terkemuka yang meninggalkan Karbala untuk menghindari pergolakan politik. Setelah runtuhnya imperium 'Utsmaniah, Syaikh Ha'eri enggan tinggal di kota-kota yang ada di bawah mandat Inggris. Ia kemudian pindah ke Qum dan mendirikan *Hauzeye Ilmiye*.<sup>7</sup> Empat bulan kemudian Sayyid Ruhullah Khomeini mengikuti jejak Syaikh Ha'eri untuk pindah ke Qum.<sup>8</sup>

Pada usia dua puluh tujuh tahun, Sayyid Ruhullah menikah dengan Syarifah Batul, putri dari seorang ayatullah yang bermukim di Teheran. Mereka dikarunia lima orang anak, dua putra dan tiga putri. Imam Khomeini wafat pada tanggal 3 Juni 1989 dengan memberikan sesuatu keyakinan kepada kaum Muslimin diseluruh dunia bahwa ajaran Islam merupakan ajaran yang mampu menuntun manusia pada kebenaran. Memang peranan dan kharismanya dalam Islam modern dan sejarah Iran tak dapat disangkal. Semoga harapan dan cita-citanya dapat menjadi kenyataan dalam sejarah umat Islam di dunia.

Adapun karya-karya Imam Khomeini di antaranya adalah dalam bidang *'irfān*, akhlaq, dan puisi antara lain, *syarḥ du'a al-Sahar*, atau *Mukhtār ii Syarḥ al-Dua'a al-Muta'alliq bi al-Sahar*; *Miṣbāḥ al-Hidāyah fi al-Khilāfah wa al-Wilāyah*; *Hasyiyah* pada *syarḥ al-Ḥikam*; *Hasyiyah* pada *Miṣbāḥ al-Uns bayn al-Maqūl wa al-Masyhad*; *Chihil Hadis*; *Asrār* (atau *sirr*) *al-Shalāt* atau *Mi'raj al-Sālikīn wa Ṣalāt al-'Arifīn*; *Adab al-Ṣalāt*; *Syarḥ-e Hadīs-e Junud-e 'Aql wa Jahl*; *Liqā Allāh*; *Dawān*; *Jihād-e Akbar*, atau *Mubarezeh ba Nafs*; *Tafsir-e Sirah-ye Hamd*; *Subuye 'Isyq*; *Baddeh-ye 'Isyq*; *Rūh-e 'Isyq*; dan *Nuqtheh-ye 'Athf*, dan sejumlah karya ushul al-fiqh, filsafat dan lain sebagainya.

Karir politik Khomeini dimulai sejak ia menjadi pembantu Ayatullah Hosein Boroujerdi pada tahun 1920. Di bawah payung Boroujerdi, Ayatullah Khomeini dan para ulama' yang lain mulai mengorganisir suatu gerakan massa untuk mendudukkan Islam sebagai suatu kekuatan yang selalu

---

<sup>7</sup>*Hauzeye Ilmiye* merupakan tempat untuk menimba ilmu agama, atau bisa dibilang lembaga pendidikan agama yang diasramakan, semacam *jāmi'ah* di Mesir, atau Pesantren Mahasiswa di Indonesia.

<sup>8</sup>Hamid Alghar, "Khomeini Penjelamaan Sebuah Tradisi", 209

bergerak dalam sejarah Iran. Dalam pernyataan-pernyataannya, ia seringkali mengambil kesempatan menyerang Reza Syah dengan kata-kata keras, dengan mengatakannya sebagai Tirani sewenang-wenang yang gagal memerintah berdasarkan cara yang menyuburkan Islam.

Ayatullah Khomeini muncul untuk pertama kalinya sebagai pengecam yang paling berani atas rezim yang berkuasa, juga sebagai pemimpin dari kelompok yang paling radikal di antara para Ulama.<sup>9</sup> Ia mengucapkan pidato-pidato dan mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang mengecam Syah secara terbuka. Setelah selesai menyampaikan salah satu pidatonya di Madrasah Qum, yang berisi kecaman-kecaman keras terhadap rezim Syah Iran, Khomeini kemudian ditangkap oleh polisi dan tentara rahasia. Ia dibawa ke Teheran dan ditahan di Penjara Qasr.

Keesokan harinya, para pendukung Khomeini turun ke jalan menuntut pembebasan pemimpin mereka. Selain itu, di beberapa kota juga dilancarkan pemogokan-pemogokan. Pasukan keamanan berupaya meredakan kerusuhan tersebut dengan kekerasan. Dalam kejadian ini, dilaporkan 15.000 orang tewas di Teheran, dan 400 orang di Qum.<sup>10</sup>

Kurang dari setahun setelah penangkapan, Khomeini dibebaskan dari tahanan. Namun, kecaman-kecamannya terhadap rezim yang berkuasa tidak melemah tapi justru semakin menguat. Ia terus mengucapkan pidato-pidato yang menentang Shah Iran dan parlemen Iran yang dianggapnya telah menjadi kaki tangan Amerika, dan ia pun dijebloskan ke penjara untuk kedua kalinya, yang disusul dengan pengasingannya ke Bursa, Turki pada November 1964.

Salah Satu kutipan pidatonya yang membuat geram Shah Iran dan termasyhur di tahun 1964, sebelum akhirnya ia diasingkan ke Turki dan Irak adalah kritiknya terhadap parlemen yang memberikan jaminan dan konsesi kepada perwira dan serdadu Amerika, sehingga mereka bebas dari pengadilan Iran seandainya mereka melakukan kejahatan terhadap orang Iran, termasuk di dalamnya membunuh pemimpin-pemimpin negara dan agama? <sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Lihat Edward Mortier, *Islam dan Kekuasaan.*, 300

<sup>10</sup>Lihat Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini.*, 112.

<sup>11</sup>Nasir Tamara, *Revolusi Iran.*, 177-178

Dari pengasingannya di Najaf, Khomeini menjalin hubungan dekat dengan aktivis pergerakan Palestina.<sup>12</sup> Ia dengan terang-terangan menyokong perjuangan orang-orang Palestina, baik berupa uang maupun dengan sumbangan-sumbangan yang lainnya. Dari Najaf ini pula, Ayatullah Khomeini mengeluarkan pernyataan-pernyataan keras melalui pidato-pidatonya yang telah direkam ke dalam kaset dan mengirimkannya ke seluruh Iran. Ia merupakan salah seorang yang berani protes langsung ketika ribuan orang muda Iran dibunuh akibat protes mereka kepada Syah Iran, sehingga namanya semakin lama semakin harum.<sup>13</sup>

Akhir perjalanan Khomeini merupakan peristiwa yang dinanti-nanti oleh ribuan masyarakat Iran. Kedatangan Khomeini ke Iran dengan seperangkat konsep dan ide pemerintahan ilahiah ini memberikan harapan baru, angin segar yang mengarah pada gerakan revolusi Islam Iran. Secara devinitif, Revolusi Islam Iran merupakan gambaran keadaan suatu masyarakat di mana; *pertama*, seluruh orang Islam dalam suatu daerah menjadi termobilisasi sampai pada tingkat di mana kehendak dan usaha kolektif mereka menjadi tak tertahankan dan tak terkalahkan; *kedua*, masyarakat Islam memerlukan suatu kepemimpinan yang benar-benar terikat kepada tujuan-tujuan peradaban Islam dan yang tidak mempunyai kelas ataupun kepentingan-kepentingan lainnya sendiri; *ketiga*, kekuatan-kekuatan yang disumbangkan mampu—secara internal—menata kembali masyarakat pada segala tingkatan; dan *keempat*, tatanan sosial tersebut memerlukan kepercayaan dan kemampuan untuk berhubungan dengan dunia luar menurut cara-caranya sendiri.<sup>14</sup>

Kekuatan revolusi merupakan sebuah pergerakan yang telah menyempurnakan pandangan dunianya sendiri. Pandangan dunia ini adalah bahwa umat Islam harus menjadi satu kesatuan tunggal; tak ada pemecahan-pemecahan sama sekali dalam umat ini. Oleh karenanya, salah satu semboyan yang selalu digaung-gaungkan oleh imam Khomeini adalah “*Lā Syī’ah wa lā Sunniyah – Thaura, Thaura Islāmiyyah*” juga semboyan lain yang sangat terkenal

---

<sup>12</sup>Antony Black, *Pemikiran Politik Islam.*, 591.

<sup>13</sup>Nasir Tamara, *Revolusi Iran.*, 178

<sup>14</sup>Kalim Siddiqui, “Revolusi Islam: Pencapaian.”, 21

“*Lā Syarqiyyah wa lā Gharbiyyah – Thaura, Thaura Islāmiyyah*”.<sup>15</sup> Inilah sebuah pandangan yang mewarnai pergolakan revolusi sebagai wadah pemersatu umat.

Pemikiran politik Khomeini ini lebih ditujukan kepada persatuan antar umat Islam di seantero dunia. Gagasannya sebagai upaya penentangan terhadap penguasa zalim dan harapannya pada persatuan umat Islam terlihat dalam fatwanya, misalnya ketika ibadah haji ke Makkah (pada bulan Oktober 1979). Khomeini mengeluarkan sebuah fatwa yang menyerukan kaum Syi’ah agar meninggalkan keengganan mereka yang telah mendarah-daging untuk shalat di belakang imam-imam Sunni dalam kesempatan haji tersebut.<sup>16</sup> Fatwa tersebut dinyatakan berkenaan dengan konflik panjang antara Sunni-Syi’ah, yang dirasa menghambat kemajuan umat Islam serta memberikan peluang kepada zionis untuk menghancurkan umat Islam dari dalam.

### III. Pemikiran Imam Khomeini Tentang Ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*

Kata *Wilāyat al-Faqīh* secara bahasa, merupakan gabungan dari dua kosa kata bahasa Arab *Wilāyat* dan *al-Faqīh*. Akar kata wilayah atau walayah berasal dari و – ل – ي yang mengandung makna kedekatan, baik kedekatan secara jasmaniyah atau kedekatan secara maknawiyah (*qalbiyah-maknawiyah*). Karena itu, kata tersebut bisa dimaknai sebagai berteman, menolong, mencintai, mengikuti, meneladani.

Kata wali (*ism fā’il dari w-l-y*) merupakan subjek, yang berarti teman, pembela, atau pemimpin, tergantung pada penggunaannya. Kesemua makna yang berbeda tersebut pada dasarnya memiliki pengertian yang sama yakni adanya kedekatan antara subjek dan objek. Oleh karena itu, kata tersebut bisa berarti salah satunya atau keseluruhannya. Tergantung *qarīnah* atau keadaan yang menyertainya dalam pembicaraan.<sup>17</sup>

Bernard Lewis memberikan pengertian dalam karyanya *The Political Language of Islam*, bahwa kata 'wali' bisa diartikan sebagai teman,

---

<sup>15</sup>*Ibid.*, 20-19

<sup>16</sup>Hamid Enayat, *Reaksi Politik.*, 79

<sup>17</sup>Kamus *al-Muḥīṭ*. dalam CD Aries Islamic. lihat juga Murtadha Muthahhari, “Wilayah: Konsep Kepemimpinan Dalam Islam” dalam <http://www.fatimah.org>. Akses tanggal 29 Agustus 2007.

pendukung, berbakti, pelindung. Lebih lanjut ia menjelaskan, kata-kata yang berakar dari kata wali adalah *wilāyat*, *maulā* dan *maulā 'alayh*. Kata-kata ini bisa digunakan dengan melihat konteks, atau akan menjadi jelas bila digunakan pada situasi di mana urusan-urusan seseorang telah diambil oleh seseorang yang lain. Oleh karena itu, siapapun yang mengambil alih urusan-urusan itu adalah wali, dan konsekuensinya hal itu juga berlaku bagi sebuah pemerintahan.<sup>18</sup>

Adapun kata *faqīh* bermula dari *f-q-h* yang berarti *f-h-m*; atau dalam bentuk kata baku artinya faham. Kata *f-q-h* dan sebagian bentuk derivasinya seperti, ----- وَفَقِيهَ - وَفَقِيهًا - فَفَقِيهًا - الرَّجُلُ فَفَقِيهَ ----- diartikan mengetahui, faham, pemaham, penguasaan dalam ilmu agama dan lain sebagainya. Dikatakan bahwa seseorang diberikan kefahaman dalam agama; atau dalam konteks pemahaman mendalam terhadap agama. Dalam al-Qur'an misalnya, disebutkan kalimat لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ yang dimaksud adalah untuk penguasaan dalam bidang agama (*to mastering religious sciences*).<sup>19</sup>

Berbicara tentang Syi'ah dan konsep *Wilāyat al-Faqīh*, maka akan bersinggungan dengan aliran *Imāmiyah* atau *Isna Asy'ariyyah*. Aliran tersebut memiliki kedudukan yang sentral dalam menjaga keseimbangan antara dimensi wahyu yang eksoterik dan esoterik. Di samping itu, aliran ini juga merupakan manifestasi dari aliran terbesar dalam Syi'ah.

Dalam tradisi Syi'ah, esoterisme dan konsep teosofi berjalin-kelindan, yang di dalamnya menjelaskan tentang rasionalisme Syi'ah yang tidak lain sebagai kesadaran akan kebenaran rahasia Islam dan sebagai pengawal baginya. Syi'isme lahir untuk melestarikan dan secara bertahap mengomunikasikan inti ajaran islam.

---

<sup>18</sup>Lewis menulis bahwa *wali dan Vilayat* merupakan pengucapan bahasa Turki untuk kata aktif dan kata benda yang berakar dari bahasa Arab w - l - y, atau menjadi dekat, karenanya bertindak sebagai; bermakna penghormatan, gubernur, atau pemimpin propinsi. Lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 123.

<sup>19</sup>Dalam sebuah hadis dikatakan, suatu ketika Nabi Saw. pernah berdoa untuk Ibn Abbas, "Ya Allah, berikanlah pengetahuan agama untuknya, dan berikanlah penguasaan dalam ta'wil atau pemahaman terhadap ta'wil dan artinya. Maka Allah Swt. Mengabulkan doa Nabi, serta menjadikan Ibn Abbas termasuk di antara golongan orang paling tahu akan kitab Allah pada masanya". Lihat *Lisan al-'Arab*, dalam CD Aries Islamic

Menurut salah satu prinsip teosofi Syi'ah yang paling fundamental, kebenaran Islam, seperti halnya realitas pola-dasar dari segala sesuatu yang ada di dunia inderawi ini, hanya dapat ditemukan pada *mundus imaginalis*. Jadi, perwujudan lahiriah Islam hanyalah mencerminkan sebagian saja dari kebenarannya.<sup>20</sup> Dengan demikian, konsep esoterisme yang terus berkembang perlahan-perlahan memasuki wilayah ekternalitas-politik, sebuah dimensi baru politik yang bersumber dari Allah, bahwa manusia merupakan *mandate for divine vicegarancy*, yang harus menjalankan amanat Allah tersebut.

Dalam pandangan Imam Khomeini, bahwa al-Qur'an sangat kaya dengan kadungan '*irfānī*' dan simbol-simbol. Menurutnya, al-Qur'an dan Hadis mengandung setumpuk undang-undang ilmu pengetahuan dengan penjelasan yang bisa dipahami oleh manusia, tetapi tidak semua orang bisa memahami ilmu-ilmu al-Qur'an dan hadis dengan mudah, dan ia tidak turun untuk semua orang, kecuali bahwa kandungannya berisikan simbol-simbol yang hanya bisa dipahami oleh sang pembicara dan kelompok khusus.<sup>21</sup>

Membincang metode tafsir *irfānī* atau tafsir *isyārī*, para ahli '*Ulūm al-Qur'ān*' menerima tafsir *isyārī* dengan persyaratan ketat, yaitu; 1) tidak bertentangan dengan makna lahiriah dari ayat-ayat al-Qur'an; 2) tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya maksud ayat dengan mengesampingkan yang lahir; dan 3) harus terdapat kesekian *syara'* yang memperkuatnya, sehingga tidak bertentangan dengan *syara'* dan akal. Adapun Imam Khomeini dengan setia memenuhi syarat-syarat di atas.<sup>22</sup>

Mengacu dengan penjelasan di atas, bahwa penulis mengetengahkan konsep *wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini sebagai penafsirannya atas ayat-ayat al-Qur'an. Dikatakan demikian, karena setiap penjelasan mengenai konsep

---

<sup>20</sup>Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Dan Syi'ah.*, 32.

<sup>21</sup>Sayid Ridha Moaddab, "Metode Tafsir Mistis ('*irfānī*) Imam Khomeini" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 3, no. 13, tahun 2007, hlm. 9. dikutip dari Imam Khomeini, *Kasyf al-Asrar.*, 322.

<sup>22</sup>Jalaluddin Rahmat, "pengantar atas tafsir Surat al-Fatihah Imam Khomeini". Imam Khomeini dalam penafsirannya atas surat *al-Fātiḥah* yang mempunyai kecenderungan penafsiran *ramzī* (simbolik) atau '*isyārī*' yang sarat dengan bahasa, sisi-sisi *z'awq* (cita rasa sufistik) serta rahasia-rahasia *irfānī*. Pembahasan tentang tafsir Surat *al-Fātiḥah* Imam Khomeini banyak dipengaruhi oleh *background* bacaanya, terutama karya Ibn 'Arabi dan Mulla Shadra, dan hadis-hadis dari para Imam *ahl al-bait*. Lihat Imam Khomeini, *Tafsīr Surat al-Fātiḥah*, 45. bandingkan Sayid Ridha Moaddab, "Metode Tafsir Mistis ('*irfānī*) Imam Khomeini", 9.

tersebut Imam Khomeini selalu mengembalikan statemen-statemennya kepada al-Qur'an (*revers to the quran*), yaitu dengan mengacu kepada pembagian ilmu tafsir oleh para ulama.<sup>23</sup> Jadi, dalam konteks ini corak penafsiran Imam Khomeini bisa dikategorikan tafsir dengan metode *Ijmāli*.

Dalam hal ini, penulis berhasil memetakan ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh* dari perintah untuk mendirikan pemerintah Ilahi. Ayat-ayat tersebut terbagi dalam dua kategori, *pertama*, prinsip-prinsip kedaulatan Ilahiah, yaitu; Q.S. Al-a'rāf [7]:54, Q.S. Yusuf [12]: 40, Q.S Al-Maidah [5]:67, Q.S. Ali 'Imran [3]:154. *Kedua*, prinsip-prinsip *Wilāyat al-Faqīh*, atau suatu proses pendelegasian dari Imam Zaman ke *faqīh*, dengan prasyarat yang harus dipenuhi *seorang faqīh*, yaitu *kafā'ah* dan *'adālah*; Q.S. An-Nisā' [4]: 59, Q.S. Al-Hadid [57]:25.

### 1. Prinsip-prinsip kedaulatan Ilahiah.

Secara garis besar, konsep politik Imam Khomeini sama dengan apa yang digagas oleh Al-Maududi dengan *Khilāfah Islāmiyah*-nya. Dalam arti, berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa otoritas dan souverinitas tertinggi ada pada Tuhan dan bahwa Tuhan sajalah yang berhak menciptakan hukum, sebagaimana dalam ayat-ayat berikut:

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ ..... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

Artinya:

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang Telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu dia bersemayam di atas 'Arsy. dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam. (Q.S. Al-a'raf [7]:54)

<sup>23</sup>Para ulama membagi metode tafsir Al-Qur'an sebagai berikut; (1) metode tahlili; (2) metode Tafsir Maudhu'i; (3) Metode Tafsir Muqaran; dan (4) Metode Tafsir Ijmali

.... يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ

Artinya:

...mereka berkata: "Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?". Katakanlah: "Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah". (Q.S. Ali 'Imran [3]:154)

﴿ يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ

مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾

Artinya :

Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia[430]. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.(Q.S Al-Maidah [5]:67)

... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾

Artinya:

... Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. dia Telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." (Q.S. Yusuf [12]: 40)

Dalam ayat-ayat di atas, secara verbal dijelaskan mengenai hak mutlak Tuhan sebagai pembuat hukum. Imam Khomeini menjelaskan tentang sistem pemerintahan Islam. Baginya, pemerintahan Islam tidak sama dengan bentuk

pemerintahan lain yang ada saat ini. Karakteristik pemerintahan Islam adalah bahwa kekuasaan legislatif dan wewenang untuk menegakkan hukum secara eksklusif adalah milik Allah Swt. pembuat undang-undang suci ini (Allah swt.) dalam Islam adalah satu-satunya kekuasaan legislatif. tidak ada seorang pun yang berhak membuat undang-undang lain dan tidak ada hukum yang harus dilaksanakan kecuali hukum dari pembuat undang-undang (Allah Swt.).<sup>24</sup>

Pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berbasis hukum. Dalam pemerintahan Islam ini, kedaulatan hanyalah milik Allah serta hukum adalah berupa keputusan dan perintah-Nya. Hukum-hukum Islam, yang berasal dari perintah-perintah Allah, memiliki kewenangan mutlak atas semua individu dalam sebuah pemerintahan Islam. Semua manusia, termasuk Nabi Saw. dan para Imam as. adalah subjek hukum Islam dan akan tetap demikian untuk selamanya, subjek dari hukum sebagaimana yang telah diwahyukan oleh Allah Swt. melalui lisan al-Qur'an dan Nabi Saw. Jika Nabi Saw. menanggung *khilāfah* (kepemimpinan), maka sungguh hal itu adalah perintah Allah untuk Nabi Saw.

Hakikat pemerintahan adalah ketaatan kepada hukum-hukumnya, yang mana hukum-hukum itu sendiri berfungsi untuk mengatur masyarakat. Bahkan kekuasaan terbatas—dalam arti sesuai kehendak Allah dalam mendelegasikannya kepada manusia—yang dimiliki oleh Nabi Saw. dan para pelaksana hukum Islam sepeninggal beliau adalah anugerah Allah kepada mereka. Kapanpun Nabi menjelaskan permasalahan tertentu atau mengajarkan hukum tertentu, maka beliau melakukannya karena ketaatan beliau kepada hukum Allah, hukum yang mana setiap manusia tanpa kecuali harus menaati dan mengikutinya. Hukum Allah berlaku bagi pemimpin dan yang dipimpin. Satu-satunya hukum yang sah dan berisi perintah yang wajib untuk ditaati adalah hukum Allah.<sup>25</sup>

Dalam memandang ayat-ayat di atas, Khomeini tampaknya tidak bisa lepas dari penafsirannya tentang pemerintahan. Dengan kata lain, Khomeini selalu mengaitkan ayat-ayat di atas dengan sistem pemerintahan atau penegakan pemerintahan Islam. Sebagaimana penjelasan selanjutnya

---

<sup>24</sup>Ayatullah Khomeini, *Al-Hukūmat Al-Islāmiyyah*, 41-42

<sup>25</sup>Ayatullah Khomeini, *Islamic Government*, 30

mengenai ayat di atas, bahwa pandangan individu, bahkan pandangan pribadi Nabi Saw. tidak dapat ikut campur dalam permasalahan pemerintahan atau hukum Allah Swt. Seluruh manusia wajib mengikuti kehendak Allah Swt. Dengan demikian, Khomeini menegaskan bahwa umat harus menegakkan sebuah pemerintahan Islam, dan bahwa teladan Nabi memperlihatkan hal ini dengan sangat jelas.<sup>26</sup>

## 2. Prinsip-prinsip *Wilāyat al-Faqīh*

Sebagaimana telah dijabarkan mengenai pelimpahan kepemimpinan dari Tuhan ke Rasul-Nya, lalu Rasul melimpahkan kepada para naibnya, maka Imam Khomeini salah satunya dengan menyandarkan pada ayat berikut;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى

اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Artinya:

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q.S. An-Nisā' [4]: 59).

Imam Khomeini menegaskan, bahwa keberadaan hukum-hukum yang telah tersusun tidaklah cukup untuk mereformasi masyarakat. Untuk memastikan bahwa hukum-hukum tersebut dapat mendukung reformasi dan mewujudkan kebahagiaan manusia, maka harus ada kekuasaan eksekutif, yang dijalankan oleh seorang eksekutor (pengambil keputusan atas suatu masalah). Karenanya, Allah yang mahakuasa, dalam kaitannya, dengan penerapan hukum-hukum tertulis (seperti aturan-aturan syari'at), telah

<sup>26</sup>Antony Black, *Pemikiran Politik Islam.*, 592.

meletakkan bentuk pemerintahan yang dilengkapi oleh institusi eksekutif dan administratif.<sup>27</sup> Hal ini tidak terwujud tanpa adanya ketaatan kepada Rasul dan *ulū al-amr*.

Dalam hal ini Imam Khomeini menanggapi pentingnya *ulū al-amr* untuk ditaati adalah, bahwa manusia telah diwajibkan untuk tetap berada pada jalan yang benar dan diperintahkan untuk tidak menyimpang darinya, tidak juga melampaui batas dan norma-norma yang ditetapkan. Karena jika mereka melakukannya, mereka akan menjadi "mangsa" kerusakan. Selanjutnya, manusia tidak akan bisa menjaga dirinya untuk tetap berada pada jalan yang ditentukan dan melaksanakan hukum-hukum Allah jika seorang pemimpin yang dapat melindungi tidak ditunjuk untuk mereka. Yaitu pemimpin yang akan bertanggungjawab untuk membimbing mereka, mencegah mereka dari penyimpangan dan pelanggaran atas hak-hak orang lain.

Khomeini menambahkan argumennya dengan mengatakan, jika tidak ada seseorang yang ditunjuk untuk berkuasa, maka tidak akan ada seorangpun yang dengan sukarela akan meninggalkan kesenangan mereka, yang mana hal ini dapat menimbulkan kerusakan bagi orang lain. Setiap orang pun akan menindas dan membahayakan orang lain demi kesenangan dan kepentingan mereka sendiri. Oleh karena itu, tidak akan ditemukan sebuah kelompok, bangsa ataupun masyarakat religius yang dapat berdiri sendiri tanpa adanya seorang terpercaya yang menjaga hukum-hukum—seorang pemimpin—karena pada dasarnya orang ini dapat menyelesaikan permasalahan agama dan dunia.<sup>28</sup>

Jika hukum-hukum Islam ini dapat terjaga selamanya, pelanggaran oleh golongan penindas atas hak-hak kaum yang lemah dapat dicegah, golongan minoritas yang berkuasa tidak diizinkan untuk merampas dan merusak masyarakatnya untuk kesenangan dan kepentingan materi, tatanan Islam dipelihara dan semua individu mengikuti jalan Islam tanpa ada penyimpangan. Tidak ada satu pun dari tujuan-tujuan ini akan dapat tercapai tanpa adanya pemerintahan dan aparat-aparat negara. Tentu saja yang

---

<sup>27</sup>Ayatullah Khomeini, *Islamic Government.*, 18

<sup>28</sup>*Ibid.*, 26

dimaksud khomeini yaitu berupa pemerintahan yang adil serta dipimpin oleh seorang hakim yang terpercaya dan saleh.<sup>29</sup>

Dengan demikian, berdasarkan kebutuhan pokok agama, tujuan diutusnya para nabi (dan tugas mereka) tidak hanya untuk memberikan keputusan atas permasalahan atau mengajarkan hukum-hukum agama. Khomeini menjelaskan bahwa Allah Swt. menetapkan Rasul Saw. dan para Imam as. bukan semata-mata sebagai *mufti*, yang hanya menyampaikan keputusan-keputusan dan hukum-hukum kepada manusia serta menjelaskannya dengan amanat, kemudian memberikan amanat ini kepada *fuqahā*. Tetapi lebih dari itu, merekapun harus mengajarkan hukum-hukum tersebut kepada manusia (pada) masanya; karenanya makna *fuqahā* adalah pemegang amanat rasul, yaitu bahwa fuqaha merupakan pemegang amanat untuk menjelaskan hukum-hukum Islam.<sup>30</sup> Dalam menjabarkan konsep *ulū al-Amri*, Khomeini memulainya dengan ayat di bawah ini:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

Artinya:

Sesungguhnya kami Telah mengutus rasul-rasul kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan Telah kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. (Q.S. Al-Hadid [57]:25)

Dalam pemikiran Imam Khomeini, tugas hakiki diutusnya para Nabi adalah menegakkan tatanan masyarakat yang adil melalui pelaksanaan aturan-aturan dan hukum-hukum, yang lazimnya disertai dengan menyebarkan pengajaran dan akidah *Ilahiyah*. Menurutny, tujuan umum diutusnya para nabi adalah menata kehidupan manusia dengan keadilan serta berdasarkan hubungan sosial yang adil dan kemanusiaan yang sebenarnya yang ditegakkan di antara manusia.

Hal ini hanya mungkin dicapai dengan menegakkan pemerintahan dan melaksanakan hukum-hukum, baik oleh para nabi sendiri sebagaimana yang dilakukan oleh rasul Saw. maupun para pengikutnya sepeninggalnya. Nabi

---

<sup>29</sup>*Ibid.*, 27-28.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 44.

Saw. memiliki tugas tidak hanya untuk mengajarkan hukum-hukum, tetapi juga melaksanakannya beliau harus memungut pajak, seperti *khums*, zakat, dan *haraj* serta memanfaatkannya untuk kesejahteraan kaum muslim, menegakkan keadilan di antara manusia dan masyarakat, melaksanakan hukum-hukum dan melindungi perbatasan dan kemerdekaan negara serta mencegah orang lain menyelewengkan keuangan negara Islam.

Selain itu, Kaitan ini bagi Khomeini untuk memberikan persyaratan mutlak bagi *ulū al-Amri* yang akan menjalankan pemerintahan, yaitu pengetahuan akan hukum dan keadilan. Pengetahuan akan hukum dan keadilan dalam konteks performa seseorang yang *faqāhah*, yaitu mencapai derajat *mujtahid* mutlak yang sanggup melakukan *istimbāḥ* hukum dari sumber-sumbernya; *'adālah*, yaitu memperlihatkan ketinggian kepribadian, dan bersih dari watak buruk bertujuan untuk mendapatkan sifat *istiqāmah*; kemudian *kafā'ah*, yaitu memiliki kemampuan untuk memimpin umat; mengetahui ilmu yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat, cerdas, matang, secara kejiwaan dan ruhani.

Selain kedua syarat tersebut, Khomeini juga menjabarkan secara eksplisit tentang *walī amr*, yaitu dengan menurunkan makna *walī amr* menjadi beberapa kriteria, di antaranya 1) berpengetahuan luas tentang hukum Islam; 2) berlaku adil, beriman, dan berakhlak tinggi; 3) dapat dipercaya dan berbudi luhur; 4) jenius; 5) memiliki kemampuan administratif; 6) bebas atau merdeka dari segala pengaruh asing; 7) mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan, dan integritas teritorial tanah Islam; 8) dan menjalani hidup sederhana.

#### IV. Simpulan

Resepsi Imam Khomeini terhadap ayat-ayat di atas, bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berbasis hukum. Dalam pemerintahan Islam ini, kedaulatan hanyalah milik Allah serta hukum adalah keputusan dan perintah-Nya. Hukum-hukum Islam, yang berasal dari perintah-perintah Allah, memiliki kewenangan mutlak atas semua individu dalam sebuah pemerintahan Islam. Semua manusia, termasuk Nabi Saw. dan para Imam as. adalah subjek hukum Islam dan akan tetap demikian untuk selamanya, subjek dari hukum sebagaimana yang telah diwahyukan oleh Allah Swt. melalui al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. Jika Nabi Saw. menanggung

*khilāfah* (kepemimpinan), maka sungguh hal itu adalah perintah Allah untuk Nabi Saw.

### **Daftar Pustaka**

- Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, Jakarta: Serambi. 2001.
- Hamid Alghar, “Khomeini Penjelamaan Sebuah Tradisi”.
- Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi’ah*, terj. Asep Hikmah, Bandung: Pustaka, 2001.
- Imam, Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah*, Teheran: Al-Maktabah Al-Islāmiyyah Al-Kubrā.
- Imam, Khomeini, *Islamic Government*. Roma: European Islamic Cultur Centre, 1983.
- Imam, Khomeini, *Tafsīr Surat al-Fātiḥah*,  
Kamus *al-Muḥīt*. dalam CD Aries Islamic.
- Kamus Lisan al-‘Arab, dalam CD Aries Islamic
- Mortier, Edward. *Islam dan Kekuasaan.*, terj. Enna Hadi dan Rahmani Astuti, Bandung, Mizan, 1984.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, disertasi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2007.
- Muthahhari, Murtadha, “Wilayah: Konsep Kepemimpinan Dalam Islam” dalam <http://www.fatimah.org>. Akses tanggal 29 Agustus 2007.
- Sayid Ridha Moaddab, "Metode Tafsir Mistis (*'irfānī*) Imam Khomeini" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 3, no. 13. 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan. 1999.

Siddiqui, Kalim, “Revolusi Islam: Pencapaian, Rintangan dan Tujuan” dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan*, terj. Team Naskah Shalahuddin Press, Yogyakarta: Shalahuddin Press. 1984.

Tamara, Nasir. *Revolusi Iran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1980.

Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini*, Bandung: Mizan. 2002.

# Wacana Tafsir al-Qur'ān di Indonesia (Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir al- Qur'ān di Indonesia Tahun 2000-2008)

M. Nurdin Zuhdi<sup>\*</sup>

## Abstract

Over the past few decades, methods of interpretation of the Koran have developed significantly, including in Indonesia. A number of literatures of Koranic interpretation have been published in Indonesian since 2000-2008. This article highlights these literatures and discusses their methods, techniques, and origins.

**Kata Kunci:** Al-Qur'ān, tafsir Indonesia, literatur tafsir di Indonesia, arah baru tafsir

## I. Pendahuluan

Kajian terhadap al-Qur'ān selama ini telah dilakukan dari berbagai segi, terutama dari segi penafsirannya. Dimana setiap penafsiran selalu menunjukkan perkembangan yang cukup signifikan, bahkan sejak al-Qur'ān tersebut di turunkan hingga sekarang. Banyak literatur tafsir yang ditulis dengan dan dalam berbagai gaya bahasa dan perspektif. Ia telah dikaji dengan beragam metode dan diajarkan dengan aneka cara.<sup>1</sup> Keberagaman dalam penulisan literatur tafsir tersebut dalam wacana studi al-Qur'an telah melahirkan apa yang disebut dengan istilah "Mazhab-mazhab Tafsir".<sup>2</sup>

---

<sup>\*</sup> Mahasiswa Tafsir dan Hadis Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Angkatan 2006, dan Mahasantri Tafsir dan Ushul Fiqih Ma'had 'Aly Pondok Pesantren Wahid Hasyim Angkatan 2005.

<sup>1</sup> Ayatullah Sayyid Kamal Faghih Imani, *Nur al-Qur'ān: An Enlightening Commentary Into The Ligh Of The Holy Qur'ān* (Iran: Imam Ali Public Library, 1998), 16.

<sup>2</sup> Banyak para pemerhati terhadap kajian tafsir al-Qur'an yang kemudian mengabadikan mazhab-mazhab dalam penafsiran al-Qur'ān tersebut. Lihat, Muhammad Husain al-Dzahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrun* (Kairo: Dār al-Kutb al-Ḥadītsah, 1961), Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer* terj. M. Alika Salamullah (dkk.) (Yogyakarta: eLSAQ, 2006), Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ān Priode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003). Sedangkan untuk kajian khusus di Indonesia, lihat, M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia," dalam *Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991, M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Abad Keduapuluh," dalam

Jika dicermati munculnya dan berkembangnya literatur tafsir selama ini dari generasi ke generasi tentu memiliki karakteristik dan memiliki bias kepentingan yang berbeda-beda. Karena setiap karya tafsir dalam khazanah intelektual Islam tidak akan pernah bisa untuk dilepaskan dari realitas, tujuan, kepentingan, dan tendensi tertentu. Banyak faktor yang mempengaruhinya. Salah satunya adalah adanya perbedaan situasi *sosio-historis* dimana sang penafsir hidup.

Keragaman dalam penafsiran al-Qur'ān adalah merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa dihindarkan lagi. Dan sebagai bentuk teks kedua setelah al-Qur'ān tafsir terus mengalami perkembangan. Karena semua karya tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal, dan personal.<sup>3</sup> Tak terkecuali adalah karya-karya tafsir di Indonesia. Tulisan ini berusaha untuk membedik wilayah-wilayah tersebut yang mengkhususkan pada literatur tafsir al-Qur'ān di Indonesia yang berkembang pada kisaran tahun 2000-2008.

## II. Literatur Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Tahun 2000-2008

Sebenarnya penulisan tafsir al-Qur'ān di Nusantara sudah terjadi sejak abad ke 16 dengan bukti ditemukannya naskah *Tafsir Surat al-Kahfi* [18]: 9.<sup>4</sup> Walaupun penulisnya tidak sempat diketahui. Sejak saat itu hingga sekarang perkembangan tafsir al-Qur'ān di Indonesia semakin pesat, terutama perkembangan literatur tafsir al-Qur'ān di Indonesia pada tahun 2000-2008.

### A. Literatur Tafsir al-Qur'ān yang Dikaji

Setidaknya ada sebanyak 26 karya tafsir yang ditemukan dan masuk dalam kajian ini, yaitu:

1. *Tafsir Maudhū'ī: Solusi Qur'āni atas Masalah Sosial Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001) karya Nashruddin Baidan

---

*Jurnal Ulumul Qur'ān*, Vol. 3, No. 4, 1992, Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'ān di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* Jakarta: Teraju, 2003, dan M. Nurdin Zuhdi, "Wacana Tafsir al-Qur'ān di Indonesia: Analisis-Historis Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Tahun 2000-2008" *Sekripsi* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2009.

<sup>3</sup> Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'ān* (Jakarta: Gema Insani, 2007), 17.

<sup>4</sup> Lihat, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 53.

2. *Memahami Isi Kandungan al-Qur'ān* (Jakarta: UI-Press, 2001) karya Jan Ahmad Wassil
  3. *AlFatihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002) karya Achmad Chadjim
  4. *Alfalaq: Sembuh dari Penyakit Batin dengan Surah Subuh* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002) karya Achmad Chadjim.
  5. *Qur'ān al-Karim, Bayāni: Memahami Makna al-Qur'ān* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002) karya Ahmad Mudjab
  6. *Kontekstualitas al-Qur'ān: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'ān* (Jakarta: Penamadani, 2003) karya Umar Shihab
  7. *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid I* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003) karya Sa'ad Abdul Wahid (1)
  8. *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid II* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003) karya Sa'ad Abdul Wahid (2)
  9. *Tafsir Surah al-Fātihah* (Yogyakarta: Forstudia, 2004) penyusun A. Rofiq Zainul Mun'im
  10. *Tafsir Maudhū'ī Al-Muntaha Jilid I* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), Karya Tim Sembilan
  11. *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik* (Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004) karya Ajat Sudrajat.
  12. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), karya Waryono Abdul Ghafur
  13. *Konsep Sabar dalam al-Qur'ān: Pendekatan Tafsir Tematik* (Yogyakarta: TH Press, 2005) karya M. Fajrul Munawir
  14. *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal al-Qur'ān* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005) karya Muchtar Adam
  15. *Tafsir al-Qur'ān Juz 30* (Yogyakarta: Masjid Baitul Qahhar dan LAZIS UII, 2007) karya H. Zaini Dahlan
  16. *Tafsir Tematik al-Qur'ān dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara* (Yogyakarta: TERAS, 2007) karya Hasyim Muhammad
  17. *Hidup Bersama al-Qur'ān: Jawaban al-Qur'ān Terhadap Problematika Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007) karya Waryono Abdul Ghafur

18. *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial* (Jakarta: Amzah, 2007) karya Andi Rosadisastra
19. *Tipologi Manusia dalam al-Qur'ān* (Yogyakarta: LABDA Press, 2007) karya Yunahar Ilyas
20. *Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'ān* (Surakarta: Indiva Publishing, 2008) karya Nur Faizin Muhith
21. *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan*, (Yogyakarta: Nusa Media dan STAIN Bengkulu Press, 2008) karya Rohimin
22. *Menerapkan Surah Yasin dalam Kehidupan Sehari-hari* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008) karya Achmad Chodjim
23. *Ayat-ayat Semesta: Sisi al-Qur'ān yang Terlupakan* (Bandung: Mizan Media Utama, 2008) karya Agus Purwanto
24. *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* (Jakarta: Rajawali Press, 2008) karya H. E. Syibli Syarjaya
25. *Tafsir Ayat Ahkam* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008) karya Luthfi Hadi Aminuddin
26. *Tafsir Ibadah* (Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2008) karya Abd Khaliq Hasan

## II. Asal-Usul Leteratur Tafsir al-Qur'ān

Dari keseluruhan karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia yang dikaji dalam penelitian ini, dari segi asal-usulnya, dibagi ke dalam dua bentuk; *pertama*, karya tafsir yang awalnya ditulis untuk kepentingan akademik, di perguruan tinggi, seperti: skripsi, tesis, dan disertasi. *Kedua*, non akademik, yakni literatur tafsir yang ditulis bukan untuk kepentingan akademik, namun sebagai salah satu bentuk apresiasi umat Islam atas kitab sucinya.

Untuk karya tafsir yang muncul dari kepentingan akademik telah ditemukan sebanyak tiga karya tafsir: *pertama*, *Tafsir Surah al-Fātihah* karya A. Rafiq Zainul Mun'im. Buku tafsir ini mulanya dari naskah skripsi A. Rafiq Zainul Mun'im di jurusan Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ; *kedua*, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik* karya Ajat Sudrajat. Buku tafsir ini bermula dari naskah tesis yang diajukan

kepada program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; dan *ketiga*, *Makna Sabar dalam al-Qur'ān* karya M. Fajrul Munawir. Buku tafsir ini pun berawal dari penelitiannya ketika semasa di Program Pascasarjana IAIN Alauddin Ujung Pandang.

Sedangkan untuk literatur tafsir non akademik mendominasi karya-karya tafsir di Indonesia tahun 2000-2008. Setidaknya ada sebanyak 23 karya tafsir non akademik. Dari karya tafsir yang merupakan non akademik ini dikelompokkan lagi kedalam empat bagian. *Pertama*, karya tafsir yang pada awalnya pernah dipublikasikan di media cetak (majalah) ataupun diklat-diklat tertentu. Ada tiga karya tafsir, yaitu; *Tafsir al-Hidāyah: Ayat-ayat Akidah* Jilid I dan Jilid II, keduanya karya Sa'ad Abdul Wahid. Kedua karya tafsir tersebut berawal dari kumpulan kajian tafsir al-Qur'ān yang pernah dimuat dalam majalah "Suara Muhammadiyah" sejak tahun 1983 hingga tahun 2001 dan terbit secara utuh dalam bentuk buku pertama kali pada tahun 2003; dan *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal al-Qur'ān* karya Muchtar Adam. Buku ini pertama kali terbit dalam edisi republish pada tahun 2005 setelah sebelumnya pernah digunakan untuk membimbing para calon jama'ah haji yang bergabung dalam bimbingan haji pesantren al-Qur'ān Babussalam sejak tahun 1989. Namun masih dalam bentuk diklat.

*Kedua*, karya tafsir yang sengaja ditulis oleh suatu lembaga, kolektif atau individu untuk kebutuhan kelembagaan—baik itu lembaga formal seperti SD, SMP, SMA sampai perguruan tinggi, maupun lembaga non formal seperti yayasan atau pondok pesantren. Literatur tafsir yang termasuk dalam bagian ini adalah: (1) *Qur'ān al-Karīm Bayān: Memahami makna al-Qur'ān*, karya Ahmad Mudjab Mahalli dkk; (2) *Tafsir al-Muntaha* karya Tim Sembilan; (3) *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan* karya Rohimin; (4) *Tafsir Tematis al-Qur'ān dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara* karya Hasyim Muhammad; (5) *Tafsir ayat Ahkam* karya Luthfi Hadi Aminuddin; dan (6) *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* karya E. Syibli Syarjaya

*Ketiga*, literatur tafsir yang pada awalnya berasal dari ceramah yang disampaikan penulisnya pada khalayak. Ada tiga buku tafsir yang masuk dalam kategori ini: (1) *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Kontes*, (2) *Hidup Bersama al-Qur'ān: Jawaban al-Qur'ān Terhadap Problematika Sosial*, keduanya

akarya Waryono Abdul Ghafur; dan (3) *Tafsir al-Qur'an Juz 30* karya Zaini Dahlan.

*Keempat*, literatur tafsir yang sengaja ditulis baik itu secara individual maupun secara kolektif—bukan atas inisiatif suatu lembaga, atau demi kepentingan publikasi media massa, maupun untuk diceramahkan pada khalayak. Yang masuk dalam kategori ini ada sebanyak 11 karya tafsir: (1) *Tafsir Maudhūṭī: Solusi Qur'āni atas Masalah Sosial Kontemporer* karya Nashruddin Baidan; (2) *Memahami Isi Kandungan al-Qur'ān* karya Jan Ahmad Wassil; (3) *AlFātihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka*; (4) *Alfalaq: Sembuh dari Penyakit Batin dengan Surah Subuh*; dan (5) *Menerapkan Surah Yasin dalam Kehidupan Sehari-hari* ketiganya karya Achmad Chadjim; (6) *Kontekstualitas al-Qur'ān: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'ān* karya Umar Shihab; (7) *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial* karya Andi Rosadisastra; (8) *Tipologi Manusia Menurut al-Qur'ān* karya Yinahar Ilyas; (9) *Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'ān* karya Nur Faizin Muhith; (10) *Ayat-ayat Semesta: Sisi al-Qur'ān yang Terlupakan* karya Agus Purwanto; dan (11) *Tafsir Ibadah* karya Abd Khaliq Hasan.

**Tabel I**  
**Literatur Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Tahun 2000-2008**  
**Dari Segi Asal-usulnya**

No.	ASAL-USUL LITERATUR TAFSIR		LITERATUR TAFSIR AL-QUR'AN DI INDONESIA TAHUN 2000-2008
			Judul Tafsir dan Penulisnya
1.	Tugas Akademi	1. Skripsi	<i>1. Tafsir Surah al-Fatihah</i> , karya A. Zainul Mun'im
		2. Tesis	<i>1. Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik- Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-agama Semantik</i> karya Ajat Sudrajat. <i>2. Konsep Sabar dalam al-Qur'ān: Pendekatan Tafsir Tematik</i> , karya M. Fajrul Munawir
2.	Non	1. Tulisan di	1. <i>Tafsir al-Hidāyah: Ayat-ayat Aqidah</i>

akademik	Majalah	Muhammadiyah	Jilid I, karya Saad Abdul Wahid 2. <i>Tafsir al-Hidāyah: Ayat-ayat Aqidah</i> Jilid II, karya Saad Abdul Wahid	
	2. Ditulis atas kepentingan kelembagaan	1' Lembaga Pendidikan SD, SLTP dan SLTA.	1. <i>Qur'ān al-Karīm Bayāni: Memahami Makna al-Qur'ān</i> karya Ahmad Mudjab Mahalli (dkk.).	
			2. Lembaga Pendidikan Penguasaan Tinggi	1. <i>Tafsir Maudhū'ī al-Muntaha</i> Jilid I karya Tim Sembilan. 2. <i>Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan</i> karya Rohimin. 3. <i>Tafsir Tematis al-Qur'ān dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusanara</i> karya Hasyim Muhammad. 4. <i>Tafsir ayat Ahkam</i> karya Luthfi Hadi Aminuddin. 5. <i>Tafsir Ayat-ayat Ahkam</i> karya E. Syibli Syarjaya
		3. diceramahkan di depan khalayak	1. Kelompok Pengajian al-Mizan dan Kelompok Pengajian al-Ikhlas di Yogyakarta.	1. <i>Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Kontes</i> karya Waryono Abdul Ghafur 2. <i>Hidup Bersama al-Qur'ān: Jawaban al-qur'an Terhadap Problematika Sosial</i> , karya Waryono Abdul Ghafur.
				1. Tidak menyebutkan tempat
		4. Ditulis sebagai buku utuh/ sebelumnya tidak dipublikasikan		1. <i>Tafsir Maudhū'ī: Solusi Qur'āni atas Masalah Sosial Kontemporer</i> karya Nashruddin Baidan 2. <i>Memahami Isi Kandungan al-Qur'ān</i> karya Jan Ahmad Wassil 3. <i>AlFātihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka</i> , karya Achmad Chadjim. 4. <i>Alfalaq: Sembuh dari Penyakit Batin</i>

<b>3. Co rak Taf sir al- Qur 'ān</b>				<i>dengan Surah Subuh</i> , karya Achmad Chadjim.
				5. <i>Menerapkan Surah Yasin dalam Kehidupan Sehari-hari</i> karya Achmad Chadjim.
				6. <i>Kontekstualitas al-Qur'ān: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'ān</i> karya Umar Shihab
				7. <i>Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial</i> karya Andi Rosadisastra
				8. <i>Tipologi Manusia Menurut al-Qur'ān</i> karya Yinahar Ilyas
				9. <i>Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'ān</i> karya Nur Faizin Muhith
				10. <i>Ayat-ayat Semesta: Sisi al-Qur'ān yang Terlupakan</i> karya Agus Purwanto
				11. <i>Tafsir Ibadah</i> karya Abd Khaliq Hasan.

Corak (nuansa) dalam sejarah literatur tafsir biasanya digunakan sebagai terjemahan dari bahasa Arab *al-laun*, yang arti dasarnya adalah warna. Corak tafsir yang dimaksud disini adalah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap sebuah penafsiran.<sup>5</sup> Misalnya nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, psikologis, dan seterusnya.<sup>6</sup>

Untuk nuansa kebahasaan Karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia dalam kajian ini diantaranya adalah: *Tafsir Maudhū'i: Al-Muntaha* karya Tim Sembilan; *Memahami Isi Kandungan al-Qur'ān* karya Jan Ahmad Wasil; dan *Tafsir Surat al-Fātihah* karya A. Rafiq Zainul Mun'im. Untuk Nuansa Sosial-Kemasyarakatan dari 26 karya tafsir yang dikaji, ada sebanyak 12 karya tafsir al-Qur'ān yang masuk dalam nuansa sosial-kemasyarakatan. *Pertama*, adalah *Tafsir Maudhu'i: solusi Qur'āni atas Masalah Sosial Kontemporer* karya Nashruddin Baidan; *Tafsir al-Hidāyah: Ayat-ayat Aqidah* jilid I dan II karya Sa'ad Abdul Wahid; *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks*

<sup>5</sup> Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ān Priode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 81.

<sup>6</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, 231.

dengan Konteks dan Hidup Bersama *al-Qur'ān: Jawaban al-Qur'ān Terhadap Problematika Sosial* keduanya karya Waryono Abdul Ghaafur; *Alfatiha: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka*; *al-Falaq: Sembuh dari Penyakit Batin dengan Surah Subuh* dan *Menerapkan Keajaiban Surah Yasin dalam Kehidupan Sehari-hari* ketiganya karya Achmad Chadjim; *Tafsir Tematis al-Qur'ān dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara* karya Hasyim Muhammad; *Qur'ān al-Karīm Bayān: Memahami Makna al-Qur'ān* karya Ahmad Mudjab Mahalli (dkk); *Tafsir Ayat-ayat Haji* karya Muchtar Adam dan *Tafsir al-Qur'ān tiga Puluh Juz* karya H. Zaini Dahlan.

Sedangkan untuk nuansa fiqih setidaknya dari 26 karya tafsir yang dikaji, ada 4 karya tafsir yang bernuansa fiqih. Keempat dari karya tersebut *pertama*, *Kontekstualitas al-Qur'ān: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'ān* karya Umar Shihab; *kedua*, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* karya E. Syibli Syarjaya; dan *ketiga*, *Tafsir Ayat Ahkam* karya Luthfi Hadi Aminuddin.

Untuk nuansa teologi, setidaknya ada empat karya tafsir: *Konsep Sabar dalam al-Qur'ān* karya M. Fajrul Munawir; *Tipologi Manusia menurut al-Qur'ān*, karya Yunahar Ilyas; *Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'ān*, karya Nur Faizin Muhith dan *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik- Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'ān Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik*, karya Ajat Sudrajat. Sedangkan untuk nuansa sains ada dua karya, yaitu: *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial* karya Andi Rosadisastra dan *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi al-Qur'ān yang Terlupakan* karya Agus Purwanto.

### **III. Arah Baru Memahami al-Qur'ān di Abad Modern**

#### **1. Metode Tematik Sebagai Solusi**

Tradisi penulisan tafsir al-Qur'ān di Indonesia pada tahun 2000-2008 ini telah melahirkan berbagai wacana yang beragam. Pada aspek teknis penulisan, muncul tradisi penulisan tafsir al-Qur'ān dengan model penyajian tematik. Penyajian tematik ini menjadi model yang ramai diminati oleh para peminat kajian tafsir al-Qur'ān dan rupanya menjadi *trend* baru di Indonesia pada saat ini. Hal tersebut terlihat dari 26 literatur tafsir al-Qur'ān di atas teknis penyajiannya semua menggunakan metode tematik.

Di dalam metode ini, penafsir memusatkan pembahasannya hanya pada satu tema saja, dan berkisar pada ruang lingkup pembahasan yang ada kaitannya dengan tema yang sedang dikaji. Sehingga penjelasan yang dicapai dapat terpenuhi dengan baik, lebih lengkap, akurat dan terlihat sangat menyeluruh. Sehingga umat manusia betul-betul memahami masalah-masalah al-Qur'an dengan jelas, dan mengerti betapa eratnya hubungan al-Qur'an dengan persoalan-persoalan kehidupan nyata.<sup>7</sup>

Metode tafsir tematik ini akan lebih memudahkan bagi para pembaca yang ingin mencari tema-tema yang diinginkannya. Karena mereka bisa langsung merujuk pada pembahasan yang sesuai dengan masalah yang dihadapinya tanpa harus susah payah mengaitkan masalah yang satu dengan yang lainnya. Cara ini bukan saja bisa lebih mengantarkan pada pemahaman yang relatif lebih 'obyektif' mengenai pandangan al-Qur'an atas problem tertentu di tengah masyarakat, namun juga lebih efisien karena "mengesampingkan" pembahasan terhadap ayat-ayat yang tidak relevan dengan obyek yang dikaji.<sup>8</sup> Bahkan Menurut Syaikh Syaltut, sebagaimana dikutip oleh Farmāwī bahwa metode tafsir tematik adalah metode tafsir yang paling ideal, yang perlu diperkenalkan kepada khalayak umum dengan maksud untuk membimbing mereka mengenal macam-macam petunjuk yang dikandung oleh al-Qur'an.<sup>9</sup>

## 2. Penafsiran yang Kontekstual

Pernyataan bahwa al-Qur'an itu *shālih li kulli zamān wa makān* bukan hanya diakui oleh para mufasir di Indonesia (mufasir kontemporer),<sup>10</sup> namun juga diakui oleh para mufasir klasik. Perbedaannya, kalau para mufasir klasik menganggap pernyataan *shālih li kulli zamān wa makān* ini dimaknai sebagai "pemaksaan" makna literal keberbagai konteks situasi dan kondisi manusia, sehingga cenderung melahirkan pemahaman yang tektualis dan literalis. Akan tetapi, para

---

<sup>7</sup> Syaikh Syaltut, *Min Huda al-Qur'an...*, hlm. 324, dalam Abd. Al-Hayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Mawdhū'ī...*, 49.

<sup>8</sup> Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur", Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006, 84-85.

<sup>9</sup> Abd. Al-Hayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Mawdhū'ī: Suatu Pengantar*, terj. Surya A. Jamrah (Jakarta: PT RajaGarafindo Persada, 1994), 48.

<sup>10</sup> Selanjutnya karya-karya tafsir di Indonesia yang masuk dalam kajian ini disebut dengan istilah "tafsir kontemporer".

mufasir kontemporer mencoba untuk melihat apa makna sebenarnya yang tersimpan dibalik teks ayat-ayat al-Qur'an.

Paradigma tafsir kontemporer ini sudah mulai cenderung mengkontektualisasikan makna dari ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Sehingga, jika ada ayat-ayat dari al-Qur'an yang dianggap kurang relevan penafsirannya dengan perkembangan zaman, maka para mufasir pada masa kontemporer ini berusaha untuk terus menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan semangat zamannya. Penafsirannya disesuaikan dengan isu-isu yang masih hangat berkembang pada era kekinian. Misalnya masalah pluralisme,<sup>11</sup> Kemerdekaan atau perbudakan,<sup>12</sup> poligami,<sup>13</sup> paradigma hukum masa kini,<sup>14</sup> ekonomi,<sup>15</sup> kemiskinan,<sup>16</sup> perpolitikan,<sup>17</sup> flu burung dan penyakit modern,<sup>18</sup> tentang keagamaan<sup>19</sup> dan lain-lain. Penulis telah melihat bahwa semua karya-karya tafsir al-Qur'an di Indonesia tersebut sudah menuju kerah kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an. Dengan kata lain, yang ingin dicari oleh *mufasir* kontemporer ini adalah "ruh" atau *spirit* dan *maghzā* (maksud dibalik ayat), bukan sekadar makna yang literal, sehingga makna-makna yang kontekstual dapat selalu diproduksi dari penafsiran al-Qur'an.<sup>20</sup>

### 3. Tafsir yang Bernuansa Hermeneutik

Proses perkembangan hermeneutik al-Qur'an cukup mempengaruhi tradisi penafsiran pada masa kontemporer ini, terutama pada literatur tafsir al-Qur'an di

---

<sup>11</sup> Lihat masalah "Pluralisme", Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 10-15.

<sup>12</sup> Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan* 187-193.

<sup>13</sup> Lihat masalah "Poligami", E. Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam...*, 167-179.

<sup>14</sup> Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), 431.

<sup>15</sup> Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhū'ī: Solusi Qur'āni atas Masalah Sosial Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 89-121.

<sup>16</sup> Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhū'ī: Solusi...*, 143-155.

<sup>17</sup> Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhū'ī: Solusi...*, 195-210.

<sup>18</sup> Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama al-Qur'an: Jawaban al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007), 257-265.

<sup>19</sup> Tim Sembilan, *Tafsir Maudhū'ī al-Muntaha* Jilid I (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), 25-251.

<sup>20</sup> Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer...", 78.

Indonesia pada tahun 2000-2008. Di Indonesia sendiri pendekatan kontekstual menjadi arah baru yang mulai dibangun dalam tradisi karya tafsir al-Qur'an hingga saat ini. Bila situasi di wilayah Afrika Selatan dengan rezim apartheid-nya melahirkan *Al-Qur'an, Liberation and Pluralism* yang ditulis oleh Farid Esack, maka di Indonesia melahirkan *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* dan *Hidup Bersama al-Qur'an: Jawaban al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial* keduanya karya Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Madhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* karya Nashruddin Baidan, dan *Tafsir Tematis Al-Qur'an & Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara* karya Hasyim Muhammad.

Jika karya tafsir pada era klasik masih cenderung menekankan pada praktek eksegetik yang cenderung *linier-otomistic* ketika menafsirkan al-Qur'an, dimana al-Qur'an lebih menjadi subjek, maka tidak demikian dengan model literatur tafsir era kontemporer ini, terutama karya-karya tafsir al-Qur'an di Indonesia dalam kajian ini. Paradigma tafsir kontemporer, cenderung pada paradigma hermeneutik (*hermeneutical paradigm*) yang lebih menekankan pada aspek epistemologis metodologis. Dalam mengkaji al-Qur'an, perlu ada penekanan pada wilayah epistemologi metodologis guna menghasilkan hasil pembacaan yang produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*), dari pada pembacaan yang *repetitive* (*al-qirā'ah al-tikrariyyah*).

Sedangkan yang dimaksud dengan paradigma hermeneutik adalah suatu penafsiran terhadap teks tradisional (klasik) dimana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda.<sup>21</sup> Tafsir yang bernuansa hermeneutik yang menonjol dalam paradigma tafsir era kontemporer ini meniscayakan bahwa setiap teks ayat dari al-Qur'an perlu untuk dicurigai, yakni berusaha untuk mengungkap sebenarnya ada kepentingan atau ideologi apa yang tersimpan dibalik penafsiran teks ayat tersebut. Sehingga dengan menggunakan metode hermeneutik ini diharapkan makna universal ayat al-Qur'an tersebut dapat diungkap sesuai dengan semangat zamannya. Dan rupanya karya tafsir yang bernuansa hermeneutik ini menjadi *trend* baru yang cukup mengemuka pada literatur tafsir yang berkembang di Indonesia pada tahun 2000-2008 ini, dibanding pada era-era sebelumnya.

#### 4. Memosisikan Al-Qur'an Sebagai Kitab Petunjuk

---

<sup>21</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 86.

Agama Islam merupakan agama yang *way of life* yang menjamin kebahagiaan hidup pemeluknya di dunia dan di akhirat kelak.<sup>22</sup> Turunnya Islam dengan al-Qur'ān sebagai kitab sucinya memberikan petunjuk dan pedoman terhadap berbagai aspek lini kehidupan seluruh umat manusia, baik itu dari segi agama, ekonomi, sosial, politik ataupun budaya.<sup>23</sup> Namun bukankah jika al-Qur'ān tidak disapa ia tidak akan pernah bisa bicara? Maka sejak al-Qur'an itu sendiri diturunkan hingga sekarang usaha dalam menafsirkannya tidak pernah berhenti, terus mengalami perkembangan. Berbagai macam metode dan corak selama ini terus ditawarkan baik oleh mufasir klasik maupun kontemporer guna menjawab tantangan zaman. Namun benarkah al-Qur'ān dan tafsir yang terus dihasilkan selama ini benar-benar bisa hidup ditengah-tengah masyarakat di era kontemporer ini.

Barawal dari kegelisahan akademik yang dialami oleh Muhammad Abduh setelah memperhatikan produk-produk kitab tafsir zaman klasik. Menurutnya, kitab-kitab tafsir pada zaman dahulu itu telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia, *hudan li al-Nās*. Abduh menilai bahwa kitab-kitab tafsir pada masa sebelumnya tidak lebih sekedar pemaparan berbagai pendapat para ulama yang saling berbeda pendapat dan pada akhirnya menjauhkan dari tujuan diturunkannya al-Qur'ān yakni sebagai *hudan li al-Nās*.<sup>24</sup> Menurut Abduh tafsir harus berfungsi menjadikan al-Qur'ān sebagai sumber petunjuk (*masdārul hidāyah*).<sup>25</sup> Hal inilah yang kemudian menjadi ciri khas dari penafsiran-penafsiran kontemporer ini, baik itu yang pengembangan penafsirannya menggunakan metode tematik-kontekstual maupun yang dikembangkan melalui pendekatan historis, sosiologis maupun hermeneutis.

Dalam rangka mengembalikan fungsi al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk, para penafsir al-Qur'ān kontemporer ini tidak lagi menganggap bahwa al-Qur'ān tidak lagi dipahami sebagai wayu yang "mati", sebagaimana yang sudah dipahami oleh para penafsir klasik-tradisional selama ini. Akan tetapi, wahyu yang berupa ayat-ayat al-Qur'ān tersebut dianggap sebagai wahyu yang "hidup". Dengan kata lain, mereka mengembangkan model pembacaan yang lebih kritis, "hidup" dan produktif (*qirā'ah*

---

<sup>22</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2003), 33.

<sup>23</sup>Lihat, Q.S. Al-Baqarah [2]: 2 dan 185 dan QS. An-Nahl (16): 89, QS. Yūsuf (11): 111.

<sup>24</sup>Syaikh Muhammad 'Abduh, *Fātihah al-Kitab* (Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382), 13.

<sup>25</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'ān al-Hakīm al-Musyahir bi al-Manār* Jilid I (Kairo: 1954), 17.

*muntījah*), bukan pembacaan yang mati (*qirā'ah mayyītah*) dan idiologis, meminjam istilah Ali Harb.<sup>26</sup> Hal tersebut telah menandakan bahwa para penafsir saat ini telah mulai bahkan sudah bergeser dari paradigma lama ke paradigama baru. Yakni mengembalikan fungsi al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk.

## 5. Validitas Penafsiran

Salah satu problem epistemologi dalam penafsiran al-Qur'ān adalah tolok ukur kebenaran sebuah pengetahuan, (dalam hal ini penafsiran).<sup>27</sup> Untuk dapat mengukur suatu kebenaran ilmu pengetahuan dalam filsafat ilmu setidaknya ada tiga teori yang dapat digunakan dan hal ini menurut hemat penulis dapat diterapkan untuk melihat validitas karya-karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia dalam kajian ini.

Ketiga teori yang digunakan adalah: teori korespondensi,<sup>28</sup> teori koherensi,<sup>29</sup> dan teori kebenaran pragmatis.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, 84.

<sup>27</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*, Idisertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006, 368.

<sup>28</sup> Bagi penganut teori korespondensi maka suatu pernyataan adalah benar jika materi pengetahuan yang dikandung pernyataan itu berkorespondensi (berhubungan) dengan objek yang dituju oleh pernyataan tersebut. Lihat, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), 57. Teori Teori ini disebut pula dengan istilah *The Accordance Theory of Truth*. Teori ini menyatakan bahwa: *proposition ia true if there is a fact to wich it corresponds, if it expreses what is the case*. Lihat, Charles A. Baylis dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionari of Philosophy, Article Truth New Jersey*, 1963, 321 dalam Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hlm. 368-369. Jadi, kalau teori ini ditarik ke kajian tafsir, maka suatu penafsiran dapat dikatakan benar apabila hasil penafsiran itu sesuai dengan realitas empiris. Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer...", 369.

<sup>29</sup> Menurut teori koherensi sebagaimana dikemukakan oleh White (1978) yaitu: *"to say that what is said (usually called a judgment, belief, or proposition) is true or false is to say that it coheres or fails to cohere with a system of ather thengs which are said; that it is a member of a system whose element are related to each other by ties of logical implication as the element in a system of pure mathematicsar related"* (White, 1978). Menurut Kattsof (1986) dalam bukunya *Elements of Philosophy* "... Suatu proposisi cenderung benar jika proposisi tersebut dalam keadaan saling berhubungan dengan proposisi-proposisi lain yang benar, atau jika makna yang dikandungnya dalam keadaan saling berhubungan dengan pengalaman kita". Dikutib dari Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmnu Pengetahuan* (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2003), 139. Artinya teori ini menyatakan bahwa setandar kebenaran itu tidak dibentuk oleh hubungan antar pendapat dengan sesuatu yang lain (fakta atau realitas), tetapi oleh hubungan antara pendapat itu sendiri. Dengan kata lain sebuah penafsiran itu dianggap benar jika ada konsistensi filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya. Harold Titus, *Living Issues in Philosophy...*, 65. dalam Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer...", 374.

<sup>30</sup> Teori pragmatis dicetuskan oleh Charles S. Peirce (1839-1914) dalam sebuah makalah yang terbit pada tahun 1878 yang berjudul "How to Make Our Ideas Clear". Artinya, suatu pernyataan adalah benar, jika pernyataan itu atau konsekuensi dari pernyataan itu mempunyai kegunaan praktis dalam kehidupan manusia. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer...*, hlm. 57-59. Secara sederhana bahwa suatu proposisi itu benar sepanjang ia relevan atau memuaskan yang digambarkan secara beragam oleh perbedaan pendukung dan pendapat. Jika teori ini ditarik pada

Berangkat dari ketiga teori tersebut. *Pertama*, penulis melihat bahwa karya-karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia dalam kajian ini juga menganut teori korespondensi. Artinya karya-karya tafsir al-Qur'ān tersebut berupaya memberikan sebuah tafsir ayat-ayat al-Qur'ān yang sesuai dengan tuntutan era kontemporer, yakni sesuai dengan kondisi sosial-masyarakat pada era sekarang. Sehingga adagium *al-Qur'ān shālih li kulli zamān wa makān* benar-benar dapat dibuktikan secara empiris, tidak hanya dalam tataran idealis-metafisis.

*Kedua*, penulis juga melihat bahwa karya-karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia yang masuk dalam kajian ini juga menganut teori koherensi. Oleh karenanya, ketika melihat penafsiran-penafsiran yang ada pada karya-karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia tersebut, tidak bisa mengukur dari sisi penafsiran para ulama dulu yang seringkali sangat berbeda secara deamentral dengan penafsiran yang ada pada karya-karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia saat ini. Sebaliknya kita melihatnya dari sisi konsistensi filosofis proposisi-proposisi yang dibangun oleh penafsir karya-karya tafsir al-Qur'ān Indonesia tersebut.

*Ketiga*, berangkat dari teori kebenaran pragmatis ini, penulis juga melihat penafsiran yang ada pada karya-karya tafsir al-Qur'ān di Indonesia dalam kajian ini juga menganut teori tersebut. Karya-karya tafsir tersebut telah melakukan sebuah penafsiran yang berusaha untuk menyesuaikan dengan kondisi masyarakat dimana tafsir tersebut dilahirkan. Sehingga karya-karya tafsir tersebut dapat memberikan solusi atas problem yang tengah dihadapi oleh masyarakat pada saat itu. Penulis melihat bahwa karya-karya tafsir di Indonesia tersebut telah mencapai tujuan tersebut.

#### IV. Simpulan

Tradisi penulisan tafsir al-Qur'ān di Indonesia pada tahun 2000-2008 telah melahirkan berbagai wacana yang baru dan beragam. *Pertama*, dalam tradisi penulisan tafsir al-Qur'ān di Indonesia model penyajian tafsir menggunakan metode tematik rupanya menjadi model dan *trend* baru yang ramai diminati oleh para peminat kajian tafsir al-Qur'ān di Indonesia. *Kedua*, melihat asal-usul karya tafsir

---

wilayah penafsiran, maka tolok ukur kebenarannya apakah sebuah tafsir itu pragmatis memberikan solutif bagi penyelesaian problem sosial kemanusiaan atau tidak. Lihat, Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer...", 375. Dengan asumsi demikian, maka sebuah hasil karya tafsir selalu dituntut untuk bisa berjalan seiring dengan berkembangnya zaman. Maka penting karenanya, jika sebuah penafsiran harus berangkat dari realita-sosial, sehingga ayat-ayat yang ditafsirkan mampu memberikan solusi bagi pemecahan problem sosial masyarakat tersebut.

yang beragam, seperti: (1) karya tafsir yang muncul dari kepentingan akademik, (2) karya tafsir yang muncul dari non akademik, (3) karya tafsir yang sebelumnya pernah dipublikasikan atau diceramahkan kepada khalayak, dan (4) karya tafsir yang memang pada mulanya belum pernah dipublikasikan.

Dan *keempat*, nuansa atau corak suatu karya tafsir. Tradisi penulisan tafsir di Indonesia pada tahun 2000-2008 dalam kajian ini setidaknya dari 26 karya tafsir tersebut telah ditemukan sebanyak 5 nuansa karya tafsir, yaitu: (1) karya tafsir yang bernuansa kebahasaan ada 3 karya tafsir, (2) karya tafsir yang bernuansa sosial-kemasyarakatan ada 12 karya tafsir, (3) karya tafsir yang bernuansa fiqih (hukum) ada 4 karya tafsir, (4) karya tafsir bernuansa teologi ada 4 karya tafsir, dan (5) karya tafsir yang bernuansa sains ada 2 karya tafsir. Dari uraian di atas, rupanya nuansa sosial-kemasyarakatan mendominasi dan menjadi *trend* yang baru dalam kajian tafsir al-Qur'an di Indonesia.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abror, Indal. "Potret Kronologis Tafsir Indonesia", dalam *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Adian, dan Abdurrahman Al-Baghdadi. *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Aridl, Ali Hasan. *Sejarah Metodologi Tafsir* Jakarta: CV Rajawali, 1992.
- Aridl, Ali Hasan. *Sejarah Metodologi Tafsir*, Jakarta: CV Rajawali, 1992.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Baidan, Nashruddin. *Tafsir Maudhū'ī: Solusi Qur'āni atas Masalah Sosial Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Dosen, Tim. *Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2003.

- Farmāwī, Abd. Al-Hayy. *Metode Tafsir Mawdhū'ī: Suatu Pengantar*, terj. Surya A. Jamrah Jakarta: PT RajaGarafindo Persada, 1994.
- Federspiel, Howard M.. *Kajian al-Qur'ān di Indonesia dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, Bandung: Mizan, 1996,
- Ghafur, Waryono Abdul. *Hidup Bersama al-Qur'ān: Jawaban al-Qur'ān Terhadap Problematika Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007.
- Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Kontemporer* terj. M. Alika Salamullah (dkk.) Yogyakarta: eLSAQ, 2006.
- Graaf, HJ. De. dan Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa* Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1986.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* Jakarta: Teraju, 2003.
- Husaini, Adian. dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'ān* Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Imani, Ayatullah Sayyid Kamal Faghieh. *Nur al-Qur'ān: An Enlightening Commentary Into The Ligh Of The Holy Qur'ān* Iran: Imam Ali Public Library, 1998.
- Mustaqim, Abdul. "Epistimologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur," Idisertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ān Priode Klasik Hingga Kontemporer* Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistimologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Sabūni, Muhammad Ali. *al-Tibyān fī 'Ulumul Qur'ān* Bairut: Dār al-Kutb, 2003.
- Sembilan, Tim. *Tafsir Mawdhū'ī al-Muntaha* Jilid I Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.

- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2003.
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'ān: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'ān*, Jakarta: Penamadani, 2005.
- Suharsono dan Ana Retnoningsih, *Kamus Bahasa Indonesia Lengkap* Semarang: CV. Medya Karya, 2005.
- Suriasumantri, Jujun S.. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.
- Syarjaya, E. Syibli. *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Yusuf, M. Yunan. “Karakteristik Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Abad Keduapuluh”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4, 1992.
- Yusuf, M. Yunan. “Perkembangan Metode Tafsir Indonesia”, dalam *Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991.
- Zahabī, Muhammad Hasain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun* Kairo: Dār al-Kutb al-Ḥadītsah, 1961.

## KAJIAN ATAS KITAB *TAHZIB AL-AHKAM* KARYA AL-TUSI

Muammar Zain Kadafi<sup>\*</sup>

### *Abstract*

“Those who had been being our opposites always showed their arguments against us. Moreover in the case of hadith, they came with their equal one which made doubt, for anything we had trusted it”. This kind of understanding was one of the reasons why al-Tusy wrote *Tahzib al-Ahkam*. Therefore, executing a deeper research to explore what was inside this book of hadith compilation is very interesting. This article is written to reach the historical aspect of the author, how he codified the book, and what might be its plus-minus point.

**Kata kunci :** Kajian kitab hadis, kitab *fiqih*, *Syi'ah*

### I. Pendahuluan

Kajian yang komprehensif terhadap sebuah hadis dalam tradisi keilmuan Islam, haruslah dilakukan seimbang, yaitu dengan studi yang dapat mencakup kajian sanad dan matan hadis. Termasuk di dalamnya, kajian terhadap kitab-kitab hadis (baik yang dikarang oleh ulama' *sunni* maupun *syi'i*). Tentu bukan hal mudah, mengeksplorasi sebanyak mungkin informasi tentang sebuah kitab. Karena disamping ditulis dalam bahasa yang bukan bahasa orang '*ajamy*, faktor kompleksitas pembahasan (meliputi asas berpikir, setting historis, metodologi penyusunan serta sistematika, isi dan lain lain) juga turut menjadi pertanyaan – pertanyaan yang harus dijawab.

*Tahzib al-ahkām* karya Imam Abu Ja'far al thusy, seorang “pentolan” madzhab *syi'ah*<sup>1</sup>, adalah satu di antara banyak kitab yang harus dikaji tersebut.

---

<sup>\*</sup>Mahasiswa Jurusan TH Program PBSB UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan PD Pontren Depag RI utusan PP.

<sup>1</sup>*Syi'ah* dikenal sebagai salah satu kelompok besar dalam sejarah sekte-sekte dalam islam yang memiliki kaidah *ushul (I'tiqad)* dan *furu'(fiqh)* tersendiri. Yang paling membedakannya dengan *madzhab* mayoritas adalah pendapatnya tentang penunjukan 'aly bin abi tholib oleh Muhammad SAW sebagai imam penggantinya (*washy*) sesudah beliau wafat. Fahaman ini berimplikasi luas dengan dukungan penuh terhadap kekuasaan *ahl al-bait*, yaitu orang – orang

Melihatnya lebih dalam<sup>\*</sup>, akan memberikan pemahaman yang mumpuni (baca : komprehensif) tentangnya. Lebih jauh lagi, untuk melihat karakteristik kitab – kitab hadis *syi'ah*. Untuk tujuan itulah makalah sederhana ini ditulis.

Pada garis besarnya, artikel ini terbagi dalam tiga tahapan besar. Perkenalan dengan Kitab, pembahasan tentang isi kitab (tulisan naratif-deskriptif), serta proses analisis-kritis terhadap kitab. Pada tahap awal, akan dipaparkan sejarah penulisan, kodifikasi, serta penjelasan lain yang menyangkut dengan kitab yang dibahas. Kemudian di tahapan kedua akan diuraikan bagaimana pengarang kitab menyusun kitabnya (sistematika pen.), apa metodologi serta pendekatan yang dipakai serta bagaimana data – data tentang hadis diperoleh dan disajikan. Adapun dalam bagian yang terakhir, akan disimpulkan kelemahan serta kelebihan karya tersebut berdasarkan pemaparan sebelumnya.

## II. *al-Kutub al-Arba'ah* : kitab suci madzhab *syi'ah*

Dalam perkembangannya, *Syi'ah* menyebar dengan berbagai warna kelompok yang berbeda<sup>‡</sup>. Sebagian cenderung kepada aliran *mu'tazilah*, sebagian lainnya condong kepada *ahl al-sunnah*. Adapun tokoh besar yang sedang dibahas dalam makalah ini adalah Muhammad *al-T}usy*, seorang ulama' *syi'ah Imāmiyyah*<sup>\*</sup> *itsnā 'asyariyyah*, salah satu golongan *syi'ah* yang mengakui bahwa

---

dalam garis keturunan 'Aly bin Abi Tholib dan Fathimah. Baca : Abu Bakar Aceh, *perbandingan madzhab Syi'ah : Rasionalisme dalam Islam* (Semarang : C.V. Ramadhani, 1980) hal.8, bandingkan dengan : Ihsan Aly Dzahir, *Syi'ah berbohong atas nama Ahl al-bait*, terj. Bey Arifin dan Mu'ammal Hamidy (Surabaya : PT. Bina Ilmu, 1988), 1-3

<sup>\*</sup> Dalam pengumpulan data – data terkait, penulis banyak merujuk kepada kitab asli yang berbahasa Arab. Demi *obyektivitas* karya, teks asli yang belum ditransliterasikan ke dalam bahasa Indonesia dapat dilacak dari keterangan yang terdapat pada *foot note* di tiap – tiap terjemahan. Adapun mengenai kalimat atau paragraf yang diterjemahkan, (di beberapa tempat) penulis tidak menggunakan penterjemahan secara *word to word*, tetapi disesuaikan dengan proporsi keterangan yang dibutuhkan dengan tanpa menghilangkan *point* penting di dalamnya.

<sup>‡</sup> Aliran – aliran dalam *madzhab syi'ah* sangatlah banyak. Tercatat tidak kurang dari 35 aliran pernah muncul dalam sejarah perkembangan *syi'ah*. Yang dianggap paling ekstrem adalah *Rāfidhoh* yang mengkafirkan (bahkan) *al-khulafā' al-rasyidūn*. Lihat : Mahmud Farhan al buhairi, *Gen Syi'ah : sebuah tinjauan sejarah, penyimpangan aqidah dan konspirasi Yahudi*, terj. Agus Hasan Bashari (Jakarta : Darul Falah, 2001), 73

<sup>\*</sup> Sedangkan *Syi'ah imāmiyyah itsnā 'asyariyyah*, adalah yang mengakui keabsahan ke-12 keturunan 'Aly sebagai sendiri *washy* pengganti Nabi SAW. ada anggapan “miring” (oleh sebagian besar kaum muslimin) tentang keyakinan mereka. Golongan ini dianggap telah

al-qur'an dan al-hadis adalah sumber hukum dan akal digunakan (kemudian) untuk ber-ijtihad. Keyakinan mereka kepada para imam, juga tidak sampai kepada tingkatan *'ubūdiyyah*.<sup>2</sup>

Dasar keyakinan lainnya dari *madzhab syi'ah* yang dianut al-Thusy adalah bahwa pintu *ijtihad* tidak pernah tertutup serta tidak ada kitab yang benar – benar sempurna kecuali al-qur'an. Karenanya, kitab – kitab hadis baik dari kalangan mereka sendiri, maupun dari golongan lain, bisa saja diterima atau ditolak.<sup>3</sup>

Hanya saja, sebagaimana kaum *sunni*, mereka mengakui kedudukan beberapa kitab yang dipandang memuat *hadis-hadis* terpercaya. Setidaknya, terdapat empat kitab hadis pokok yang beredar dalam *madzhab ahl al-bait*<sup>4</sup> yang banyak dijadikan rujukan dalam segala permasalahan – permasalahan agama.

menyamakan para imam dengan Tuhan yang berkuasa di bumi. Lihat contoh : Muhammad Thalib, *Syi'ah, menguak tabir kesesatan dan penghinaan terhadap Islam*, (Yogyakarta : el-qossam, 2007) 48 - 54 , Tetapi penulis harus meluruskan, bahwa keyakinan ini tak bisa digeneralisir terhadap semua pengikut *madzhab syi'ah* tersebut. *Madzhab imamiyyah* sendiri memiliki banyak aliran yang masing masing mengekor kepada salah satu tokoh mereka. Terdapat beberapa nama aliran seperti *kisāniyyah*, *zaidiyyah*, *ismā'iliyyah*, *fatahiyyah*. Lihat : Abu Bakar Aceh, *perbandingan madzhab Syi'ah...* hal 99 Bandingkan dengan : Al-Syihiristany, *al-milal wa al-nihal*, CD ROM. al-Maktabah al-Syamilah, Kutub el-Barnamij fi kutub al tarikh, Vol.1 45

<sup>2</sup> Abu Bakar Aceh, *perbandingan madzhab Syi'ah...* hal 99. Para peneliti dari golongan *sunni* turut berbeda pendapat dalam mencirikan *syi'ah imamiyyah*, sebagian ada yang berpendapat bahwa *syi'ah imamiyyah* adalah termasuk golongan *ghulāh* (ekstrim) *rāfidhiyyah*, karena mereka dianggap telah menghina para sahabat dan menuhankan Aly R.A. lihat : Mahmud Farhan al buhairi, *Gen Syi'ah : sebuah....* 77. Tetapi, penulis lebih cenderung kepada apa yang dikemukakan oleh Abu Bakar Aceh, bahwa golongan ini tidaklah se-fanatik sebagaimana yang diasumsikan, tetapi mereka adalah golongan yang moderat, mereka mengakui kemuliaan para sahabat, meskipun kemuliaan 'Aly melebihi sahabat lain. Ini dikuatkan dengan perkataan al-T}usy ketika mendefinisikan *madzhab syi'ah* yang dianutnya : *syi'ah* adalah meyakini bahwa 'aly telah diberi washiyat oleh nabi SAW sebagai imam kaum muslimin. Lihat : Nashir al-qoffary, *Ushūl madzhab al-syi'ah al-imāmiyyah*, CD ROM. al-Maktabah al-Syamilah, Kutub el-Barnamij fi al-'aqidah, Vol.1 38.

<sup>3</sup> Abu Bakar Aceh, *perbandingan madzhab Syi'ah...* hal 101. Secara garis besar, posisi ulama' syi'ah terhadap penerimaan hadis, terbagi menjadi dua. Kelompok pertama adalah *al-akhbariyyun* yang menerima riwayat hadis apa adanya, ber-*ta'ashhub*, serta menganggap pintu ijtihad telah ditutup (contoh : al-Kulainy dan al-Mufid). Sedang kelompok kedua adalah sebagaimana yang dicirikan golongan yang diikuti oleh al-T}usy di atas.

<sup>4</sup> Dalam aqidah *ushūliyyah* kaum *syi'i*, kedudukan keluarga Nabi, dari garis keturunan 'Aly dan Fatimah al-Zahra, yang sering disebut *al-'itroh*, atau *ahl al-bait*, adalah sangat tinggi dan diagungkan. Kaum *syi'i* menjadikan mereka tauladan dalam segala urusan, menyematkan lencana kejujuran, amanat, *wara'*, *zuhud*, ketaatan serta keluhuran akhlak kepada mereka. Untuk itulah kemudian, *madzhab syi'ah* sering disebut juga dengan *madzhab ahl al-bait*. Lihat : Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, terj. Muhammad al-baqir (Bandung : Mizan, 1992), 97

Keempat kitab tersebut adalah *al-Kāfi* karangan al-Kulainy (w.329 H) (yang posisinya dalam *syi'ah*, sering diserupakan dengan kitab *jāmi'* al-Bukhory dalam tradisi *ahl al-sunnah*), *Man lā yahdhuruh al-faqīh* karya Muhammad bin 'aly bin babiawaih (w.381 H), *Tahdzīb al-ahkām*-nya al-T}usy (w.459), dan *al-Istibshōr fī mā ukhtulifa min akhbār*, ringkasan dari kitab *al-tahdzīb* yang juga dikarang oleh al-T}usy.<sup>5</sup>

Agaknya, *al-dzahaby* luput menyebutkan apakah yang ia maksud dengan *mazhab ahl al-bait* ini adalah seluruh sekte dalam *madzhab syi'ah* ataukah hanya aliran tertentu saja. Jika ketiga orang tersebut beraliran *imāmiyyah itsnā 'asyariyyah*, berarti kitab – kitab ini juga disusun berdasarkan asumsi asumsi dalam *madzhab* tersebut. Dan dengan adanya fakta bahwa perbedaan antara satu aliran dengan aliran yang lain sangatlah prinsipil, kiranya tepat jika dikatakan, hanya golongan *imāmiyyah itsnā 'asyariyyah* saja yang mengakui kitab tersebut sebagai kitab induk mereka.

### III. Setting historis : Abu Ja'far al Thusy dan penulisan *Tahdzīb al-Ahkām*

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin hasan bin 'aly, Abū Ja'far al-Thūsy (lahir pada 385 H/995 M di Thūs, Iran, dan meninggal di kufah pada usianya yang ke-74).<sup>6</sup> Ia menulis sebuah kitab tafsir besar yang tersusun atas 20 jilid serta banyak buku lainnya. Pernah melawat ke Baghdad (408 H) dan menetap di sana selama 40 tahun. Di Baghdad ia belajar fiqih *syafi'i*, (sebelum akhirnya) kemudian bermadzhab *syi'ah* setelah berguru kepada *syaikh al-mufīd*, salah seorang pemimpin *madzhab imāmiyyah*<sup>7</sup>.

al-Thūsy adalah seorang ulama' yang multi-disipliner dalam permasalahan agama (baca : *mutabahhir fī al-'ilm al-dīny*). Selain diakui sebagai seorang ahli

<sup>5</sup>al-Zahaby, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, CD ROM. al-Maktabah al-Syamilah, Kutub el-Barnamij fi 'ulum al-Qur'an, Vol. 4, 144

<sup>6</sup>al-Zahaby, *al-tafsir wa al-mufasssirun*,....Vol. 5 hal. 82, lihat juga Ibn Hajar al-'Asqalany, *Lisan al-Mizan*, CD ROM. al-Maktabah al-Syamilah, Kutub el-Barnamij fi tarajim wa tabaqat, Vol. 3, 150

<sup>7</sup>Baca : al-Safady, *al-Wāfi bi al-wāfiyat*, CD ROM. al-Maktabah al-Syāmilah, Kutub el-Barnāmij fi tarōjim wa thobaqōt, Vol. 1, 291

hadis, ia juga dinilai sebagai seorang ahli hukum otoritatif yang dapat menafsirkan hadis sesuai dengan kebutuhan ilmu hukum<sup>8</sup>. Ini (juga) dapat dilihat dari banyak karyanya yang mencakup fiqih, aqidah, tafsir, serta hadis. Antara lain : *al-tjaz* (tentang *farā'idh*), *al-jumal wa al-'uqūd* (tentang ibadah), *al-ghōibah*, *al-tibyān al-jāmi' li 'ulum al-qur'an* (kitab tafsir), *al-iqtishōd* (kitab 'aqōid), *al-mabsūth* (kitab fiqih), *al-'iddah* (tentang *ushūl*), *al-majālis*, *talkhīsh al-syāfi*, *asmā' al-rijāl*, *mishbāh al-mutahajjid*, *fihrisāt kutub al-tis'ah*, *ma'ālim al-'ulamā'* (kitab *rijāl*), *mashōri' al mashōri'* (kitab tandingan atas *al-mashōri'*-nya al-Syihiristany yang banyak mengkritik Ibn Sina), *al-fushūl fi al-ushūl*, *tahdhīb al-ahkām* (kitab hadis), *tsalātsūna mas'alatan 'alā madzhab al-syi'ah*, *ishthilāhāt al-mutakallimīn*, serta *tamhīd fi al-ushūl*.<sup>9</sup> Sedang beberapa gurunya adalah : al-mufīd, hilāl al-haffār, al-husain bin 'ubaidillah al-fahhām, al-syārif al-murtadhō, Ahmad bin 'abdun, dan lain – lain.

Seorang pemuka *syi'ah* bernama Syarafuddin al-musāwi (w.1377 H) menjulukinya dengan gelar *shodūq al-muslimīn* yang berarti orang kepercayaan umat islam.<sup>10</sup> Bahkan, keluasan pengetahuannya menjadikannya penerus alamiah dari al-Syarīf al-Murtadhō (imam Syi'ah, wafat pada 436 H) sebagai pemuka *syi'ah*. Dan karena ceramahnya sangat menarik, Khalifah abbasiyyah di masanya, al-Qādir billāh-pun senantiasa menghadiri pengajiannya.<sup>11</sup>

Jika dalam tradisi Syi'ah (sebagaimana yang digambarkan dalam beberapa kutipan penilaian ulama' di atas), al-Thūsy diakui kapasitas spiritual maupun intelektualnya, lain halnya dengan persepsi golongan *ahl al-sunnah* terhadapnya. Para *huffād* (dari golongan *ahl al-sunnah*) berpaling darinya karena ia dianggap

---

<sup>8</sup>Lihat : IKA Howard, *al-kutub al-arba'ah : empat kitab hadis utama madzhab ahl al-bait*, diterj. Arif Budiarto, dalam Jurnal Kajian ilmu – ilmu Islam Al-Huda vol.11 No.4 (Jakarta : ICJ al huda, 2001), 18

<sup>9</sup>Al-Zarkaly, *al-A'lām*, CD ROM. al-Maktabah al-Syāmilah, Kutub el-Barnāmij fi tarōjim wa thobaqōt., vol. 6, 85

<sup>10</sup>Lihat Syarafuddin al-Musāwi, *Dialog Sunnah Syi'ah*.... 97

<sup>11</sup> Baca : IKA Howard, *al-kutub al-arba'ah : empat*..... 18

sebagai pembuat *bid'ah*.. Ringkasnya, di mata golongan ini, ia diakui ke-*dhobit*-annya tapi tidak ke-*'adil*-annya (وكان يعد من الأذكياء لا الأذكياء).<sup>12</sup>

Kitab karangan al-T}usy ini, nama lengkapnya adalah *tahdzīb al-ahkām fi syarh al-muqni'ah*, yang dapat diartikan dengan “Pemurnian hukum-hukum dalam penjelasan yang mencukupi”. Pada awalnya, ia merupakan komentar untuk kitab *al-muqni'ah* yang merupakan kumpulan hadis al-mufīd, gurunya.<sup>13</sup> Ia menganggap, walaupun kitab *al-muqni'ah*, adalah sebuah karya yang (cukup) komprehensif, dan banyak mencakup keterangan – keterangan penting dalam persoalan hukum-hukum syari'ah, kitab ini masih memerlukan penjelasan agar dapat dengan mudah dipahami, terutama bagi orang *awwām*.<sup>14</sup>

Al thusy membutuhkan waktu kurang lebih 35 tahun untuk menyusun kitab ini, ia memulai karyanya ketika al-mufīd masih hidup dan mencapai bab terakhir dari kitab al-thohāroh pada saat gurunya tersebut meninggal dunia (413 H). Karyanya ini baru selesai setelah ia pindah dari Baghdad ke Najaf (448 H).

Sebagaimana terekam dalam kitab – kitab sejarah, bahwa pada akhir penulisan kitab ini, baik *sunni* maupun *syi'ah* sama – sama menemui gangguan dari kaum saljuk yang berhasil merebut ke-khalifah-an Abbasiyyah (447 H). Banyak rumah dan buku – buku penting yang dibakar (termasuk buku – buku al-T}usy). Sehingga, akhirnya ia memutuskan untuk *hijrah* ke Najaf.<sup>15</sup>

Ini tidak mengindikasikan kekosongan periode itu dari pertentangan antara dua madzhab, *sunni* versus *syi'ah*. Dengan kata lain, masih sering terjadi keadaan – keadaan insidental yang “inharmonis” antara kedua kubu (*sunni* dan *syi'ah*). Tak heran karenanya, jika alasan “pembelaan” (baca : *al-intishōr lilmadzhab*) turut memotivasi penulisan kitab ini.

Sebagaimana pengakuan al-Thūsy, kitab ini ditulis untuk menjawab permintaan beberapa temannya (dari golongan *syi'ah*), agar ia mengumpulkan

---

<sup>12</sup> *Sāir a'lām al-nubalā'*, CD ROM. al-Maktabah al-Syāmilah, Kutub el-Barnāmij fi tarajim wa tabaqat, vol. 18, 334

<sup>13</sup> Lihat : IKA Howard, *al-kutub al-arba'ah : empat.....* 19

<sup>14</sup> al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām* .....Juz 1 1

<sup>15</sup> IKA Howard, *al-kutub al-arba'ah : empat.....* 20

hadis – hadis dari para ulama’ syi’ah. Ini adalah permintaan yang berdasarkan sebuah fakta umum bahwa -sebagaimana diketahui- keberadaan syi’ah beserta karya – karya ulama’nya tak pernah lepas dari kritik para lawannya\*, sampai – sampai dalam permasalahan hadis, tidak ada satu hadispun yang dianggap *shohih* oleh golongan syi’ah yang tidak ditandingi oleh hadis yang berlawanan dengannya. Para penentang syi’ah bahkan menganggap hadis – hadis yang dipakai oleh mereka sebagai bagian dari cela dan kesesatan dalam madzhab syi’ah. Karenanya, (dengan segala cara) mereka berusaha menghancurkan keyakinan kaum syi’ah.”<sup>16</sup>

Perasaan sentimen yang “amat”, agaknya menghiasi perasaan penulis kitab di saat ia memulai usahanya, ia berkata :

“Para *nawāshib* menuduh guru – guru kami membuat “cela” dan mengingkari agama Allah, menganggap kami (syi’ah) sebagai golongan yang menyimpang, dan bahwa keyakinan kami adalah keyakinan yang *bāthil*. Mereka mengumandangkan (tuduhan) ini kepada semua orang, sehingga jika mereka berhadapan dengan orang – orang yang lemah iman serta akalanya, niscaya mereka (akan dibuat) berpaling dari kami. Aku mendengar Abu ‘abdillāh (salah seorang tokoh syi’ah) menyebutkan bahwa abu al-husain al-hārūny al-‘alawy (pada awalnya) berkeyakinan dengan kebenaran *imāmah*. (namun kemudian) ia meninggalkan keyakinan tersebut, karena keragu-raguan yang meliputinya dari beberapa hadis yang saling bertentangan. Ini menunjukkan bahwa ia bukanlah orang berilmu. Ia hanya mengikuti madzhab syi’ah berdasarkan *taqlīd*. Karena hal inilah, (saya turut memandang urgen) penyusunan sebuah kitab yang mampu menerangkan tentang *ta’wīl* hadis- hadis yang saling bertentangan.”<sup>17</sup>

Secara ringkas dapat disimpulkan, yang mendasari penulisan kitab *Tahzīb al-ahkam* adalah: (1) Dikarenakan penghormatan kepada gurunya, penulisan kitab ini adalah sebagai implementasi keinginan menghadirkan kembali kitab dari seorang guru dengan wujud aktual dan lebih komprehensif, (2) motivasi membela agama dan keyakinan (baca : *al-intishor li-lmadzhab*), serta (3) sebagai upaya proteksi umat dari bahaya *taqlid* dan kebodohan. Lebih jauh, kitab ini

\* Syi’ah menyebut golongan yang memusuhi mereka, dengan istilah *nawashib* lihat : Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi’ah*...100

<sup>16</sup> Pendapat ini, bukanlah merupakan sebuah hasil penelitian ilmiah-obyektif. Ucapan ini hanyalah luapan emosional seorang syi’i sebagai respon terhadap situasi yang berkembang saat itu. Lihat : al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām*.....Juz 1 1

<sup>17</sup> al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām*.....Juz 1 1

dimaksudkan (4) untuk menyuguhkan sebuah kitab yang khusus menerangkan tentang hukum – hukum agama bagi golongan *syi'ah*..

#### IV. *Tahdzīb al-Ahkām* : Objek kajian, metodologi, sistematika

Sesuai dengan namanya, fokus kajian kitab ini adalah perkara – perkara *fiqhiyyah* (baca : *furu'*). Al-T}usy berkata : “Kitab ini, dimulai dengan pembahasan tentang *thohāroh*. Sengaja aku tidak menyertakan pembahasan tentang *tauḥīd*, *al'adl*, *al-nubuwwah*, serta *imāmah*, karena pembahasan hal – hal *ushūl* ini akan memakan waktu yang lama serta kitab yang tebal”<sup>18</sup>. Dan meskipun sekilas, kitab ini terlihat seperti sebuah kitab hadis, (dikarenakan banyaknya hadis yang dikutip), ini bukanlah kitab *matan* hadis murni sebagaimana *al-jāmi'* atau *al-musnad*.<sup>19</sup>. banyaknya hadis ini, dapat dipahami, karena pembahasan *fiqhiyyah* serta *istinbāth* hukum yang dilakukan adalah berdasarkan hadis-hadis yang berkenaan dengannya.

Adapun tata cara penulisan baku yang dipakai oleh pengarang adalah sebagaimana yang disebutkan dalam *muqoddimah*-nya :

“Pada setiap babnya, akan disebutkan permasalahan – permasalahan satu – persatu, kemudian aku akan (menjawabnya dengan) mengambil dalil – dalil dari *qur'an* (baik yang *dzahir* maupun yang *maknawy*), atau dari *sunnah mutawatiroh*, maupun yang *shahih*, (atau juga) dari *ijma'* kaum muslimin (jika ada), ataupun *ijma'* kelompok tertentu. Kemudian (setelah itu) aku akan menyebutkan hadis – hadis dari jalur *syi'ah* tentangnya untuk kemudian dipadankan dengan hadis yang bertentangan dengannya (dari jalur *syi'ah* juga). Setelah itu, akan kubahas secara mendetail (baik dari *sanad* maupun *matan*) untuk mengumpulkan keduanya, dan atau menentukan yang salah dan yang benar diantara keduanya.

Jika ternyata kedua khobar itu tidak bisa di-*tarjih* salah satunya, maka aku akan menggunakan khobar yang sesuai dengan *dalalah al-ashl*, tidak yang lainnya. Demikian pula jika sebuah hukum tidak memiliki *nash* tertentu, aku akan menentukan hukum tersebut dengan berpedoman kepada tunjukan makna *ashl*.

Lalu, hadis – hadis yang bisa dita'*wil*-kan, maka akan kuta'*wil*-kan dengan makna dari hadis lain, terkadang dari makna *shorih*, dan terkadang dari makna di balik hadis tersebut. Aku memilih melakukan *ta'wil* dengan *atsar*. Meskipun ini tidak wajib (menurut *madzhab syi'ah*) tapi ini adalah

<sup>18</sup> al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām*.....Juz 1 1

<sup>19</sup> al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām*.....Juz 1 2



إعادة. (9) وبهذا الإسناد... (12)... (13) فأما ما رواه محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن محمد بن عذافر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) في الرجل هل ينقض وضوؤه إذا نام وهو جالس قال إن كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه وذلك أنه في حال الضرورة. فهذا الخبر محمول علي أنه لا وضوء عليه ولكن عليه التيمم علي ما نبينه في باب التيمم. ثم ذكر الشيخ بعد النوم المرض المانع من الذكر. ويدل عليه ما أخبرني به...<sup>21</sup>

Kemudian, sebagaimana diketahui, dalam keyakinan kaum *syi'ah* ada anggapan teologis tentang tidak terhentinya wahyu sepeninggal Rasulullah SAW. Dan bahwa imam-imam madzhab *syi'ah* dapat mengeluarkan hadis.<sup>22</sup> Sehingga tak heran, dalam kitab inipun akan banyak ditemukan penyandaran hadis kepada orang-orang tersebut. Yaitu yang diberi tanda (ع). Khususnya kepada Imam ke-6, yaitu Ja'far al-Shodiq yang sering disebut dengan nama *kunyah*-nya, Abū 'abdillāh. Kalimat yang dikutip dapat berupa kutipan pidato, ceramah, dan atau fatwa darinya.

Adapun pembagian tema dan distribusi hadis dalam tiap babnya adalah sebagaimana terhimpun dalam tabel berikut<sup>23</sup>.

Tabel : Distribusi hadis dalam bab dan pokok pembahasan

No.	Juz	Pokok Bahasan (kitab)	Jumlah bab	Total Jumlah Hadis
1.	1	<i>Al-Thoharoh</i>	13	1008
2.	1	<i>Al-Ziyadat fi al-thoharoh</i>	10	33
3.	2	<i>Al-Sholah</i>	11	1431
4.	2	<i>Al-Ziyadat fi al-sholah</i>	8	667
5.	3	<i>Al-Ziyadat fi al-sholah</i>	32	1046
6.	4	<i>Al-Zakah</i>	39	416

<sup>21</sup> al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām* .....Juz 1 2 - 4

<sup>22</sup>Lihat Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Kitab al-Kafi a-IKulainy*, dalam Muhammad Alfatih Suryadilaga, (ed), studi kitab hadis (Yogyakarta : Teras, 2003 ), 319

<sup>23</sup> Tabel ini sesuai dengan *fihrisat kitab*, lihat : al-T}usy, *Tahdzīb al-Ahkām* .....Juz 2 1465-1469

7.	4	<i>Al-Shiyam</i>	32	634
8.	5	<i>Al-Hajj</i>	26	1770
9.	6	<i>Al-mazar min kitab al-Tahzi&gt;b</i>	52	205
10.	6	<i>Al-Jihad wa sirot al-imam</i>	27	170
11.	6	<i>Al-duyun wa al-Kafalat wa al-Hawalat</i>	6	133
12.	6	<i>Al-Qodhoya wa al-ahkam</i>	6	371
13.	6	<i>Al-Makasib</i>	2	324
14.	7	<i>Al-Tijarat</i>	21	1043
15.	7	<i>Al-nikah</i>	20	930
16.	8	<i>Al-Tholaq</i>	9	767
17.	8	<i>Al-itqu wa al-tadbir wa al-mukatab</i>	3	241
18.	8	<i>Al-aiman wa al-nudzur wa al-Kaffarot</i>	3	199
19.	9	<i>Al-Shoid wa al-dzabaih</i>	2	553
20.	9	<i>Al-Wuquf wa al-shodaqot</i>	2	101
21.	9	<i>Al-Washoya</i>	16	303
22.	9	<i>Al-Faroidh wa al mawarits</i>	26	465
23.	10	<i>Al-Hudud</i>	10	621
24.	10	<i>Al-Diyat</i>	18	556
<b>Total</b>	<b>10</b>	<b>23 Kitab</b>	<b>384</b>	<b>13.987</b>

#### V. Pembacaan kritis terhadap kitab *Tahzib al-Ahka>m*

Pemaparan – pemaparan pada bab-bab di atas adalah sebuah keterangan deskriptif terhadap halp-ihwal kitab al thusy yang bersumber dari *muqoddimah*-nya. Maka, sebagai upaya penyempurnaan makalah dan penelitian, penulis berinisiatif untuk menghadirkan kitab ini sebagai sebuah karya akademik yang layak untuk dikritisi. Tentu saja, dengan tanpa menghilangkan penghargaan setinggi – tingginya terhadap *muallif* kitab.

Sebagai sebuah kitab tentang kitab fiqh yang menggunakan hadis sebagai pisau analisis utamanya, beberapa kelebihan kitab ini dibanding kitab lainnya adalah : (1) Pembahasan yang mendetail. Sehingga memudahkan bagi para pengkaji untuk mencari hukum yang dimaksud. (2) Sesuai dengan yang dipaparkan, kitab ini adalah sebuah karya yang argumentatif (dalam perspektif kaum *syi'ah*). Penulis kitab konsisten untuk menyertakan hadis – hadis yang ia ketahui sebagai *hujjah*, meskipun tentu saja, ada beberapa bab yang tidak memuat banyak hadis. Ini tak lain adalah upaya penulis kitab untuk menunjukkan integritas keilmuannya, dengan tidak sembarangan mengucapkan sesuatu yang tidak ia ketahui. (3) (sejauh pengamatan penulis) meskipun dilatar belakangi oleh keinginan pembelaan atas madzhabnya, tidak diketemukan ucapan – ucapan yang vulgar dan tidak pantas. Sanggahan – sanggahan yang disampaikan terkesan santun dan sesuai dengan etika perdebatan ilmiah.

Sedangkan dalam kapasitasnya sebagai kitab yang ber-metode dan bersistematika, kitab ini mempunyai kelebihan pada : (1) Urutan pembahasan yang urut, sesuai dengan susunan tema – tema fiqh pada umumnya, (2) Mengingat bahwa kitab ini pada awalnya adalah sebuah kitab *syarh*, maka metode yang digunakan pengarang kitab dengan mengklasifikasi antara pendapatnya dan pendapat gurunya, adalah sebuah *point plus*. Para pembaca kitab akan –dengan pembagian ini-akan sangat terbantu dalam memahami argumen yang dilontarkan

Adapun beberapa kekurangan kitab *Tahdzīb al-Ahkām*, jika dilihat dari standard sebuah kitab fiqh adalah : (1) Karena terlalu mendetail, Pembahasan *dalil* terkesan bertele-tele. Dan sebagai hasil karya yang metodis-sistematis, kekurangannya (menurut penulis) dapat dilihat dari : (1) kekurangan eksternal kitab, yaitu kualitas *editing* yang kurang baik dari pihak penerbit kitab. Ini dikarenakan tidak adanya proses *tahqiq* dengan menyertakan tanda baca (seperti titik ataupun koma).

### ***F. Simpulan***

Kitab ini, awalnya ditulis sebagai kitab *syarh* terhadap *al-muqni'ah*. Namun akhirnya, berkat kontribusi yang diberikan al-T}usy, ia dianggap mampu

menghadirkan karya yang monumental. Kitab ini ditulis dalam rangka pembelaannya terhadap madzhabnya, mengaktualisasikan karya gurunya, serta untuk menyusun sebuah kitab panduan yang mudah dikaji oleh para pengikut *syi'ah*. Fokus kajian kitab ini adalah pembahasan – pembahasan tentang fiqih, dan bukan aqidah. Sistematikanya (hampir) serupa dengan yang ada pada kitab fiqih pada umumnya, yaitu dengan memulai dari bab *thoharoh* kemudian *al-salah*. Kontribusi besar al-T}usy, adalah penghimpunan banyak hadis *syi'ah* untuk menentukan hukum - hukum fiqih. Hadis – hadis ini, dalam banyak tempat di kitabnya- juga diikuti keterangan tentangnya, meskipun al-T}usy tidak secara tegas menyebutkan kualitas hadis tersebut. Karenanya, penelitian lebih mendalam tentangnya, sangat diperlukan. Dan sampai sekarang, kitab ini masih dijadikan rujukan oleh golongan *syi'ah*.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Aceh, Abu Bakar, *Perbandingan Madzhab Syi'ah : Rasionalisme dalam Islam*, Semarang : C.V. Ramadhani, 1980
- Alfatih Suryadilaga, Muhammad. (ed), studi kitab hadis, Yogyakarta : Teras, 2003
- Buhairi, Mahmud Farhan, *Gen Syi'ah : sebuah tinjauan sejarah, penyimpangan aqidah dan konspirasi Yahudi*, terj. Agus Hasan Bashari, Jakarta : Darul Falah, 2001
- CD ROM. al-Maktabah al-Syamilah, Kutub el-Barnamij fi tarojim wa thobaqot, Vol. 1 Global Islamic software, 1997
- Howard, IKA, *al-Kutub al-Arba'ah : Empat Kitab Hadis Utama Madzhab Ahl al-Bait*, terj. Arif Budiarto, dalam Jurnal Kajian ilmu – ilmu Islam Al-Huda vol.11 No.4, Jakarta : ICJ al huda, 2001
- Musawi, Syarafuddin, *Dialog Sunnah Syi'ah*, terj. Muhammad al-baqir, Bandung : Mizan, 1992
- Thalib, Muhammad, *Syi'ah, menguak tabir kesesatan dan penghinaan terhadap Islam*, Yogyakarta : el-Qassam, 2007

Tusy, *Tahzi>b al ahkam*, Khurosan : Ansyariyan Publication, 2005. Vol. 1 -2

Zahir, Ihsan Aly, *Syi'ah berbohong atas nama Ahl al-bait*, terj. Bey Arifin dan Mu'ammal Hamidy, Surabaya : PT. Bina Ilmu, 1988

## Mengenal Kitab Al-Istibsar Karya al-Tūsī

Musidul Millah<sup>\*</sup>

### Abstrak

This article studies one of referred books within Shi'i circle, *al-Istibsar fī Ma Ikhtilaf Min al-Akhbar* written by Abu Ja'far al-Tusi. Every chapters of the book is presented, including its historical setting, as well as the transmitters of its hadiths (*rijal al-hadis*). It is understood that methodological different between the Sunni and Shi'i did not cause both to detach each other. It is a fact that the Shi'i has a criterion of hadith *muwassaq*. It is also true that many Shi'i *rijal* are included in Sunni's *al-Kutub al-Tis'ah*. This, in turn, suggests an exchange and dialogue between the two.

**Kata Kunci:** Abū Ja'far al-Tūsī., al-Istibsar, *al-Istibṣār fī Mā Ikhtalaf Min al-Akhbār*, Isna Asyariyah, al-Kutub al-Arba'ah.

### I. Pendahuluan

Sejarah telah mencatat bahwa perkembangan kajian atas hadis tidak berakhir di “tangan” *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang kemudian dikenal dengan sebutan *Sunnī* dengan karya-karya monumentalnya *al-Kutub al-Tis'ah* dan lainnya sebagai *corpus* utama kajian dalam bidang hadis. Kelompok lain, Syi'ah salah satunya, ternyata juga turut menikmati dan turut mengulurkan “tangan” dalam memacu barometer kemajuan kajian terhadap hadis, terlebih dengan karya-karya utama mereka yang dikenal dengan *al-Kutub al-Arba'ah*, yang menghimpun hadis-hadis pilihan yang menjadi rujukan mereka dalam segala bidang.

Salah satu kajian krusial dalam bidang hadis adalah permasalahan mengenai *rijāl/ruwwāh* sebagai transmitter yang menjaga laju estafet hadis hingga sampai kepada para kolektor. Di antara urgensi kajian mengenai para transmitter tersebut tidak lain adalah untuk memilah-milah antara hadis yang dianggap layak memiliki otoritas dan tidak, yang pada akhirnya juga bertujuan untuk menjaga otentisitas hadis itu sendiri. Dan tidak dapat dipungkiri, *Sunnī* dan Syi'ah yang merupakan dua

---

<sup>\*</sup>Mahasiswa Jurusan TH Program PBSB UIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan PD Pontren Depag RI utusan PP Krapyak Yogyakarta.

golongan Islam terbesar sampai saat ini ternyata memiliki metodologi dan sikap yang berbeda dalam memperlakukan dan mengapresiasi hadis, termasuk dalam hal kajian mengenai *rijāl*. Perbedaan ini berimbas pada aplikasi penilaian baik-buruk seorang transmitter, dalam hal ini ada anggapan bahwa aqidah seseorang juga mempengaruhi diterima atau tidaknya periwayatan seseorang, kelompok *Sunnī* hanya menerima hadis dari orang-orang *Sunnī* begitu juga dengan kelompok Syi'ah hanya menerima hadis dari orang-orang Syi'ah saja, ekstrim sekali tampaknya.

Namun demikian, meski pun perbedaan antara dua kelompok tersebut memang benar adanya. Beberapa penemuan terakhir telah menunjukkan bahwa ternyata banyak *rijāl* Syi'ah yang terdapat di dalam *al-Kutub al-Tis'ah*, sebaliknya Sy'iah juga memiliki klasifikasi hadis *muwaśṣaq* yang membuka peluang penerimaan hadis dari *rijāl* non-Syi'ah, *Sunnī* salah satunya. Dan makalah ini sedikit banyak akan mencoba membuktikan hal tersebut, posisi akidah dalam kajian *al-Jarh wa al-Ta'dīl* terutama mengenai eksistensi *rijāl* Syi'ah di mata para kolektor dan kritikus hadis kelompok *Sunnī* dengan sumber rujukan utama kitab *al-Istibṣār fī Mā Ikhtalaf Min al-Akḥbār* karya Syaikh al-Tā'ifah Abū Ja'far al-Tūsī (w. 460 H) dan karya tulis lain yang berkaitan dengan kitab tersebut, karya tulis seputar Syi'ah, kitab-kitab *rijāl*, dan lain-lain. Selamat membaca dan merenungi.

## II. Wacana Kajian Hadis Dan Kitab-Kitab Hadis *Master Piece* Syi'ah

### A. Kajian Hadis Dalam Syi'ah

Sebagai sebuah kelompok tersendiri, Syi'ah memiliki beberapa perbedaan dengan *Sunnī* salah satunya dalam menghadapi hadis. Berbeda dengan *Sunnī* yang cenderung mendefinisikan hadis dengan *segala sesuatu yang diasosiasikan kepada Nabi saw baik berupa ucapan, perbuatan, ketetapan, dan sifat beliau*, kelompok Syi'ah memberikan pengertian lebih luas bahwa hadis adalah segala sesuatu yang tidak hanya disandarkan kepada Nabi saw saja tetapi juga kepada Imam-imam Syi'ah,

bahkan lebih jauh perkataan mereka (Imam-imam yang *ma'shūm*, menurut kelompok Syi'ah) selain bersatus seperti hadis juga dapat diterima seperti al-Qur'ān.<sup>1</sup>

Dalam mengklasifikasikan hadis ternyata Syi'ah memiliki kemiripan dengan Sunni. Hadis menurut Syi'ah, secara garis besar, terbagi menjadi dua bagian; *mutawātir* dan *āhād*. Hadis *mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sekelompok orang yang mencapai jumlah yang amat besar sehingga tidak mungkin mereka berbohong dan salah. Hadis seperti ini adalah merupakan *hujjah* dan harus dijadikan landasan dalam beramal. Sedangkan hadis *āhād* adalah hadis yang tidak mencapai derajat *tawātur*. Karena perbedaan otoritas yang dimiliki keduanya berbeda, maka hadis *āhād* perlu diuji untuk menentukan sisi otoritatifnya sehingga hadis ini kemudian diklasifikasikan menjadi empat jenis; (1) *sahih*, adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang/lebih penganut Syi'ah *Imāmiyyah* yang telah diakui ke'adālahannya dengan alat uji jalur periwayatan yang *sahih* dan tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan yang telah diakui; (2) *hasan*, adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang/lebih Syi'ah *Imāmiyyah* yang terpuji, tidak ada seorangpun yang jelas mengecamnya atau secara jelas mengakui ke'adālahannya; (3) *muwaśsaq*, adalah predikat yang eksklusif, karena didefinisikan sebagai hadis yang diriwayatkan oleh orang non-Syi'ah yang telah dikenal kebaikannya; dan (4) *dā'if*, adalah hadis yang tidak memenuhi persyaratan tiga kelompok hadis sebelumnya.<sup>2</sup>

Tiga jenis hadis pertama, menurut sebagian ulama Syi'ah dapat dijadikan *hujjah* otoritatif meskipun ada beberapa yang keberatan menerimanya. Sedangkan jenis terakhir mayoritas ulama Syi'ah sepakat untuk tidak menjadikannya sebagai *hujjah*.

## B. *Al-Kutub al-Arba'ah*; Kitab-kitab Utama Syi'ah Dalam Kajian Hadis

<sup>1</sup> Muhammad Husein Tabataba'i dan S. M. Waris Hasan, "The Shi'i Interpretation of Hadith Literature" dalam Sayyed Hossein Nasr (ed.), *Shi'ism; Doctrines, Thought, and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1988), 36.

<sup>2</sup> S. M. Waris menambahkan bahwa selain empat macam hadis *āhād* di atas terdapat dua kategori lain, *mu'allaq* dan *mursal* yang secara definitif sebenarnya dapat dimasukkan ke dalam jenis hadis *dā'if*. Lihat, Muhammad Husein Tabataba'i dan S. M. Waris Hasan, "The Shi'i Interpretation of Hadith Literature" dalam Sayyed Hossein Nasr (ed.), *Shi'ism; Doctrines, Thought, and Spirituality*, 36-37. Abdul Hayyie al-Kattani, "Konsep Hadis Dalam Wacana Keilmuan Syi'ah" dalam [www.islam.net](http://www.islam.net) diakses pada tanggal 18 Februari 2009.

Dalam kalangan Syi'ah, kitab-kitab hadis yang dijadikan pedoman utama, sebagaimana *al-kutub al-tis'ah* dalam kalangan Sunni, ada empat buah.

1. *al-Kāfi*, karya Abū Ja'far Muḥammad bin Ya'qūb al-Kulaynī (w.328 H).
2. *Man Lā Yahdū al-Faqīh*, karya Abū Ja'far Muḥammad bin 'Alī bin Bābawaih al-Sādūq al-Qummī (w.381 H.).
3. *Tahzīb al-Aḥkām fī Syarḥ al-Munqī'*, karya Abū Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan bin 'Alī bin al-Ḥasan al-Tūsī. (w. 461 H).
4. *al-Istibṣār fī Mā Ikhtalaf Min al-Akḥbār*, yang juga merupakan karya Abū Ja'far al-Tūsī.

Di antara keempat kitab tersebut, *al-Kāfi* karya al-Kulaynī merupakan sumber rujukan utama dalam berbagai persoalan, baru kemudian diikuti oleh tiga kitab berikutnya.<sup>3</sup> Namun jika dicermati, penetapan urutan kitab tersebut tampaknya bukan dikarenakan kualitas hadis yang terhimpun di dalamnya, melainkan karena kemunculannya. Keutamaan *al-Kāfi* dapat diumpamakan seperti *al-Muwat'ā'* karya Mālik bin Anas dalam jajaran *al-kutub al-tis'ah* dari segi kemunculannya. Selain empat kitab di atas, masih banyak karya-karya ulama Syi'ah baik dalam bidang hadis maupun *rijāl* dan juga sejarah.

Dalam menyikapi hadis mereka ternyata tidak sekata. Sebagian menyatakan bahwa hadis-hadis yang telah terhimpun di dalam kitab-kitab, terutama dalam *al-kutub al-arba'ah* tidak memerlukan penelitian lebih lanjut dan dirasa sudah cukup dengan anggapan bahwa semuanya *sahih*. Kelompok ini dimotori oleh al-Kulaynī, al-Sādūq, dan al-Mufīd, yang kemudian dikenal dengan sebutan *Akḥbāriyyūn*. Sedangkan yang lain menyatakan pentingnya ijtihad dalam menyikapi hadis serta adanya kesesuaian dengan al-Qur'ān, al-Sunnah, *ijmā'*, dan akal. Mereka menegaskan pentingnya penelitian terhadap hadis karena diyakini tidak semua hadis yang terhimpun di dalam kitab rujukan utama berpredikat *sahih*. Kelompok terakhir ini dimotori oleh al-Syarīf al-Murtadā, dan al-Tūsī<sup>4</sup> dengan karyanya *al-*

<sup>3</sup> Masudul Hasan menyebutkan bahwa empat karya utama Syi'ah dalam bidang hadis didasarkan pada karya Muhammad bin Ya'qub al-Kulaynī, Muhammad al-Qummī (al-Sādūq), Tāḥir al-Syarīf al-Murtadā, dan al-Tūsī. Lihat, Masudul Hasan, *History of Islam* (Delhi: Adam Publishers & Distributers, 1995), jilid I, 613.

*Istibsāʿ* yang akan dibahas pada bab berikutnya, dan lebih dikenal dengan sebutan *Usūliyyūn*.

### III. Mengenal Lebih Dekat Kitab *Al-Istibsāʿ*

#### A. Riwayat Hidup dan *Setting* Historis Pengarang Kitab

Nama lengkap pengarang *al-Istibsāʿ* adalah Syaikh al-Tūsīʿifah Abū Jaʿfar Muḥammad bin al-Ḥasan bin ʿAlī bin al-Ḥasan al-Tūsī (selanjutnya disebut dengan al-Tūsī), dilahirkan di Tūs, Iran, pada tahun 385 H. Karirnya menandai puncak kejayaan pendidikan dan pengajaran Islam Syīʿah. Pada waktu itu ulama Syīʿah tidak punya saingan di dunia Islam.<sup>5</sup> al-Tūsī tumbuh di Tūs dan memulai sekolahnya di sana. Pada tahun 408 H dia meninggalkan Tūs untuk belajar di Baghdad, konon al-Tūsī pernah berguru kepada imam al-Syāfiʿī terlebih dahulu, dan di sana ia belajar dibawah bimbingan Syaikh Mufīd (w.413 H). Pada masa kepemimpinan al-Syarīf al-Murtadā sampai meninggal pada tahun 436 H, al-Tūsī berhubungan dekat dengan Syaikh al-Murtadā. Karena keluasan pengetahuan dan keulamaannya menjadikan al-Tūsī penerus alamiah dari al-Syarīf al-Murtadā sebagai pemuka Islam Syīʿah. Ceramahnya sangat menarik sehingga khalifah Abbasiyah, al-Qādir Billāh, menghadiri kuliahnya dan menghormatinya.

Diantara guru-guru Syaikh al-Tūsī adalah Syaikh al-Mufīd dan dua bersaudara al-Syarīf al-Murtadā dan al-Syarīf al-Rādī yang merupakan pengikut *ahl al-bait* dan ulama terkemuka. Masa kejayaan pendidikan masyarakat Islam Syīʿah diawali oleh al-Kulaynī (w.328/9 H, penulis kumpulan hadis *al-Kāfī*. Kemudian dilanjutkan oleh Syaikh al-Sādūq bin Bābawaih (w.381 H) dengan karya besarnya *Man Lā Yahdū al-Faqīh*. Dan selanjutnya ialah kumpulan hadis yang disusun oleh al-Tūsī, yaitu *Tahzīb al-Aḥkām fī Syarḥ al-Munqīʿ* dan *al-Istibsāʿ fī Mā Ikhtalaf Min al-Akḥbār*.

Pada tahun-tahun terakhir kehidupan al-Tūsī, situasi politik di Baghdad dan daerah kekuasaan Abbasiyah berada dalam kekacauan. Kaum Saljuk yang sangat anti-Syīʿah memperoleh tampuk kekuasaan di pusat Kerajaan Islam dengan mengorbankan Buyids yang selalu nampak toleran terhadap pandangan Syīʿah. Pada

<sup>5</sup> I.K.A. Howard, “al-Kutub al-Arbaʿah; Empat Kitab Hadis Utama Madzhab Ahlu Bait” terj. Arif Budiarto dalam *Jurnal Al-Huda* Vol. 2 No. 4 (Jakarta: Islamic Center Jakarta Al-Huda, 2001), 17.

447 H, Thugril Bek, pemimpin kaum Saljuq, memasuki Baghdad. Pada saat itu banyak ulama Sunni dan Syi'ah yang dibunuh di Baghdad. Rumah syaikh al-Tūsī dibakar, demikian juga dengan buku-buku dan karya-karyanya yang ditulis di Baghdad, bersama dengan perpustakaan buku-buku penting Syi'ah.

Syaikh al-Tūsī, setelah melihat adanya bahaya untuk tetap tinggal di Baghdad, akhirnya memutuskan untuk meninggalkan Baghdad dan pergi ke Najaf. Najaf, kota tempat 'Alī bin Abī al-Tālib dibunuh, merupakan salah satu kota penting Muslim Syi'ah. Dengan kedatangan Syaikh al-Tūsī akhirnya mendorong kota ini menjadi pusat pendidikan terkemuka Syi'ah hingga kini.

al-Tūsī meninggal di Najaf pada 460 H. Jenazahnya dikubur dalam sebuah rumah, yang kemudian dibangun menjadi sebuah masjid sebagaimana diperintahkan di dalam surat wasiatnya. Hingga kini makamnya merupakan tempat ziarah di Najaf. Selanjutnya al-Tūsī digantikan oleh puteranya, al-Hāsan, yang dikenal dengan al-Mufīd al-Šāni, juga merupakan ulama terkemuka.

Syaikh al-Tūsī merupakan ahli hadis terpelajar yang produktif dalam berkarya. Selain menulis dua kitab hadis *Tahzīb al-Ahkām* dan *al-Istibsār*, al-Tūsī juga memiliki karya dalam berbagai bidang baik bidang hukum, sejarah, tafsir, dan lain sebagainya. Dan banyak karyanya mengenai ilmu hukum dan dasar-dasar ilmu hukum tetap lestari,<sup>6</sup> khususnya *al-Mabsūt* dan *al-Nihāyah*. Di antara karya-karya lainnya adalah *Rijāl al-Tūsī*, *Talkhīs al-Syāfi*, *Tafsīr al-Tibyān*, *Kitāb al-Gaybah*, *Amālī al-Tūsī*, *Maqal al-Imām al-Husayn*, dan *al-Fihrisāt*.

## B. Latar Belakang Penulisan Kitab

Pada dasarnya kitab ini hanyalah merupakan ringkasan dari kitab sebelumnya, *Tahzīb al-Ahkām*. Dalam pengantarnya pada kitab *al-Istibsār*, al-Tūsī menyebutkan bahwa setelah melihat ukuran dari kitab *Tahzīb al-Ahkām* rekan-rekannya berpikir:

---

<sup>6</sup> I.K.A. Howard, "al-Kutub al-Arba'ah; Empat Kitab Hadis Utama Madzhab Ahlu Bait" terj. Arif Budiarmo, 18.

“akan berguna jika ada sebuah buku rujukan (madzkur) yang dapat digunakan oleh para pemula dalam mempelajari fiqh, atau seorang yang telah tamat untuk kembali mengingat-ingat, atau pelajar tingkat menengah untuk mengkaji lebih dalam. Dengan demikian mereka bisa mendapatkan apa yang dibutuhkan dan mencapai hasrat jiwa mereka. Apa yang berkaitan dengan hadis-hadis yang berbeda-beda akan dikumpulkan dengan cara ringkas...

Karena itu mereka meminta saya untuk mencurahkan perhatian untuk menyusun dan meringkas kitab *Tahzīb al-Ahḳām*. Memulai tiap bagiannya dengan sebuah pengantar mengenai putusan-putusan hukum dan hadis-hadis di dalamnya. Kemudian saya menyebutkan hadis-hadis yang tidak sepaham dan menjelaskan titik temu di antara keduanya. Saya mengikuti apa yang saya lakukan dalam buku yang lebih besar (misal, *Tahzīb al-Ahḳām*). Pada permulaan buku, saya akan menjelaskan secara singkat bagaimana hadis ditimbang terhadap yang lainnya.”<sup>7</sup>

Seperti dilihat dari pengantar al-Tūsī di atas, *al-Istibsār* pada dasarnya memang hanyalah sebuah ringkasan dari *Tahzīb al-Ahḳām*. Metodenya serupa tetapi lebih singkat. Tidak terdapat banyak hadis yang dipergunakan dalam karya ini dan penjelasannya lebih ringkas. Dalam beberapa hal memiliki keserupaan dengan *Man Lā Yahḏuruh al-Faqīh*, tidak memberikan sanad lengkap untuk hadis yang dikutip.<sup>8</sup> Meski demikian, mungkin dapat dikatakan bahwa *al-Kāfī* dan *Tahzīb al-Ahḳām* mewakili kitab kumpulan-kumpulan hadis, sedangkan *Man Lā Yahḏuruh al-Faqīh* adalah buku yang dimaksudkan untuk digunakan sebagai rujukan singkat untuk pelajar dan ulama.

Kumpulan hadis-hadis Syi’ah tidak berakhir pada al-Tūsī. Tetapi karyanya menandai titik puncak dalam proses ini. Dimulai oleh al-Kulaini dengan karyanya al-Kafi, yang meski bukan kumpulan hadis pertama, tetapi merupakan karya besar pertama kumpulan hadis. Proses ini kemudian dilanjutkan oleh Ibnu Babawaih. Dalam pengantarnya pada *Man Lā Yahḏuruh al-Faqīh*, Ibnu Bābawayh menjelaskan bahwa ia juga telah menggunakan *Usḥūl al-Kāfī* tersebut. Al-Tūsī, penulis dua karya besar hadis Syi’ah yang lain juga mengakui ketergantungannya pada karya-karya awal tersebut. Seperti yang telah disebutkan, ketiga penulis ini dan keempat karya besar mereka memberikan gambaran umum yang sesuai

<sup>7</sup> Abū Ja’far Muḥammad bin al-Ḥasan bin ‘Alī bin al-Ḥasan al-Tūsī, *al-Istibsār fī Mā Ikhtalaf Min al-Akhbār* (Qum: Mu’assasah Ansāriyyān, 2005), jilid I, 1-2.

<sup>8</sup> Abū Ja’far Muḥammad bin ‘Alī bin Bābawayh al-Sādūq, *Man Lā Yahḏuruh al-Faqīh* (Qum: Mu’assasah Ansāriyyān, 2005), jilid I, 1-2.

dengan pemikiran hukum Islam Syiah. Ini adalah gambaran yang luar biasa mengenai hadis dan menunjukkan bahwa apapun tingkah laku pribadi yang mungkin terjadi, pemuka ulama syiah mempunyai pandangan yang jelas dan konsisten mengenai hadis-hadis mereka.<sup>9</sup>

### C. Isi, Sistematika, dan Metodologi Penulisan Kitab

Kitab *al-Istibsāʿ* adalah karya keempat dan terakhir dari karya utama hadis Islam Syi'ah. Isinya mencakup bidang yang sama dengan *Tahzīb al-Ahkām* tetapi lebih ringkas karena kitab ini memang diperuntukkan bagi mereka yang menginginkan ringkasan dari kitab *Tahzīb al-Ahkām*. Namun pada bagian akhir kitab, al-Tūsī menyebutkan karakteristik dari tiga kitabnya; *Tahzīb al-Ahkām*, *al-Nihāyah*, dan *al-Istibsāʿ*. Di sana disebutkan bahwa *al-Istibsāʿ* memiliki karakteristik tersendiri, bukan sekedar ringkasan. Yaitu kekhususannya menghimpun hadis-hadis yang masih diperdebatkan.<sup>10</sup> Dan di dalam karyanya ini, akan tampaklah keusūliyyān beliau.

Secara sistematika, kitab ini disusun berdasarkan bab-bab fiqh yang sepintas mengingatkan kita terhadap kitab-kitab *sunan* dalam kajian hadis *Sunnī*. Namun jika diperhatikan, secara garis besar kitab ini terdiri 23 *kitāb* (pokok pembahasan) yang kemudian diperinci dalam bentuk *abwāb* (sub pokok) yang masih membawahi bab-bab kecil di dalamnya. Pada dasarnya kitab ini dibagi menjadi tiga bagian; *dua bagian pertama*, mencakup persoalan ibadah; *kedua*, mencakup persoalan mu'amalah dan hal lainnya. Al-Tūsī mengklaim bahwa hadis yang terhimpun di dalam kitabnya mencapai 5511 buah.<sup>11</sup> Namun belakangan, diketahui ternyata hadis yang terhimpun lebih dari itu, Syaraf al-Dīn al-Mūsawī<sup>12</sup> menyebutkan bahwa jumlah hadis dalam kitab ini sebanyak 5558, sedangkan Sayyid Hāsān al-Khurasān<sup>13</sup> menyatakan bahwa jumlah hadis secara keseluruhan sebanyak 5559. Untuk mengetahui konfigurasi pembahasan *al-Istibsāʿ*, di bawah ini merupakan rincian sistematika kitab dengan mengacu kepada cetakan Mu'assasah Ansāriyyān.

<sup>9</sup> I.K.A. Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*; Empat Kitab Hadis Utama Madzhab Ahlu Bait" terj. Arif Budiarto, 22-23.

<sup>10</sup> Abū Ja'far Muḥammad bin al-Ḥāsān bin 'Alī bin al-Ḥāsān al-Tūsī, *al-Istibsāʿ fī Mā Ikhtalaf Min al-Akhbār* dalam www.alhekmah.com, jilid IV, 305.

<sup>11</sup> Abū Ja'far Muḥammad bin al-Ḥāsān bin 'Alī bin al-Ḥāsān al-Tūsī, *al-Istibsāʿ fī Mā Ikhtalaf Min al-Akhbār* dalam www.alhekmah.com, jilid IV, 342-343.

<sup>12</sup> *Muhaqqiq* yang dijadikan acuan oleh www.alhekmah.com.

<sup>13</sup> *Muhaqqiq* yang dijadikan acuan oleh Mu'assasah Ansāriyyān.

NO.	NAMA KITAB	JUMLAH		NOMOR HADIS
		BAB	HADIS	
<i>JUZ I</i>				
1	Kitāb al-Thahārah	-	-	-
	Abwāb al-Miyāh wa Ahkāmihā	16	79	1-79
	Abwāb <u>H</u> ukm al-Ābār	30	163	80-242
	Abwāb Mā Yanqudu al-Wudū' wa Mā Lā Yanquduh	12	71	243-313
	Abwāb al-Agsāl al-Mafrūdāt wa al-Masnūnāt	3	27	314-340
	Abwāb al-Janābah wa Ahkāmihā	15	96	341-436
	Abwāb al- <u>H</u> ayd wa al-Istihādah wa al-Nifās	15	97	437-533
	Abwāb al-Tayammum	12	67	534-600
	Abwāb Taḥīr Al-Śiyāb Wa Al-Badan Min al-Najāsāt	11	78	601-678
	Abwāb al-Janā'iz	15	92	679-770
2	Kitāb al-Ṣalāh	1	7	771-777
	Abwāb al-Ṣalāh fī al-Safar	14	90	778-867
	Abwāb al-Mawāqīt	15	217	868-1084
	Abwāb al-Qiblah	3	19	1085-1103
	Abwāb al-Azān wa al-Iqāmah	6	48	1104-1151
	Abwāb Kayfiyat al-Ṣalāh min Fātiḥatihā ilā Khātimatihā	11	52	1152-1203
	Abwāb al-Rukū' wa al-Sujūd	13	60	1204-1263
	Abwāb al-Qunūt wa Ahkāmih	11	62	1264-1325
	Abwāb al-Sahw wa al-Nisyān	19	118	1326-1443
	Abwāb Mā Yajūz al-Ṣalāh fīh wa Mā Lā Yajūz	19	87	1444-1530
	Abwāb Mā Yaqta' al-Ṣalāh wa Mā Lā Yaqta'uhā	6	35	1531-1565
	Abwāb al-Jumu'ah wa Ahkāmihā	8	61	1566-1626
	Abwāb al-Jamā'ah wa Ahkāmihā	18	84	1627-1710
	Abwāb al-Ṣalāh fī al-Īdayn	8	41	1711-1751
	Abwāb Ṣalāt al-Kusūf	6	57	1751-1808
	Abwāb al-Ṣalāh 'alā al-Amwāt	15	78	1809-1886
	<b>JUMLAH</b>	<b>302</b>	<b>1886</b>	
<i>JUZ II</i>				

3	Kitāb al-Zakāh	20	122	1887-2008
	Abwāb Zakāt al-Fiṭrah	12	76	2009-2084
4	Kitāb al-Ṣiyām	5	45	2085-2129
	Abwāb Mā Yanquḍ al- Ṣiyām	13	73	2130-2202
	Abwāb Ahkām al-Musāfirīn	20	92	2203-2294
	Abwāb al-I'tikāf	10	44	2295-2338
5	Kitāb al-Hajj	13	84	2339-2422
	Abwāb Ṣifat al-Ihrām	12	53	2423-2475
	Abwāb Mā Yajib 'alā al-Muḥrim Ijtnābuh	9	39	2476-2514
	Abwāb Mā Yalzam al-Muḥrim min al-Kaffārāt	26	114	2515-2628
	Abwāb al-Ṭawāf	17	84	2629-2712
	Abwāb al-Sa'y	17	86	2713-2798
	Abwāb al-Ḍabḥ	20	93	2799-2891
	Abwāb al-Halaq	6	48	2892-2939
	Abwāb Ramy al-Jimār	5	22	2940-2961
	Abwāb Tafṣīl Farā'id al-Hajj	4	23	2962-2984
	Abwāb Mā Yakhtaṣṣ al-Nisā' min al-Manāsik	5	28	2985-3012
	Abwāb al-Ziyādāt	6	23	3013-3035
	Abwāb al-'Umrah	7	47	3036-3082
	<b>JUMLAH</b>	<b>229</b>	<b>1196</b>	
<b><i>JUZ III</i></b>				
6	Kitāb al-Jihād	3	11	3083-3093
7	Kitāb al-Duyūn	5	75	3094-3114
8	Kitāb al-Syahādāt	13	97	3115-3211
9	Kitāb al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām	4	72	3212-3238
10	Kitāb al-Makāsib	16	30	3239-3313
11	Kitāb al-Buyū'	47	253	3314-3566
12	Kitāb al-Nikāḥ			
	Abwāb Tahlīl al-Rajul Jāriyatah li Gayrih	3	22	3567-3588
	Abwāb al-Mut'ah	10	58	3589-3646
	Abwāb Mā Aḥall Allāh al-'Aqd 'Alayhinn wa Mā Ḥarram	23	131	3647-3777
	Abwāb al-Raḍā'	2	35	3778-3812
	Abwāb al-'Uqūd 'alā al-Imā'	10	67	3813-3879
	Abwāb al-Muhūr	6	39	3880-3918
	Abwāb Awliyā al-'Aqd	7	41	3919-3959

	Abwāb Mā Yuradd minh al-Nikāḥ	5	26	3960-3985
13	Kitāb al-Ṭalāq	-	-	-
	Abwāb al-Īlā'	3	19	3986-4004
	Abwāb al-Zihār	6	36	4005-4040
	Abwāb al-Ṭalāq	23	189	4041-4229
	Abwāb al-'Idad	29	173	4230-4402
	Abwāb al-Li'ān	5	27	4403-4429
	<b>JUMLAH</b>	<b>220</b>	<b>1347</b>	
<b>JUZ IV</b>				
14	Kitāb al-'Itq	14	88	4430-4517
	Abwāb al-Tadbīr	3	24	4518-4541
	Abwāb al-Mukātabīn	4	18	4542-4559
15	Kitāb al-Aymān wa al-Nuzūr wa al-Kaffārāt	5	23	4560-4582
	Abwāb al-Nuzūr	5	20	4583-4602
	Abwāb al-Kaffārāt	6	46	4603-4628
16	Kitāb al-Ṣayd wa al-Ẓabā'iḥ	-	-	-
	Abwāb Ṣayd al-Samak	3	30	4629-4658
	Abwāb al-Ṣayd	15	115	4659-4773
17	Kitāb al-Aṭ'imah wa al-Asyribah	5	29	4774-4805
18	Kitāb al-Wuqūf wa al-Ṣadaqāt	7	48	4806-4853
19	Kitāb al-Waṣāyā	-	-	-
	Abwāb al-Iqrār	20	99	4854-4952
20	Kitāb al-Farā'id	29	226	4953-5178
21	Kitāb al-Ḥudūd	13	98	5179-5276
	Abwāb al-Qaẓf	7	36	5277-5312
	Abwāb Syurb al-Khamr	2	12	5313-5324
	Abwāb al-Sariqah	12	77	5325-5401
22	Kitāb al-Diyāt	20	113	5402-5514
	Abwāb Diyāt al-A'dā'	9	45	5515-5559
	<b>JUMLAH</b>	<b>179</b>	<b>1130</b>	
	<b>JUMLAH KESELURUHAN</b>	<b>930</b>	<b>5559</b>	

Rincian di atas merepresentasikan hadis-hadis yang masih diperdebatkan di kalangan Syi'ah. Sehingga kemudian, dalam metode penyajiannya al-Tūsi tidak hanya mencantumkan hadis dan membiarkannya tetap dalam kegamangan perdebatan tanpa kepastian. Selain mencantumkan hadis yang tentu beberapa di antaranya telah

dicantumkan pula dalam tiga kitab utama lainnya, sebagai pengarang, al-Tūsī juga berusaha menunjukkan sikapnya ketika dihadapkan dengan hadis-hadis yang membutuhkan pemahaman tegas. Sebagai contoh, ketika menghadapi hadis-hadis mengenai masalah menyetubuhi istri pada duburnya, pada bab *Ityān al-Nisā' fī Mā Dūn al-Farj*,<sup>14</sup>

(867) 1 أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن أسباط عن محمد بن حمران عن عبدالله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: لا بأس إذا رضيت قلت: فأين قول الله تعالى: (فأتوهن من حيث أمركم الله) فقال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله إن الله تعالى يقول: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم).

(868) 2 الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حفص بن سوقة عن أخبره قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يأتي أهله من خلفها قال: هو أحد المأتين فيه الغسل.

(869) 3 أحمد بن محمد بن عيسى عن موسى بن عبد الملك والحسن بن علي بن يقطين عن موسى بن عبد الملك عن رجل قال: سألت أبا عبدالحسن الرضا (ع) عن إتيان الرجل المرأة من خلفها في دبرها فقال: أحلتها آية من كتاب الله تعالى قول لوط (ع): (هؤلاء بناتي هن أظهر لكم) وقد علم أنهم لا يريدون الفرج.

(870) 4 عنه عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم عن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبدالله (ع) أو أخبرني من سأله عن الرجل يأتي المرأة في ذلك الموضع وفي البيت جماعة فقال لي ورفع صوته قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من كلف مملوكه ما لا يطيق فليبعه ثم نظر في وجوه أهل البيت ثم أصغى إلي فقال: لا بأس به.

(871) 5 عنه عن معاوية بن حكيم عن أحمد بن محمد عن حماد بن عثمان عن عبدالله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يأتي المرأة في دبرها قال: لا بأس به.

(872) 6 عنه عن علي بن الحكم قال: سمعت صفوان يقول للرضا (ع) إن رجلا من مواليك أمرني أن أسألك عن مسألة فهابك واستحيا منك أن يسألك قال ما هي؟ قال قلت للرجل أن يأتي امرأته في دبرها؟ قال: نعم ذلك له، قال قلت: وأنت تفعل ذلك قال: لا إنا لا نفعل ذلك.

(873) 7 محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي إسحاق عن عثمان بن عيسى عن يونس بن عمار قال قلت لأبي عبدالله (ع) أو لأبي الحسن (ع) إني ربما أتيت الجارية من خلفها يعني دبرها وتفززت فجعلت على نفسي إن عدت إلى امرأة هكذا فعلي صدقة درهم وقد ثقل ذلك علي قال: ليس عليك شيء وذلك لك.

(874) 8 فأما ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى عن العباس بن موسى عن يونس أو غيره عن هاشم بن المثنى عن سدير قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) محاش النساء على أمتي حرام.

<sup>14</sup> Abū Ja'far Muhammad bin al-Hasan bin 'Alī bin al-Hasan al-Tūsī, *al-Istibār fī Mā Ikhtalaf Min al-Akhbār* dalam www.alhekmah.com, jilid III, 242-245.

(875) 9 عنه بهذا الإسناد عن هاشم وابن بكير عن أبي عبدالله (ع) قال: هاشم لا تفري ولا تفريث وابن بكير قال: لا تفريث أي الإناث من غير هذا الموضع.

فأوجه في هذين الخبرين ضرب من الكراهية لأن الأفضل تجنب ذلك وإن لم يكن محظورا، يدل على ذلك:

(876) 10 ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى عن البرقي يرفعه عن ابن أبي يعفور قال: سألت عن إتيان النساء في أعجازهن فقال: ليس به بأس وما أحب أن تفعله.

والخير الذي قدمناه أيضا عن الرضا (ع) وقوله: "إنا لا نفعل ذلك" دلالة على كراهية ذلك حسب ما قلناه، ويحتمل أيضا أن يكون الخبران وردا مورد التقية لأن أحدا من العامة لا يجيز ذلك إلا ما يحكى عن مالك، ويختلف عنه فيه أصحابه.

(877) 11 وأما ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى عن معمر بن خلاد قال قال: أبو الحسن (ع) أي شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهن؟ فقلت له: بلغني إن أهل المدينة لا يرون به بأسا، فقال: إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده أحول فانزل الله تعالى: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) من خلف وقدام مخالفا لقول اليهود ولم يعن في أدبارهن.

فلا ينافي ما قدمناه من الأخبار لأن الذي تضمنه هذا الخبر تفسير الآية وسبب نزولها وما المراد بها وليس إذا لم يكن ما قلناه مرادا بالآية يجب أن يكون حراما بل لا يمتنع أن يدل دليل آخر على جواز ذلك وقد قدمناه من الأخبار ما يدل على ذلك.

Pada contoh di atas, kalimat bercetak miring adalah sikap beliau dalam menghadapi hadis-hadis kontradiktif dengan salah satu metode penyelesaiannya, *al-jam' wa al-tawfiq*. Bukti bahwa kitab ini bukan sekedar kitab ringkasan biasa.

#### D. Respon Kitab *al-Istibsārah*

Tidak diragukan lagi, dikalangan kelompok Syi'ah, kitab ini tentu memiliki keistimewaan tersendiri. Karena selain merupakan salah satu *magnum opus* yang menjadi rujukan utama segala macam persoalan Syi'ah, kitab ini juga memiliki keistimewaan lain yaitu kandungannya yang berisi hadis-hadis yang dinilai kontradiktif disertai dengan penjelasan penengah yang tampak serupa dengan metode *al-jam' wa al-tawfiq* meskipun jika dicermati ulang, dalam beberapa hal, akan terkesan adanya keberpihakan yang tampak berlebihan terhadap pernyataan Imam-imam Syi'ah. Di samping itu, tidak seluruh hadis dikomentari oleh al-Tūsī. Namun jika dibandingkan dengan tiga kitab sebelumnya, kitab ini jelas memberikan penawaran baru wajah Syi'ah, dari sikap *taqlīd* menuju sikap kritis.

#### IV. RIJĀL SYI'AH DALAM AL-ISTIBSĀR

##### A. Rijāl Syi'ah

Dalam hal periwayatan hadis, Syi'ah menyandarkan periwayatan mereka kepada Nabi saw dan Imam-imam melalui para transmiter. Mereka adalah orang-orang terpercaya yang terkadang sampai tidak dianggap keberadaannya, karena jika dicermati hal terpenting dari sebuah periwayatan hadis adalah “disandarkan kepada siapa” atau “berakhir pada siapa” sehingga hal ini menegaskan peran para transmiter dalam membawa tongkat estafet.

Namun pemahaman seperti ini perlahan-lahan mulai berubah ketika al-Hillī telah merumuskan dan menetapkan bahwa hadis-hadis yang terkandung di dalam kitab-kitab utama Syi'ah tidak semuanya berpredikat *sahih*, tetapi juga ada yang *hasan* bahkan *dhaft* ini menunjukkan bahwa kajian terhadap *rijāl* memiliki peran dan posisi penting. Bahkan dalam penemuan terakhir, al-Mūsawī menyatakan bahwa setidaknya ada 100 *rijāl* Syi'ah yang periwayatannya terdapat dalam *al-kutub al-sittah*. Di antara mereka adalah Abān bin Taglib al-Kūfī (w. 141 H), Ibrāhīm bin Yazīd al-Nakhā'ī, Ahmad bin Mufaddal al-Hāfirī, Ismā'īl bin Abān al-Azdī (w. 286 H), Ismā'īl bin Khalīfah al-Mulā'ī, Ismā'īl bin Zakariyyā al-Asadī, Ismā'īl bin 'Ubbād al-Tāliqānī, Šābit bin Dīnār (w. 150 H), dan lain-lain.<sup>15</sup>

Tuduhan bahwa kaum Syi'ah tidak begitu memperhatikan persoalan *rijāl*, tampaknya perlu dipertanyakan, karena ternyata kelompok Syi'ah juga memiliki karya-karya tentang *rijāl* periwayat hadis. Di antara kitab-kitab tersebut, yang telah dicetak antara lain: *Kitāb al-Rijāl*, karya Ahmad bin 'Alī al-Najāsyī (w. 450 H), *Kitāb al-Rijāl* karya Syaikh al-Tūsī yang lebih dikenal dengan *Rijāl al-Tūsī*, kitab *Ma'ālim al-'Ulamā'* karya Muhāmmad bin 'Alī bin Syahr Asyūb (w. 588 H), kitab *Minhāj al-Maqāl* karya Mirza Muhāmmad al-Astrabadī (w. 1.020 H.), kitab *Itqān al-Maqāl* karya Syaikh Muhāmmad Tāha Najaf (w. 1.323 H), kitab *Rijāl al-Kabīr* karya Syaikh 'Abdullah al-Mumaqmiqānī, seorang ulama abad ini, dan kitab lainnya.

##### B. Rijāl al-Istibsār dan Bingkai Pandangan Ulama Sunni-Syi'ah

<sup>15</sup> Lihat, Syaraf al-Dīn al-Mūsawī, *al-Murāja'āt* (Qum: Mu'assasah Ansāriyyān, 2007), 100-156. Syaraf al-Dīn al-Mūsawī, *Dialog Sunnah Syi'ah* terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 100-122. Abubakar Aceh, *Perbandingan Mazhab Syi'ah; Rasionalisme Dalam Islam* (Semarang: Ramadhani, 1980), 166-168.

Pada bagian terakhir kitab *al-Istibsāʿ*, selain memberikan gambaran sistematika kitabnya secara global, al-Tusi juga menyebutkan *rijāl* yang telah turut andil meriwayatkan hadis-hadis yang terhimpun dalam di dalamnya dengan jumlah sekitar 75 orang,<sup>16</sup> para transmitter itu adalah; Muhāmmad bin Yaʿqūb al-Kulaynī, Muhāmmad bin Muhāmmad bin al-Nuʿmān al-Mufīd, Jaʿfar bin Muhāmmad bin Jaʿfar bin Mūsā bin Qūlawayh, al-Husayn bin ʿUbaydillāh bin Ibrāhīm al-Gadāʾirī, Ahmād bin Muhāmmad bin Sulaymān al-Rāzī, Hārūn bin Mūsā bin Ahmād bin Saʿd bin Saʿīd al-Syaybānī al-Bagdādī, Ahmād bin Abī Rāfiʿ Ibrāhīm al-Sāymarī, Muhāmmad bin ʿAbdullāh bin Muhāmmad bin ʿUbaydillāh bin al-Mutʿalib Abū al-Mufadḍal al-Syaybānī al-Kūfī, Ahmād bin ʿAbd al-Wāhid bin Ahmād al-Bazzār, ʿAbd al-Karīm bin ʿAbdillāh bin al-Nadīr, ʿAlī bin Ibrāhīm bin Hāsyim al-Qumī, al-Hasan bin Hamzah bin ʿAlī bin ʿAbdillāh bin Muhāmmad bin al-Hasan bin al-Husayn bin Alī bin al-Husayn al-Sajjād, Muhāmmad bin Yahyā al-ʿAtṭār al-Asyʿarī al-Qumī, Abū al-Husayn bin Abī Jayyid al-Qumī, Ahmād bin Muhāmmad bin Yahyā al-ʿAtṭār al-Asyʿarī al-Qumī, Ahmād bin Idrīs bin Ahmād al-Asyʿarī al-Qumī, Muhāmmad bin al-Husayn bin Sufyān al-Bizwafarī, al-Fadl bin Syāzānī bin al-Khalīl al-Naysabāwī al-Azdī, Muhāmmad bin Ziyād bin Hamād bin Ziyād al-Dahqānī al-Kūfī, Ahmād bin ʿĪsā bin ʿAbdillāh bin Saʿd bin Mālik al-Asyʿarī, Ahmād bin Muhāmmad bin Khālid bin ʿAbd al-Rahmān bin Muhāmmad bin ʿAlī al-Burqī, Ibrāhīm bin Hāsyim bin al-Khalīl al-Kūfī al-Qumī, al-Hasan bin Mahjūb bin Wahb bin Jaʿfar bin Wahb al-Kūfī, Sahl bin Ziyād al-Ādamī Abū Saʿīd al-Rāzī, ʿAlī bin Muhāmmad bin al-Zubayr Abū Hasan al-Farsyī al-Kūfī, ʿAlī bin al-Hasan bin Fudāl bin Fudāl bin ʿUmar al-Kūfī, Ahmād bin al-Husayn bin ʿAbd al-Malik al-Azdī al-Kūfī.

Selain nama-nama di atas, masih terdapat nama-nama lain, yaitu Ahmād bin Muhāmmad bin al-Hasan bin al-Walīd, Muhāmmad bin al-Hasan bin Ahmād bin al-Walīd, Muhāmmad bin al-Hasan bin Furūkh al-Sāifār, Muʿāwiyah bin Hamād bin Muʿāwiyah bin ʿAmmār al-Dihnī, al-Hayṣam bin Abī Masrūq ʿAbdullāh al-Hindī, al-Husayn bin Saʿīd bin bin Hamād bin Saʿīd bin Mahrān al-Ahwāzī, Zurʿah bin Muhāmmad al-Khadrāmī, Samāʿah bin Mahrān

<sup>16</sup> Abū Jaʿfar Muhāmmad bin al-Hasan bin ʿAlī bin al-Hasan al-Tūsī, *al-Istibsāʿ fī Mā Ikhtalaf Min al-Akhbār* dalam [www.alhekmah.com](http://www.alhekmah.com), jilid IV, 303-342.

bin ‘Abd al-Rahmān al-Khadrāmī, Fudālāh bin Ayyūb al-Azdī, al-Nadīr bin Suwayd al-Sayrafī, Sa‘afwān bin Yahyā al-Bajlī, Muḥammad bin Ahmād bin Yahyā bin ‘Imrān al-Asy‘arī, Muḥammad bin ‘Alī bin Mahjūb al-Asy‘arī al-Qumī, Sa‘d bin ‘Abdillāh bin Abī Khalaf al-Asy‘arī al-Qumī, Muḥammad bin ‘Alī bin al-Husayn bin Bābawayh al-Qumī, ‘Alī bin al-Husayn bin Mūsā bin Bābawayh al-Qumī, al-Husayn bin ‘Alī bin Sufyān bin Khālid bin Sufyān al-Bizwafarī, ‘Alī bin al-Ḥasan bin Muḥammad al-Tā‘ī, Ahmād bin ‘Amr bin Kaysabah, Ahmād bin Muḥammad bin Mūsā bin Hārūn al-Ahwazī, Ahmād bin Dāwūd bin ‘Alī al-Qumī, Muḥammad bin Ahmād bin Dāwūd bin ‘Alī al-Qumī, Muḥammad bin Abī ‘Amīr Ziyād bin ‘Īsā al-Azdī al-Bagdādī, Ahmād bin Muḥammad bin Sa‘īd al-Hamdānī al-Kūfī, Ja‘far bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Muḥammad al-Kāzimī, dan lain-lain.

Jika kita perhatikan *ta‘līq* al-Mūsawī dalam kitab ini, akan dijumpai hampir seluruhnya mendapatkan *ta‘dīl* dan seringkali keterangan pada setiap transmitter juga ditambahkan pernyataan-pernyataan dari kritikus hadis Sunni, seperti Ibn Hajar, Ibn al-Nadīm, al-Ḥabībī, dan al-Dāruqutnī. Meskipun tidak semuanya menyatakan *ta‘dīl*, tetapi setidaknya ini mengindikasikan bahwa *rijāl* Syi‘ah pun masih dipertimbangkan meskipun banyak di antaranya terdapat dalam kitab *rijāl* yang masih *debatable* semisal *Mīzān al-‘Iṭidāl* dan *Lisān al-Mīzān*.

## V. Simpulan

Perbedaan metodologi dalam mengkaji hadis antara Sunni-Syi‘ah ternyata tidak menjadikan keduanya saling menutup diri, fakta bahwa Syi‘ah memiliki kriteria hadis *muwaṣṣaq* dan banyaknya *rijāl* Syi‘ah yang terdapat di dalam *al-kutub al-tis‘ah* kiranya telah cukup membuktikan bahwa di dalam keteguhan setiap kelompok dalam berpegang atas prinsip masing-masing, pada saat yang sama keduanya juga saling

## DAFTAR PUSTAKA

Aceh, Abubakar. *Perbandingan Mazhab Syi‘ah*. Semarang: Ramadhani, 1980.

- Al-Hamīd, Sa'īb 'Abd. *Mu'jam Mu'arrikhī al-Syī'ah; al-Imāmiyyah – al-Zaydiyyah – al-Ismā'īliyyah*. Qum: Mu'assasah Dā'irat Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī, 2004.
- Howard, I.K.A. “*al-Kutub al-Arba'ah*; Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlulbait” terj. Arif Budiarmo dalam *Al-Huda*, Vol. II, No. 4. Jakarta: Islamic Center Jakarta Al-Huda, 2001.
- Howard, I.K.A. “Great Shi'i Works; Tahdhib al-Ahkam and al-Istibsar by al-Tusi” dalam [www.islam.org](http://www.islam.org).
- Fathullah, Ahmad Lutfi. “Pengaruh Aqidah Dalam al-Jarh wa al-Ta'dīl” dalam *Al-Insan*, Vol. II, No. 1. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Hasan, Masudul. *History of Islam (Classical Period 571-1258 C.E.)*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1995.
- Al-Mūsawī, 'Abd al-Husayn Syaraf al-Dīn. *al-Murāja'āt*. Qum: Mu'assasah Ansāriyyān, 2007.
- Al-Mūsawī, *Dialog Sunnah Syi'ah* terj. Muhammad Al-Baqir. Bandung: Mizan, 1992.
- Nasr, Sayyed Hossein (ed.). *Shi'ism; Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Sachedina, Abdulaziz A. *Kepemimpinan Dalam Islam Perspektif Syi'ah* terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1994.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. “Hadis-hadis Tentang Ilmu Dalam Kitab *al-Kāfi* Karya al-Kulaynī,” Ringkasan Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Al-Tūsī, Abū Ja'far Muhammad bin al-Hasan bin 'Alī. *al-Istibṣār fīmā Ikhtalaf Min al-Akhhbār*. Qum: Mu'assasah Ansāriyyān, 2005.
- Al-Tūsī, *al-Istibṣār fīmā Ikhtalaf Min al-Akhhbār* dalam [www.alhekmah.com](http://www.alhekmah.com).
- Al-Tūsī, *Tahzīb al-Ahkām*. Qum: Mu'assasah Ansāriyyān, 2005.

# ISBAL DALAM PERSPEKTIF GERAKAN JAMĀ‘AH TABLIG

*Ahmad Mujtabah*\*

## Abstrak

This article explores the meaning of *Isbal* according to Jama'ah Tablig. *Isbal*, so the Jama'ah Tablig asserted, is etiquette on clothing for Muslim society that is prescribed the prophet Muhammad himself. To support this argument, Jama'ah Tablig utilizes hadiths provided in *Riyad al-Shalihin*, which is written by Al-Imam Abu Zakaria Yahya bin Syaraf al-Nawawi. No special method was created by Jama'ah Tablig. Rather, they consult the views of earlier Muslim scholars, known as the scholars of *Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah*, on the matters of *Isbal*.

**Kata Kunci:** Jamaah Tablig, isbal, *Riyadh al-Ṣalihin*, *Ahl al-sunnah wal-Jamā‘ah*.

## I. Pendahuluan

Di era modern ini, mata sejarah semakin dimanjakan oleh kenyataan adanya tumbuh kembangnya aneka gerakan Islam modern yang masing-masing menyimpan keunikannya tersendiri.<sup>1</sup> Gerakan-gerakan Islam tersebut memunculkan organisasi seperti: Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihād, Hizbut Tahrir (HT) dan Jamā‘ah Tablīg (JT).

Kemunculan berbagai gerakan di atas memunculkan berbagai ragam pemahaman keagamaan di Indonesia, khususnya terhadap hadis.<sup>2</sup> dan kaitannya dengan fungsi nabi saw.<sup>3</sup> Pemahaman mereka terhadap hadis Nabi saw. sangat tekstualis dan apa adanya tanpa ada interpretasi lain tersebut berdampak juga

---

\*Alumni Jurusan TH UIN Sunan Kalijaga, sedang melanjutkan S2 MSI UII.

<sup>1</sup>Muh Ikhsan, “Gerakan Salafi Modern Di Indonesia Sebuah Upaya Membedah Akar Pertumbuhan Dan Ide-Ide Substansinya”, dalam [www.wahdah.or.id](http://www.wahdah.or.id). diakses tanggal 3 Mei 2008.

<sup>2</sup> Muhammad Al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw. antara pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 1998), 9.

<sup>3</sup> Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 9.

pada cara hidup mereka sehari-hari. Mereka selalu berupaya agar semua yang dilakukan Rasūlullāh saw. dan para sahabatnya dalam kehidupan sehari-hari juga mereka lakukan. Termasuk cara berpakaian, dimana para Gerakan Jamā'ah Tablīg dalam berpakaian kesehariannya berbeda dengan cara berpakaian orang pada umumnya. Pakaian yang mereka pakai adalah memakai celana diatas mata kaki yang sering disebut celana congklang. Namun demikian banyak juga yang dari mereka yang memakai jubah dengan menampakkan celana diatas mata kakinya.

Cara berpakaian Gerakan Jamā'ah Tablīg ini tidak lazim dipakai oleh orang pada umumnya. Sehingga seringkali mereka dianggap sebagai simbol "Islam ekstrim" oleh sebagian ummat Islam khususnya di Indonesia. Bermula dari latar belakang diatas penulis akan meneliti bagaimanakah pandangan Gerakan Jamā'ah Tablīg dalam memahami hadis Nabi Muhammad saw. tentang *Isbāl*.

## II. Mengenal Gerakan Jamā'ah Tablīg

### A. Sejarah dan Perkembangan

Gerakan Jamā'ah Tablīg adalah salah satu gerakan keagamaan yang muncul dan berkembang di Indonesia, gerakan ini dilahirkan di India pada tahun 1926. Pendirinya bernama Syaikh Maulana Ilyas al-Kandahlawi, yang lahir pada tahun 1303 H (1886)<sup>4</sup>. Setelah wafatnya Syaikh Muhammad Ilyas al-Kandahlawi, kepemimpinan selanjutnya diteruskan oleh anaknya, Syaikh Muhammad Yūsuf al-Kandahlawi (1917-1965) dan dibawah kepemimpinannya, gerakan Jamā'ah Tablīg bermula hanya terbatas di India saja. Adapun pusat kegiatannya adalah di Masjid Bangle Wali, Nizamuddin, Delhi. Syaikh Muhammad Yūsuf al-Kandahlawi menghabiskan sebagian besar masa dewasanya dengan melakukan perjalanan bersama Jamā'ah-Jamā'ah pengkhotbah diseluruh benua India-Pakistan. Dia memperluas gerakannya sampai

---

<sup>4</sup>Sayyid Abul Hasan Ali Syariati Nadwi, *Maulana Muhammad Ilyas*, terj. Masrokhah Ahmad (Yogyakarta: Ahs-Shaff, 1999), 5.

ke seluruh India, kemudian menyebar ke negeri-negeri di Asia Tenggara, Timur Tengah, Afrika, Eropa, Amerika Utara. Sejak Syaikh Muhammad Yūsuf al-Kandahlawi wafat pada tahun 1965, Maulana In-amul Hasan memimpin Jamā'ah dan memperluas operasi Internasional. Dan Gerakan Jamā'ah Tablīg telah menjadi gerakan Islam yang mendunia, serta pengaruhnya telah tumbuh secara signifikan khususnya di Asia Selatan dan Asia Tenggara.<sup>5</sup>

Di Indonesia, gerakan Jamā'ah Tablīg diperkirakan masuk pada tahun 1952, yang dibawa oleh rombongan Jamā'ah Tablīg dari India yang datang ke Jakarta. Walaupun tahun tersebut merupakan awal kedatangan Jamā'ah Tablīg di Indonesia, namun baru dapat mendirikan markasnya pada tahun 1974 di Jakarta dan menjadi pusat markas<sup>6</sup> Jamā'ah Tablīg. Sesuai dengan tradisi Jamā'ah Tablīg yang mempunyai kewajiban untuk berdakwah dengan cara berdakwah keliling atau *khurūj* (keluar), *jaulah*<sup>7</sup> (pergi), dan *tablīg* (menyampaikan). Dakwah keluar mereka juga sampai pada kota Yogyakarta yang terkenal dengan kota budaya serta membentuk Jamā'ah. Jamā'ah yang dibentuk bertugas untuk bertabligh dan melawat ketempat-tempat tertentu selama beberapa hari.

Pada awal masuknya Jamā'ah Tablīg ke Indonesia, para mubaligh yang datang belum mendapat respon dari masyarakat, sehingga pembentukan markasnya pun tidak bisa dilakukan. Maka mereka berusaha untuk lebih memperbanyak pengiriman para mubaligh ke Indonesia. Seperti pada tahun 1959 di datangkan serombongan mubaligh Jamā'ah Tablīg dari Pakistan. Kemudian pada tahun 1964, mereka telah berhasil membentuk Jamā'ah bergerak,<sup>8</sup> di

---

<sup>5</sup> Jhon L. Eposito, "Jamā'ah Tablīg" dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 4, terj. Eva, Y.N., dkk., (Ed. Ahmad Baiquni, dkk), (Bandung: Mizan, 2001), 38.

<sup>6</sup>Tempat Perhimpunan atau tempat pertemuan untuk menyelaraskan kerja-kerja Tablīg, membentuk Jamā'ah serta mengeluarkan Jamā'ah pada jalan Allah. Juga tempat bermalam setiap pekan.

<sup>7</sup> Berkeliling menjumpi manusia untuk mengajak taat kepada Allah swt.

<sup>8</sup>Jamā'ah Bergerak merupakan suatu kumpulan dari para mubaligh Jamā'ah Tablīg (mereka menyebutnya karkun bagi yang laki-laki dan masturah bagi yang perempuan) yang

palembang. Begitu dengan Maulana Mustaqim, ketika berada di Medan pada tahun 1970 Jamā'ah bergerak juga dapat di bentuk dan ditugaskan ke Jakarta.<sup>9</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa gerakan Jamā'ah Tablīg telah mendapat respon di Indonesia. Apalagi ketika pada tahun 1974, Maulana Luthfurrahman datang ke Jakarta, yang sebelumnya dia berkunjung dulu ke Malaysia dan singgah ke Manabi'ul Ulum, Penanti, Seberang Perai. Disitu dia berhasil mentasykil (mengajak) muridnya, H. Saleh bin Syekh Usman Jalaludin untuk berdakwah 40 hari ke Indonesia.<sup>10</sup>

Sesampainya di Jakarta Maulana Luthfurrahman beserta rombongannya di sambut baik oleh imam masjid Jami Kebon Jeruk, H. Ahmad Zulfakar, yang telah terkesan sekali dengan akhlaknya ketika menyampaikan dakwah tidak pernah menyinggung masalah politik khilafah ataupun memecah belah umat.

Setelah menyertai mubaligh tersebut selama 40 hari kemudian H. Ahmad Zulfakar mulai aktif bergabung dengan gerakan ini dan membentuk markas Jamā'ah Tablīg di Indonesia pada tahun 1974. sejak itu mulailah terjadi kontak antara markas Nizammuddin, untuk selanjutnya Jamā'ah Tablīg markas Indonesia menerima petunjuk-petunjuk langsung dari markas tersebut dan melaporkan setiap aktivitasnya ke pusat. Kemudian markas Indonesia, mulai membuat program-program kerja dakwah dan meyebarkan gerakannya tersebut dengan mengirimkan Jamā'ah-Jamā'ah nya ke seluruh daerah-daerah di indonesia, tentu saja respon terhadap gerakan ini berbeda.

Perkembangan kerja dakwah Jamā'ah Tablīg yang terus menerus meluas hingga ke Indonesia memiliki konsekuensi logis bagi masyarakat dan kawasan Indonesia. Gerakan dakwah inipun mulai dirasakan perkembangannya di beberapa daerah di Indonesia bahkan saat ini seluruh Indonesia telah mengenal

sedang melakukan *khuruj* yaitu keluar untuk melakukan suatu perjalanan dakwah secara *door to door* dan *face to face* kepada setiap orang yang dapat dijangkau oleh Jamā'ah Tablīg .

<sup>9</sup>Abu Hasan Ali al-Nadwi, *Hayatus Sabah* (Surabaya: PT Bina 'ilmu, 1993) dalam kata pengantar.

<sup>10</sup>Abdul Rahman H. A., *Pemikiran Islam di Malaysia, Sejarah dan Aliran*, (Jakarta: GID, 1997), 8.

kerja dakwah ini. Hampir diseluruh tempat dan kota di Indonesia memiliki halaqoh-halaqoh dan mahallah yang mengarahkan kerja dakwah secara lokal.

Begitu pula daerah Yogyakarta, yang mulai mengenal kerja dakwah ini pada tahun 1988. tempat pertama didatangi secara intensif adalah masjid Ukhuwah Islamiyah Lempuyangan. Jamā'ah yang datang pada masa awal adalah Jamā'ah yang berasal dari luar negeri seperti: Malaysia, India, Pakistan dan lainnya.

Mereka rata-rata datang dan dipandu Jamā'ah dari Solo dan bahasa yang mereka gunakan adalah bahasa asing. Kedatangan dan aktivitas mereka di masjid Lempuyangan lambat laun mendatangkan reaksi dari masyarakat sekitar yang kurang setuju dengan adanya kegiatan Jamā'ah Tablīg melalui ta' mir masjid masyarakat menyatakan keberatannya.

Beberapa bulan kemudian masjid Jami' al-Ittihād Jalan Kaliurang km 5 didatangi Jamā'ah yang berasal dari India. Inilah awal ta' mir masjid Jami' al-Ittihād yang pada kepengurusan KH. Na 'man Zaini. Sejak itulah masjid Jami' al-Ittihād dijadikan sebagai markas bagi kerja dakwah Jamā'ah Tablīg Yogyakarta. Kedatangan Jamā'ah yang berasal dari luar negeri ataupun dalam negeri ke masjid Jami' al-Ittihād pada akhirnya menghidupkan kerja dakwah di Yogyakarta dan mulai mengatur gerak dan langkah kerja kearah yang lebih baik.

## **B. Karakteristik Jamā'ah Tablīg Ajaran Jamā'ah Tablīg**

Setiap kelompok atau gerakan keagamaan mempunyai pemikiran atau prinsip khusus sebagai identitas dan ajaran sebagai pegangan bagi pengikutnya. Jamā'ah Tablīg mempunyai ajaran yang dikenal dengan enam prinsip atau enam sifat Jamā'ah Tablīg. Ajaran ini dalam Islam sendiri pada prinsipnya bukan hal yang asing, bahkan lazim dibicarakan dalam kegiatan seperti pengajian-pengajian. Ke-enam sifat tersebut adalah :

### **a. Kalimat *Ṭayyibah***

Kalimat *ṭayyibah*: *Lā ilāha illallāh Muḥamadur rasūlullāh*. Kalimat ini kedudukannya paling esensial dan sentral dalam Islam. Ketika seseorang

mengucapkan kalimat ini, ia telah melakukan pengakuan, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah Muhammad utusan Allah dan mewujudkan keyakinan dan penyembahan hanya kepada Allah swt. sesuai cara yang telah diajarkan oleh Rasūlullāh saw.<sup>11</sup>

b. *Ṣalat Khusyu'*

Yaitu mendirikan ṣalat dengan rukun dan sunnah yang sempurna serta *khusyu'* dalam mengerjakannya. Dengan melakukan ṣalat dengan *khusyu'* maka seorang menemukan ruh dari ṣalat, yakni mencegah dari perbuatan yang keji dan mungkar<sup>12</sup>. Seperti yang terdapat dalam Q.S al-‘Ankabut : 45.

Asy-Syaikh Hasan Janahi berkata: ”Demikianlah perhatian Jamā‘ah Tablīg kepada ṣalat dan kekhusyukannya. Akan tetapi, di sisi lain mereka sangat buta tentang rukun-rukun ṣalat, kewajiban-kewajibannya, sunnah-sunnahnya, hukum sujud sahwi, dan perkara fiqh lainnya yang berhubungan dengan ṣalat dan ṭaharah, kecuali hanya segelintir dari pengikut Jamā‘ah Tablīg”.

c. ‘Ilmu dan Żikir

‘Ilmu dan żikir adalah dua hal yang harus saling melengkapi. Hendaknya kita mempelajari ‘ilmu , kemudian mengamalkannya. Mengamalkan ‘ilmu juga sudah termasuk dalam żikir , dan sebaliknya seseorang yang ber’ilmu tetapi tidak melakukannya berarti telah melakukan kemaksiatan<sup>13</sup>. Jamā‘ah Tablīg membagi ‘ilmu menjadi dua bagian yaitu ‘ilmu masail dan ‘ilmu faḍail. ‘ilmu masa’il adalah ‘ilmu yang dipelajari di negeri masing-masing. Sedangkan ‘ilmu faḍail adalah ‘ilmu yang dipelajari pada ritus *khurūj* dan pada majlis-majlis tablīg. Jadi, yang dimaksud dengan ‘ilmu adalah sebagian dari faḍailul a‘mal serta dasar-dasar pedoman jamā‘ah, seperti sifat yang enam dan sejenisnya. Sehingga mereka enggan untuk menimba ‘ilmu dari para ‘ulama dan dari buku-buku pengetahuan agama Islam.

---

<sup>11</sup>Abdul Khaliq Pirzada, Maulana Muhamad Ilyas, *Diantara Pengikut dan Pertentangannya*, (Yogyakarta: al-Şaff,1999), 26.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 26.

d. Memuliakan Sesama Muslim

Dengan sifat ini seorang muslim hendaknya memuliakan saudaranya, menghindari hal-hal yang dapat menyakitinya dan menciptakan hubungan yang sebaik-baiknya agar tercipta persatuan dan ukhuwah yang kuat sesama umat Islam.<sup>14</sup> Jamā'ah Tablīg tidak mempunyai batasan-batasan tertentu dalam merealisasikan sifat memuliakan sesama muslim sebagaimana dalam Q.S. al-Hujurat : 10.

e. Keikhlasan dan Meluruskan Niat

Meluruskan niat dalam melakukan setiap perbuatan dan 'amalan. Seseorang hendaknya dalam melakukan 'amalan semata-mata hanya mengharapkan keridhaan Allah swt. Inilah ikhlas yang dikehendaki oleh al-Qur'an dan as-Sunnah<sup>15</sup>. Anjuran keikhlasan ini sangat ditekankan kepada anggota Jamā'ah Tablīg yang melakukan dakwah khusus *fi Sabīlillāh*. Akan tetapi pengikut Jamā'ah Tablīg adalah orang-orang yang minim akan 'ilmu agama Islam, maka banyak pula kesalahan dalam merealisasikan sifat kelima ini. Seperti halnya ketika mereka mengamalkan hadīs-hadīs tentang cara berpakaian Rasūlullāh, dimana mereka telah berniat untuk mengikuti ajaran yang dibawa oleh Rasūlullāh akan tetapi mereka tanpa disadari melaksanakan hal tersebut karena mengikuti senior dari anggota mereka yang merupakan pakaian ala pakistan. Begitu juga dengan kegiatan *khurūj*. *Khurūj* mereka bukan karena niat di jalan Allah, tetapi di jalan Muhammad Ilyas, dan mereka berdakwah tidaklah kepada al-Qur'an dan as-Sunnah tetapi brdakwah kepada (pemahaman) Muhammad Ilyas.

f. Dakwah *Khurūj fi Sabīlillāh*

Ajaran ini menyeru manusia untuk beriman kepada Allah dan keluar di jalan yang dilarang Allah, menaati segala perintah Allah dan Rasūlullāh sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Ajaran dakwah *khurūj fi Sabīlillāh* merupakan hal yang paling menonjol dari Jamā'ah Tablīg,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 26.

dan menjadi ciri khas dalam dakwah Islam mereka, yaitu dengan membentuk kelompok-kelompok kecil untuk berdakwah yang mau menyumbangkan waktu dan melakukan perjalanan dari satu tempat ke tempat yang lain dalam kurun waktu tertentu, selama 1 hari (24 jam), 3 hari, 1 bulan, 4 bulan dan 1 tahun.

Selain enam prinsip atau enam sifat tersebut diatas, Jamā'ah Tablīg menganjurkan kepada para anggota-anggotanya untuk melakukan hal-hal yang disunatkan, seperti memelihara jenggot, berjubah, bercadar bagi perempuan dan sebagainya.

Jamā'ah Tablīg secara konsisten mengikuti tradisi ortodoks deoband dan menekankan taqlid (mengikuti madzhab hukum Islam yang telah mapan) daripada ijtihād (penalaran mandiri), madzhab yang dianut deoband ialah madzhab hanafi. Ide-ide syah wali Allah merupakan pegangan bagi deoband, yang diutamakan adalah pemurnian tauhid yang dianut umat Islam India dari paham-paham yang dibawa tarekat, dari keyakinan animisme lama dan adat istiadat Hindu yang masih terdapat dalam kalangan umat Islam India. Selanjutnya juga pemurnian praktek keagamaan mereka dari segala macam bid'ah.<sup>16</sup>

Dalam Jamā'ah Tablīg yang sangat menekankan taqlid, dimana pintu ijtihād bagi mereka tertutup. Jamā'ah Tablīg tidak berani melakukan ijtihād untuk memperoleh interpretasi baru terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dan Hadīs dalam menghidupkan kembali Islam masa lalu seperti pada zaman nabi, adalah dengan mengamalkan sunnah Rasūlullāh dalam kehidupan sehari-hari, seperti memakai jubah atau kurta (baju panjang ala Pakistan), memelihara jenggot, makan dengan tiga jari, memakai celana diatas mata kaki, dan memakai jubah dan cadar bagi perempuan, serta adanya larangan untuk bekerja diluar rumah bagi perempuan.

---

<sup>16</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 163.

Dalam hal rekrutmen anggota, pengikut Gerakan Jamā'ah Tablīg mengajak orang-orang untuk *khurūj* dengan maksud untuk meningkatkan keimanan, kegiatan *khurūj* bermula dari 1 hari, 3 hari sampai dengan 4 bulan. Dalam kegiatan *khurūj* tersebut kita diajarkan tata cara makan dan minum, tata cara tidur, musyawarah, berpakaian, dan lain sebagainya. Semua yang mereka sampaikan tersebut mereka rujuk dari kitab yang menjadi pedoman mereka. Selain itu dalam kegiatan *khurūj* ada beberapa program yang mereka laksanakan, diantaranya; program *ta'lim*, *jaulah*, *muzakarah*, *bayan*.

### C. Kitab-Kitab Rujukan yang Digunakan Jamā'ah Tablīg

Kitab *Faḍā'il A'mal* adalah salah satu kitab rujukan utama Jamā'ah Tablīg. Yang dikarang oleh Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi, kemana saja Jamā'ah Tablīg bergerak (*khurūj*), kitab inilah yang mereka bawa kemana-mana. Hampir di setiap masjid-masjid yang didiami Jamā'ah Tablīg, disitu ada kitab *Faḍā'il A'mal*. Kitab inilah yang sering mereka baca secara berkelompok setiap dalam *ta'lim* maupun *bayan* setelah selesai shalat.<sup>17</sup>

Menurut Jamā'ah Tablīg sosok Syaikh Muhammad Zakariyya sebagai penulis kitab *Faḍā'il A'mal* adalah seorang ulama yang mengenal 'ilmu-'ilmu hadīs, dan sangat tidak mungkin beliau tidak mengenal hadīs ṣahih dan mana Hadīs ḍa'if, beliau juga telah berkali-kali menamatkan pengajaran Ṣahih Bukhāri bahkan menulis syarah berbagai kitab hadīs .

Dalam kegiatan berdakwah yang merupakan tujuan utama berdirinya gerakan ini, ada beberapa kitab yang dianjurkan untuk dibaca. Dari kitab-kitab itulah materi yang disampaikan dalam dakwah *tablīg*. Sedangkan teknis kerja lebih banyak disampaikan dalam *muzakarah-muzakarah*. Kitab-kitab tersebut antara lain sebagai berikut:<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Observasi di Masjid al-Ittihād Jalan Kaliurang Km 5 Yogyakarta, tanggal 6 dan 13 November 2008.

<sup>18</sup>Mulwi Ahmad Harun al-Rosyid, *Meluruskan KesalahPahaman Terhadap Jaulah Jamā'ah Tablīg* (Magetan: Pustaka Haromain, 2004), 22-23.

- a. *Faḍā'il A'mal* oleh Syaikhul Hadis Maulana Muhammad Zakariyya Kandahlawi. Kitab ini menggunakan bahasa Indonesia, satu jilid dalam bahasa Urdu dan telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Selain itu kitab ini mengambil dari banyak sumber kitab-kitab hadīs antara lain; *Al-Muwatta* Abu Abdullah Maliki bin Anas bin Maliki, *Ṣāhih Muslim* Abul Hasan Muslim Al-Hajaj, *Sunan Abū Dāwud* Abū Dāwud Sulaiman bin Asy'ats Sujastani, *Sunan Tirmizi* Muhammad bin Isa bin Sunan at-Tirmzi. Dan masih banyak lagi yang lainnya.
- b. *Faḍā'il Ṣadaqah* oleh Syaikhul Hadīs Maulana Muhammad Zakariyya Kandahlawi. Satu jilid dalam bahasa Urdu dan telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Semua kalangan dianjurkan untuk menelaah kedua kitab ini dan dibacakan untuk umum karena mudah dipahami dan kandungannya diprlukan dalam kehidupan sehari-hari oleh semua kalangan.
- c. *Faḍā'il Haji dan Faḍā'il Ṣalawat* oleh Syaikhul Hadīs Maulana Muhammad Zakariyya Kandahlawi. *Faḍā'il Haji* dibacakan menjelang musim haji, sedangkan *Faḍā'il Ṣalawat* dibaca sendiri-sendiri.
- d. *Riyāḍ al-Ṣālihīn* oleh Imam Nawawi ad Dimasyqi dianjurkan bagi semua kalangan untuk menelaahnya sebanyak dan sesering mungkin. Bagi orang-orang yang berbahasa Arab, *Riyāḍ al-Ṣālihīn* adalah sebagai pengganti *Faḍā'il A'mal* yang dibaca untuk umum.
- e. *Hayāt al-Ṣahābah* oleh Maulana Muhammad Yusuf Kandahlawi yang dicetak dalam satu, tiga dan empat jilid (diterbitkan di beberapa negara). Kitab ini dan kitab-kitab berikutnya, karena masih dalam bahasa Arab, maka para 'ulama-lah yang sangat dianjurkan untuk menelaahnya.
- f. *Misykatul Mashabih* oleh Imam Khathib at-Tibrizi
- g. *At-Tarhib wat Tarhib* oleh Hafidzh Al-Mundziri
- h. *Al-Abwabul Muntakhabah min Misykatil Mashabih* oleh Maulana Muhammad Ilyas.
- i. *Al-Ahadisul Muntakhabah* oleh Maulana Muhammad Yusuf Kandahlawi.

j. *Al-Adabul Mufrad* oleh Imam al-Bukhori.

### III. Pengetahuan Pengikut Gerakan Jamā'ah Tablīg Yogyakarta Terhadap Hadis–Hadis Nabi Muhammad Saw. Tentang *Isbāl*

#### A. Dalil-dalil tentang *Isbāl*

Ketika Rasūlullāh saw. diutus ke dunia ini, kekafiran dan kesyirikan terdapat di mana-mana. Orang-orang musyrikin (penyembah berhala) memiliki kebiasaan dan cara beribadah tersendiri. Dengan Islam Rasūlullāh saw. menyiapkan suatu bangsa yang memiliki perbedaan yang sempurna dengan semua bangsa-bangsa lain. Mereka mengikuti Rasūlullāh saw. dalam setiap aspek mulai dari cara beribadah, etika, berpenampilan, berpakaian semuanya berdasarkan perintah al-Qur'an.<sup>19</sup> Sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Ahzab: 21 .

Menurut Jamā'ah Tablīg mengikuti Rasūlullāh saw. berarti mengamalkan semua perilaku dan jalan hidupnya. Dari ayat tersebut menjadi jelas bahwa al-Qur'an memerintahkan umat ini untuk mengikuti model hidup, jalan hidup dan penampilan Nabi Muhammad saw.

Jamā'ah Tablīg mengkategorikan *Isbāl* adalah sebagai adab-adab berpakaian umat Islam yang merupakan ajaran dan tuntunan Rasūlullāh saw. Adab-adab berpakaian yang mereka maksud antara lain:<sup>20</sup>

1. Pakaian yang disukai oleh Rasūlullāh adalah jubah dan berwarna putih. Rasūlullāh saw. bersabda, *"Berpakainlah kamu sekalian dari pakaian yang berwarna putih, itulah sebaik-baiknya pakaian."*
2. Batas jubah, sorban sarung atau kain di atas mata kaki.

---

<sup>19</sup> Maulana Muhammad Zakariyya, Maulana Fazlurrahman, *Kumpulan Hukum dan Faḍilah Janggut, Rambut, Peci, Sorban, Gamis dan Siwak Menurut al-Qur'an dan Hadis (Penampilan Rasulullah saw. Sepanjang Hayat)*, 148.

<sup>20</sup> An Nahdr M. Ishaq Shahab, *Khurūj fī sabīlillāh Sarana Tarbiyah Umat untuk Membentuk Sifat Imaniyah*, (Bandung: Pustaka Ramadhan, 2007, 224.

Adapun dalil-dalil yang mereka gunakan dalam hal *Isbāl* adalah Hadis-hadis Nabi yang terdapat di dalam kitab *Riyādh as-Ṣālihīn* Karya Al-Imam Abu Zakaria Yahya bin Syaraf An-Nawawi, terbitan Dar al-Fikr, Beirut. Akan tetapi selain hadis-hadis di atas Jamā'ah Tablīg punya dalil juga yang menjelaskan bahwa pada zaman dahulu Islam muncul di dunia Arab yang mayoritas berpakaian sama dengan kaum Quraish yaitu menggunakan Jubbah dan Sorban. Untuk membedakan pakaian antara ummat Islam dan Quraish maka Rasūlullāh menyuruh umat Islam untuk berpakaian Jubbah atau celana diatas mata kaki.<sup>21</sup>

Syaikh Maulana Muhammad Zakariyya ra. yang merupakan ulama yang menjadi panutan pengikut Gerakan Jamā'ah Tablīg juga menulis dalam Khasail Nabawi halaman 37. bahwa gamis hendaklah dipakai sampai setengah betis. Jika gamis itu pendek hanya sampai lutut atau lebih pendek daripada itu, maka tidak dapat dikatakan diatas mata kaki sehingga tidak berhubungan dengan hadis-hadis di atas.<sup>22</sup>

#### **B. Metode Pengikut Gerakan Jamā'ah Tablīg Yogyakarta Dalam Memahami Hadis Nabi Muhammad saw. tentang *Isbāl***

Secara epistemologis, hadīs dipandang oleh mayoritas umat Islam sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Sebab ia merupakan *bayān* (penjelasan) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang masih *mujmal* (global), *'āmm* (umum) dan *mutlaq* (tanpa batasan). Bahkan secara mandiri, hadīs dapat berfungsi sebagai penetap (*muqarrir*) suatu hukum yang belum ditetapkan oleh al-Qur'an.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Maksud “di atas mata kaki” adalah di tengah-tengah betis (di antara lutut dan mata kaki).

<sup>22</sup> Maulana Muhammad Zakariyya, Maulana Fazlurahman, *Kumpulan Hukum dan Fadhillah Janggut, Rambut, Peci, Sorban, Gamis dan Siwak Menurut al-Qur'an dan Hadis (Penampilan Rasulullah saw. Sepanjang Hayat*, (Bandung: Pustaka Ramadhan, 2008), 148.

<sup>23</sup> Al-Qur'an mendukung ide tersebut, baca antara lain Q.S. al-Hasyr [59]: 7 dan Q.S. al-Nahl [16]: 44.

Jamā'ah Tablīg dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam khususnya hadīs-hadīs Nabi sangat menolak adanya perdebatan. Ada empat hal yang tidak disentuh dan tidak boleh diperbincangkan dalam *tablīg*, yaitu:<sup>24</sup>

#### 1. Masalah Khilafiyah

Selama program keluar, pembicaraan mengenai masalah perbedaan pendapat (baik dalam fiqih maupun aqid) dihindari. Usaha kita saat ini adalah menumbuhkan keyakinan dan semangat beramal dalam diri ummat yang memiliki keragaman pendidikan, madzhab dan latar belakang. Dengan hanya berbicara masalah-masalah yang disepakati (*muttafaq 'alaih*), perbedaan-perbedaan tersebut tidak akan menjadi ganjalan dalam kerja *ijtima'*. KH. Bisyrī Musthofa Rembang mengatakan:

” Dan jangalah mulai membahas masalah *furu'iyah khilafiyah* yang kan membangkitkan perbedaan pendapat dan tidak adanya kesatuan. Misalnya, dengan mengatakan, *tahlil* dan *talqin* tidak berguna bagi mayyit sama sekali. Saya tidak pernah menemukan dalam Bukhāri dan Muslim anjuran untuk memakai *tasbih* dan sebagainya.’ Sebab kerusakan dari pembahasan itu lebih besar dari pada kemaslahatannya.” (*Zaaduz Zu'ma*: 11)

#### 2. Masalah Politik

Menghindari pembicaraan masalah politik, tetapi bukan berarti anti politik. Diskusi dan pembahasan politik ada ahli dan forumnya tersendiri. Sebagaimana dalam perjalanan ibadah haji yang dibahas sehari-hari tentunya masalah yang berhubungan dengan haji. Jangankan pembahasan politik, pembahasan tentang hukum zakat dan puasa pun tidak diadakan. Karena memang bukan forumnya. Tidak seorang pun berhak protes dan mengusulkan adanya diskusi politik dalam perjalanan haji.

#### 3. Aib Masyarakat

---

<sup>24</sup> Mulwi Ahmad Harun Al-Rosyid, *Meluruskan Kesalah Pahaman....*, 24-25.

Membicarakan aib dan kemungkaran bukanlah cara efektif untuk membasminya. Bahkan seringkali membuat kemungkaran makin berkembang. Perkara yang dibicarakan adalah apa yang sebaiknya dilakukan. Sehingga, bila ummat sibuk dalam kebaikan, otomatis tidak lagi tenggelam dalam kemungkaran.

#### 4. Sumbangan dan Status Sosial

Jamā'ah Tablīg melatih diri untuk memperjuangkan agama dengan diri dan harta sendiri. Sehingga makin bertambah pengorbanan makin dalam kecintaan terhadap agama. Karena dakwah ini adalah mengajak ummat kepada Allah, bukan kepada figur-figur manusia. Maka pangkat, jabatan, dan gelar-gelar bukanlah sesuatu yang patut ditonjolkan.

Alasan kenapa tidak boleh memperbincangkan masalah khilafiyah karena tujuan dakwah itu menyatukan ummat. Sementara permasalahan khilafiyah yang memicu perdebatan dan berselisih paham cenderung memecah belah ummat dan ini menyebabkan umat Islam semakin lemah.

Pemahaman Jamā'ah Tablīg terhadap al-Qur'ān dan hadīs adalah pemahaman secara tekstual. Serta menolak hermeneutika yang digunakan untuk memahami suatu teks al-Qur'ān maupun hadīs. menurut Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*.<sup>25</sup> Pendekatan hermeneutik di dalam kehidupan beragama adalah sangat penting. Dengan pendekatan hermeneutik, akan menjelaskan kepada seseorang bahwa sebuah pemikiran, ide, gagasan atau perilaku, sangat dipengaruhi oleh konteks yang melingkupinya. Sehingga dengan demikian, sangat tidak bijaksana untuk menyalahkan yang lain dan membenarkan diri sendiri (*truth claim*) secara apriori. Karena betapa pun adanya, sebuah pemikiran sama-sama ditentukan oleh konteksnya masing-masing. Jika demikian, ketika satu menyatakan pendapat ini yang benar dan pendapat itu yang salah, menurut Faiz tidak bijaksana. Salah

---

<sup>25</sup> Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta; Qalam, 2002).

menurut kita, benar menurut mereka. Tentunya kesemua ini terkait dengan sebuah pemahaman.

Dari pemahaman al-Qur'ān dan hadīs secara tekstual itu, maka perilaku keseharian dari Jamā'ah Tablīg juga sesuai dengan apa yang mereka dapatkan dan pahami dari hadīs tersebut, mereka akan selalu berusaha untuk mengamalkan sunnah yang baik.<sup>26</sup>

Yang dimaksud dengan pemahaman tekstualis adalah memahami hadīs Nabi saw. sebagaimana yang ada dalam teks hadīs tanpa membedakan apakah hal tersebut menyangkut masalah hukum, aqidah, tingkah laku keseharian maupun adat istiadat.<sup>27</sup>

Pemahaman para sahabat Nabi Muhammad saw. dipegang kuat oleh Jamā'ah Tablīg, sebab menurut Jamā'ah Tablīg Allah dan Rasulnya banyak sekali memberikan kemuliaan kepada mereka, bahkan memujinya. Dalam hal pemahaman hadīs Nabi Jamā'ah Tablīg juga selalu merujuk kepada pemahaman para sahabat. Menurut Jamā'ah Tablīg dalam memahami dan mengamalkan ajaran Rasūlullāh adalah dilakukan secara totalitas, apa yang mereka pahami dilakukan, difatwakan dan diikuti secara utuh dan apa adanya, tidak mengurangi dan tidak menambah. Terutama dalam hal yang menyangkut masalah aqidah maupun tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari misalnya cara berpakaian, cara makan, cara mengambil keputusan (musyawarah), cara tidur, cara bermajlis dan lain sebagainya. Keyakinan bahwa Allah swt. akan memberikan balasan kepada orang yang benar-benar yakin kepada Allah swt. yakin bahwa Allah swt. memberikan jaminan rezeki dan keamanan apabila ikhlas berdakwah di jalan Allah. Jamā'ah Tablīg selalu mengikuti apa yang dilakukan oleh para ulama *al-salaf al-ṣalih* pada masa lalu tanpa membedakan apakah itu budaya Arab atau ajaran Islam. Maka tidak heran jika Jamā'ah Tablīg dalam memahami hadīs Nabi Muhammad saw. dengan melihat kondisi pada masa lalu. Hal ini mereka lakukan

---

<sup>26</sup> Observasi di Masjid Al-Barokah Imogiri, tanggal 7 September 2008

<sup>27</sup> Abdussalam bin Barjas bin Nashir al-'Abd al-Karim *Kewajiban mementingkan sunnah Nabi* (Tegal: Maktabah Salafi Press, 2002), 35.

semata-mata untuk mengikuti jejak para *al-salaf al-ṣāliḥ* dan menjaga keutuhan ajaran agama Islam.

Inilah kemudian yang sedikit membedakan paham *Ahl as-sunnah wal-Jamā'ah* yang dianut oleh Gerakan Jamā'ah Tablīg dengan *Ahl as-sunnah wal-Jamā'ah* kelompok Islam lain (NU, Muhammadiyah, Ikhwanul Muslimin dan lain sebagainya) karena perbedaan dalam memahami dan mengikuti jejak *al-salaf al-ṣāliḥ* tersebut, Jamā'ah Tablīg sering dinilai sangat fanatik (fundamental) dan tidak toleran terhadap perbedaan cara pandang. Dengan perbedaan cara pandang dan tingkah laku yang seperti itu, maka tidak jarang mereka menghukumi kelompok Islam lain bukan yang murni penganut *Ahl as-sunnah wal-Jamā'ah*.

Terlihat indikasi pemaksaan dan pengklaiman pemahaman dalam menyebarkan agama Islam yang dilakukan Jamā'ah Tablīg khususnya mengenai perilaku meniru tindakan Nabi Muhammad yang terdokumentasikan dalam beberapa hadis Nabi, bisa ditemukan dalam beberapa uraian-uraian dakwahnya<sup>28</sup>. Mereka mengakui bahwa apa yang mereka lakukan adalah bentuk perilaku yang wajib ditiru jika berniat menjadi umat Nabi Muhammad. Justru dengan mengikuti dan mengajarkan perilaku Muhammad yang terdokumentasikan di beberapa kitab hadis, menurut mereka, termasuk bagian menampilkan Islam yang benar dari ajaran Nabi Muhammad saw.

Tentu saja, ber-performance sebagaimana layaknya orang Arab seperti berpakaian jubah, becelana panjang di atas mata kaki, menyukur kumis atau sekedar merapkannya, dan perilaku memperpanjang jenggot bagi yang pemula, gampang sekali untuk ditemukan di kalangan umat Islam tertentu di beberapa pedesaan dan perkotaan. Pengklaiman atas tindakan yang dilakukan, pada akhirnya berbuntut pada usaha-usaha pengkebirian. Yaitu bahwa umat Islam

---

<sup>28</sup>Terlihat dalam dakwah aplikatifnya yang seakan tidak bersedia memahami ajaran Islam lewat isi dan maksud kandungannya. Terbukti dari apa yang mereka pahami dalam hadis Nabi, dipraktekkan apa adanya, tanpa bersedia melihat misalkan perangkat *ulumul hadīs* yang penting untuk diperhatikan ketika mengkaji sebuah hadis Nabi. Misalkan kajian *asbab al-wurud al-Hadīs*, yang menitikberatkan kajiannya pada konteks sosio kultural bagaimana sejarah, bagaimana semangat awal sebuah hadis bisa diuraikan, faktor apa yang mempengaruhi sebuah hadis bisa hadir dalam kehidupan umat Islam saat itu.

yang tidak berpakaian jubah, bcelana panjang di atas mata kaki, memperpanjang jenggot atau mencukur kumis, menurutnya belumlah dikatakan sebagai umat Muhammad. Sebaliknya yang melakukan tindakan berperilaku sama seperti Nabi Muhammad, sebagaimana contoh; berjubah, bcelana di atas mata kaki, mencukur kumis dan memperpanjangkan jenggot, maka layak bagi orang-orang tersebut, menurut mereka, disebut sebagai umat Muhammad “yang benar”.

Pemahaman para sahabat Nabi Muhammad saw. dipegang kuat oleh Jamā‘ah Tablīg, sebab menurut Jamā‘ah Tablīg Allah dan Rasulnya banyak sekali memberikan kemuliaan kepada mereka, bahkan memujinya. Dalam hal pemahaman hadis Nabi Jamā‘ah Tablīg juga selalu merujuk kepada pemahaman para sahabat dan ulama salaf *Ahl as-sunnah wal-Jamā‘ah*.

Menurut Jamā‘ah Tablīg dalam memahami dan mengamalkan ajaran Rasūlullāh adalah dilakukan secara totalitas, apa yang mereka pahami dilakukan, difatwakan dan diikuti secara utuh dan apa adanya, tidak mengurangi dan tidak menambah. Terutama dalam hal yang menyangkut masalah aqidah maupun tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari misalnya keyakinan bahwa Allah Swt. akan memberikan balasan kepada orang yang benar-benar yakin kepada Allah swt, yakin bahwa Allah swt memberikan jaminan rezeki dan keamanan apabila ikhlas berdakwah di jalan Allah, cara berpakaian, cara makan, cara mengambil keputusan (musyawarah), cara tidur, cara bermajlis dan lain sebagainya. Jamā‘ah Tablīg selalu mengikuti apa yang dilakukan oleh para ulama *al-salaf al-ṣalih*

pada masa lalu tanpa membedakan apakah itu budaya Arab atau ajaran Islam. Maka tidak heran jika Jamā‘ah Tablīg dalam memahami hadis Nabi Muhammad saw. dengan melihat kondisi pada masa lalu. Hal ini mereka lakukan semata-mata untuk mengikuti jejak para *al-salaf al-ṣalih* dan menjaga keutuhan ajaran agama Islam.

Sehingga Dalam memahami hadis Nabi saw. khususnya hadis tentang *Isbāl*, Jamā‘ah Tablīg tidak membuat metode sendiri tetapi merujuk kepada

pemahaman para ulama-ulama yang mereka anggap sebagai ulama salaf *Ahl as-sunnah wal-Jamā'ah*.<sup>29</sup>

Dalam hal *sanad* hadis tentang *Isbāl*, Jamā'ah Tablīg tidak melakukan pelacakan (*Takhrijul Hadīs*) apakah itu *sanadnya* bersambung, periwayat hadis adalah orang yang *ḍabit* (kuat hapalannya). Selain itu lambang-lambang periwayatan hadis yang digunakan oleh masing-masing periwayat dalam meriwayatkan hadis yang bersangkutan. Misalnya *sami'tu*, *akhbarani*, *'an*, dan *'anna*. Jamā'ah Tablīg tidak memberikan perhatian yang khusus kepada lambang-lambang yang digunakan oleh masing-masing periwayat dalam *sanad*. Meskipun demikian sebenarnya dalam praktiknya ketika menyampaikan sebuah hadis dalam kegiatan *ta'lim*, yang bertugas menyampaikan *ta'lim* juga menyebutkan *sanad* hadis serta kualitas hadis yang disampaikan akan tetapi tidak ada penjelasan lebih lanjut mengenai *sanad-sanad* tersebut baik itu biografi perowi dan yang lainnya.

Menurut Jamā'ah Tablīg adab-adab berpakaian yang kaitannya dengan *Isbāl* adalah merupakan *Faḍā'il* (nilai-nilai keutamaan amalan) yang bertujuan untuk menumbuhkan gairah dan semangat kepada Jamā'ah agar lebih menyempurnakan diri dengan amal-amal agama, Sebagai gerakan meningkatkan keimanan.<sup>30</sup>

Jamā'ah Tablīg mempunyai keyakinan bahwa hadis-hadis yang mereka sampaikan adalah hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ulama-ulama hadis yang benar-benar sudah dianggap *ṣahih*. Sehingga mereka meyakini para ulama-ulama tersebut. Mereka sangat menyayangkan ada sebagian 'ilmuwan yang tidak mempercayai hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ulama-ulama hadis yang telah diakui seperti halnya Imam Bukhāri yang mana akhir-akhir ini ada yang *mendhaifkan* hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari padahal beliau

---

<sup>29</sup> Wawancara penulis dengan dr. Saefudin, Pengurus Masjid Jami' al-Ittihād dan Orang Tua dari pengikut Jamā'ah Tablīg, tanggal 7 November 2008.

<sup>30</sup> Wawancara penulis dengan dr. Saefudin, Pengurus Masjid Jami' al-Ittihād dan Orang Tua dari pengikut Jamā'ah Tablīg, tanggal 7 November 2008.

benar-benar ulama yang hapal hadis-hadis baik sanad maupun matannya sejumlah lebih kurang 6000 hadis.<sup>31</sup>

Begitu juga dengan matan hadisnya, Jamā'ah Tablīg juga tidak memberikan perhatian terhadap *matn* hadis yang mereka terima. Padahal dalam periwayatan matan hadis dikenal adanya periwayatan secara makna (*riwayah bil ma'na*) dan periwayatan secara lafadz (*riwayah bil lafdzi*). Apalagi bila diingat bahwa sebagian dari kandungan *matn* hadis berhubungan dengan keyakinan, hal-hal yang ghaib, dan petunjuk-petunjuk kegiatan agama yang bersifat *ta'abudi* dimana pemahaman matan hadis perlu dilakukan dengan beberapa macam pendekatan.

Selain itu apabila di lihat dari bentuk matannya, hadis Nabi ada yang berupa *jami' al-kalim*, yakni ungkapan yang singkat, namun padat makna), tamsil (perumpamaan), bahasa simbolik (*ramzi*), bahasa percakapan (dialog), ungkapan analogi (*qiyasi*), dan lain-lain.<sup>32</sup> Oleh karena itu sebuah hadis yang diterima perlu untuk dilakukan pelacakan secara teliti dengan berbagai metode seperti halnya dengan melakukan pelacakan melalui *Takhrijul hadis*.

*Takhrijul hadis* ialah penelusuran atau pencarian hadis pada berbagai kitab sebagai sumber asli dari hadis yang bersangkutan, yang di dalam sumber itu dikemukakan secara lengkap *matn* dan sanad hadis yang bersangkutan.<sup>33</sup>

Adapun Metode *Takhrijul hadis* sendiri ada dua macam, yakni *takhrijul hadis bil-lafdzi* (penelusuran hadis melalui lafal) dan *takhrijul hadis bil maudu'* (penelusuran hadis melalui topik masalah). Untuk kepentingan *takhrijul hadis bil lafzi* dan *takhrijul hadis bil maudu'* diperlukan kitab-kitab yang menjadi rujukan dari kitab kamus hadis. Kitab-kitab hadis yang menjadi rujukan yakni *Ṣahih Bukhari*, *Ṣahih Muslim*, *Sunan Abi Daud*, *Sunan At-Turmuzi*, *Sunan An-Nasa'i*,

---

<sup>31</sup> Wawancara penulis dengan dr. Saefudin, Pengurus Masjid Jami' Al Ittihad dan Orang Tua dari pengikut Jamā'ah Tablīg, tanggal 7 November 2008.

<sup>32</sup> Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994). hlm. 9.

<sup>33</sup> Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992). 43.

*Sunan Ibn Majah, Sunan ad-Darimi, Muwatta' Malik dan Musnad Ahmad bin Hambal.*

Dalam hasil penelitian penulis bahwa Pengikut Jamā'ah Tablīg tidak pernah melakukan takhrij terhadap hadis-hadis secara mandiri karena mereka sudah yakin dalam hati bahwa al-Qur'an dan hadis-hadis Rasūlullāh saw. akan selalu dijaga oleh Allah swt. Jamā'ah Tablīg menyayangkan para umat Islam yang banyak meragukan keśahihan hadis Nabi Muhammad saw. yang telah diriwayatkan oleh para sahabat Rasūlullāh dan ulama-ulama sepeninggal Rasūlullāh saw.

Sehingga ketika pengikut Jamā'ah Tablīg menggunakan hadis dalam kegiatan *ta'lim*, mereka hanya membaca dan mendengarkan apa yang ada dalam kitab-kitab yang menjadi pedoman mereka diantaranya yaitu kitab *Faḍā'il A'mal* oleh yang ditulis oleh Syaikh Maulana Muhammad Zakariyya Kandahlawi. Kitab ini menggunakan bahasa Indonesia, selain itu kitab ini mengambil dari banyak sumber kitab-kitab hadis antara lain; *Al-Muwaththa* Abu Abdullah Maliki bin Anas bin Maliki, *Ṣahih Muslim* Abul Hasan Musim Al-Hajaj, *Sunan Abu Dawud* Abu Dawud Sulaiman bin Asy'ats Sujastani, *Sunan Tirmizi* Muhammad bin Isa bin Sunan at-Tirmizi. Dan masih banyak lagi yang lainnya.

Kitab *Faḍā'il A'mal* selalu Jamā'ah Tablīg bacakan dan dengarkan setiap melakukan *ta'lim* dengan tujuan agar menumbuhkan minat dan gairah terhadap amalan agama. Dan agar tidak terjadi perselisihan diantara Jamā'ah. Karena jika dibacakan kepada Jamā'ah mengenai masail fiqih, atau hadis maka dikhawatirkan akan timbul perselisihan diantara Jamā'ah yang beragam keadaannya. Apalagi pengikut Jamā'ah Tablīg masih banyak yang berasal dari orang-orang awam. Oleh karena itu tidak pernah di *ta'limkan* masalah *ijtima'i*.<sup>34</sup>

Adapun isi dari kitab *Faḍā'il A'mal* adalah kitab *Faḍā'il*, yang berisi nilai-nilai keutamaan amalan untuk menumbuhkan gairah dan semangat kepada pembacanya agar lebih menyibukkan diri dengan amal-amal agama. *Jamā'ah*

---

<sup>34</sup> Abu Muhammad, *Kupas Tuntas Jamā'ah Tablīg*, (Bandung: Khirul Ummat, 2008), 164.

*Tablīg* mengakui dan membenarkan bahwa hadis-hadis yang terdapat dalam kitab *Faḍā'il A'mal* terdapat banyak hadis-hadis *ḍaif*, akan tetapi hadis-hadis tersebut digunakan oleh pengikut Jamā'ah *Tablīg* dengan tujuan untuk meningkatkan semangat dan gairah beramal. Menurut Jamā'ah *Tablīg*, Para Imam seperti Imam Ahmad Bin Hambal, Abdurrahman bin Mahdi, Abdullah bin Mubarak berkata;<sup>35</sup>

Apabila kami meriwayatkan hadis tentang halal, haram dan hukum-hukum, kami perkeras sanad-sanadnya dan kami kritik rawi-rawinya. Namun apabila kami meriwayatkan tentang *Faḍā'il*, pahala dan siksa, kami permudah sanadnya dan kami perlunak rawi-rawinya.

Al-Buḡa'i menulis di dalam kitabnya *Al-Aqwal al-Qawimah fi Hukmi an-Naqli min al-Kutub al-Qadimah* hlm 34:<sup>36</sup>

Hukum mengutip riwayat dari Bani Israil (kisah Israilliyat) walaupun pada perkara yang tidak dibenarkan oleh kitab-kitab dan tidak didustakan adalah boleh. Walaupun perkara yang dikutip itu tidak begitu kuat. Ini dikarenakan maksud bolehnya hanya untuk mengetahui saja, bukan untuk menjadi pegangan. Berbeda dengan apa yang menjadi dalil dalam syariat kita, maka sesungguhnya itu merupakan pegangan dalam berhujjah untuk menegakkan kebenaran agama, sehingga mesti benar-benar kuat.

### C. Motivasi Pengikut Gerakan Jamā'ah *Tablīg* Yogyakarta Dalam Mengamalkan Hadis Nabi Muhammad saw. Tentang *Isbāl*

Pada hakekatnya, Jamā'ah *Tablīg* adalah Jamā'ah yang memfokuskan diri dalam masalah peningkatan keimanan dan amal ṣālih, yaitu dengan cara bergerak mengajak dan menyampaikan kepada manusia mengenai kepentingan iman dan amal ṣālih. Hal ini sesuai dengan pernyataan Syaikh Muhammad Ilyas ra. sendiri sebagai orang yang memulai kembali mnghidupkan usaha ini. Beliau berkata, “Pergerakan

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 167.

kami sebenarnya adalah pergerakan semata-mata untuk memperbaharui dan meyempurnakan keimanan.”<sup>37</sup>

Adapun dalam mengamalkan hadis Nabi saw. pengikut Jamā‘ah Tablīg mempunyai motivasi diantaranya:

1. Pengikut Jamā‘ah Tablīg berusaha ingin menghidupkan kembali roh Islam dengan membentuk umat Islam yang bertakwa mengamalkan syari’at Islam sesuai al-Qur’an dan Sunnah.
2. Menghidupkan cara dakwah sebagaimana yang dijalankan oleh Rasūlullāh dan para sahabatnya.
3. Melakukan penyadaran kepada ummat Islam yang telah tergilincir dari syari’at Islam dan usaha perbaikan moral.

Menurut Pengikut Jamā‘ah Tablīg, bahwasanya seorang muslim yang betul-betul Islam pasti tidak akan memiliki keraguan sedikitpun untuk mengikuti dan mengamalkan seluruh amalan sunnah Nabi Muhammad saw. karena yang diidolakan, dibanggakan, dan dimuliakan dalam kehidupannya adalah Rasūlullāh saw. seseorang yang sudah jatuh cinta harus bersedia berkorban mempertahankan dan memelihara setiap cara hidup yang dicontohkan kekasihnya yang ia cintai, sehingga tidak perlu memilah-milah sunnah apa itu sesuai atau tidak. Jadi semua yang berhubungan dengan ibadah atau yang berhubungan dengan kebiasaan dan cara hidup sebagai konsekuensi kecintaan kepada Rasūlullāh saw. mau tidak mau harus kita mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari seperti cara berbicara, berjalan, minum, berpakaian dan sebagainya. Pahala kebajikan yang dijanjikan Allah swt. dalam mengamalkan sunnah sangatlah besar yang tidak dapat kita membayangkannya.

Pengikut Jamā‘ah Tablīg ketika bergabung menjadi Jamā‘ah merasa lebih sempurna baik keimanan dan pengamalan terhadap Islam

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 9.

apabila telah mengamalkan sunnah-sunnah yang telah dicontohkan oleh Rasūlullāh saw. Seperti halnya cara berpakaian dengan *Isbāl* yang merupakan amalan yang dijalankan oleh pengikut Jamā'ah Tablīg dalam kehidupan sehari-hari serta amalan-amalan yang lainnya. Dan mereka meyakini bahwa hal tersebut merupakan anugerah karena mereka telah mendapat hidayah dari Allah swt. Mereka meyakini bahwa pengamalan-pengamalan terhadap apa yang dijalankan oleh Rasūlullāh bukan karena keinginan emosional diri sendiri akan tetapi memang Allah telah menuntun mereka, dari pengakuan tersebut jelaslah bahwa sewajarnya jika Pengikut Jamā'ah Tablīg tidak kritis terhadap dalil-dalil dari apa yang mereka amalkan. Terutama yang berkaitan dengan *Faḍā'il A'mal*.

#### IV. Simpulan

Jamā'ah Tablīg mengkategorikan *Isbāl* adalah sebagai adab-adab berpakaian ummat Islam yang merupakan ajaran dan tuntunan Rasūlullāh saw. Adapun dalil-dalil yang mereka gunakan dalam hal *Isbāl* adalah hadis-hadis Nabi yang terdapat didalam kitab *Riyadh as-Ṣālihin* Karya Al-Imam Abu Zakaria Yahya bin Syaraf An-Nawawi, terbitan *Dar al-Fikr*, Beirut. Dalam memahami hadis Nabi saw. khususnya hadis tentang *Isbāl*, Jamā'ah Tablīg tidak membuat metode sendiri tetapi merujuk kepada pemahaman para ulama-ulama yang mereka anggap sebagai ulama salaf *Ahl as-sunnah wal-Jamā'ah*.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Eposito, Jhon L. "*Jamā'ah Tablīg*" dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 4, terj. Eva, Y.N., dkk., (Ed. Ahmad Baiquni, dkk. Bandung: Mizan, 2001.
- Faiz, Fachruddin *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta; Qalam, 2002.

- Ghazali, Muhammad. *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw. antara pemahaman Tekstual dan Kontekstual*. Bandung: Mizan, 1998.
- Ikhsan, Muh. “Gerakan Salafi Modern Di Indonesia Sebuah Upaya Membedah Akar Pertumbuhan Dan Ide-Ide Substansinya”, dalam [www.wahdah.or.id](http://www.wahdah.or.id). diakses tanggal 3 Mei 2008.
- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Karim Abdussalam bin Barjas bin Nashir al-‘Abd al-. *Kewajiban mementingkan sunnah Nabi*). Tegal: Maktabah Salafi Press, 2002.
- Muhammad, Abu *Kupas Tuntas Jamā‘ah Tablīg*. Bandung: Khirul Ummat, 2008.
- Nadwi, Sayyid Abul Hasan Ali Syariati. *Maulana Muhammad Ilyas*, terj. Masrokhan Ahmad. Yogyakarta: Ahs-Shaff, 1999.
- Nasution, Harun *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Pirzada, Abdul Khaliq. Maulana Muhamad Ilyas, *Diantara Pengikut dan Pertentangannya*. Yogyakarta: al-Şaff, 1999.
- Rahman H. Abdul A., *Pemikiran Islam di Malaysia, Sejarah dan Aliran*. Jakarta: GID, 1997.
- Rosyid, Mulwi Ahmad Harun al-. *Meluruskan KesalahPahaman Terhadap Jaulah Jamā‘ah Tablīg*. Magetan: Pustaka Haromain, 2004.
- Shahab, Nahdr M. Ishaq. *Khurūj fī sabīlillāh Sarana Tarbiyah Umat untuk Membentuk Sifat Imaniyah*. Bandung: Pustaka Ramadhan, 2007.
- Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadīs*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Zakariyya, Maulana Muhammad DAN Maulana Fazlulrahman, *Kumpulan Hukum dan Fadhilah Janggut, Rambut, Peci, Sorban, Gamis dan Siwak Menurut al-Qur’an dan Hadis (Penampilan Rasulullah saw. Sepanjang Hayat*. Bandung: Pustaka Ramadhan, 2008.

*Book Review*

**Pentingnya Perubahan dan Pergeseran Epistemologi  
dalam Tafsir**

M. Zuibad

Alumni Pondok Pesantren Gontor Ponorogo Jatim

Judul : *Pergeseran Epistimologi Tafsir*  
Penulis : Abdul Mustaqim  
Penerbit : Pustaka Pelajar, Yogyakarta  
Cetakan : Pertama, Maret, 2008  
Tebal : IX + 183 halaman (termasuk indeks)

Seiring dengan berkembangnya zaman, seiring itu pula berkembang berbagai persoalan kekinian yang melanda manusia dan mau tidak mau manusia haruslah menghadapinya. Dalam hal ini al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk dan pedoman hidup selalu dituntut untuk dapat menyelesaikan persoalan-persoalan kekinian yang tengah berkembang tersebut. Karena, ia memuat apa saja yang dibutuhkan oleh manusia, baik dalam urusan agama ataupun dunia mereka.<sup>1</sup> Ia memberikan petunjuk dan pedoman terhadap berbagai aspek lini kehidupan seluruh umat manusia, baik itu dari sisi agama, ekonomi, sosial, politik ataupun budaya.<sup>2</sup>

Pemeliharaan dan pengamalan al-Qur'ān dan menjadikannya menyentuh realitas kehidupan adalah suatu keniscayaan. Salah satu bentuknya agar fungsi al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk dapat berfungsi dengan baik adalah dengan selalu berusaha untuk memfungsikannya dalam kehidupan

---

<sup>1</sup> Muhammad Ali al-Shabūni, *al-Tibyān fī 'Ulumul Qur'ān* (Bairut: Dar al-Kutb, 2003), hlm. 65.

<sup>2</sup>Lihat, Q.S. Al-Baqarah [2]: 2 dan 185 dan QS. An-Nahl: 89, QS. Yūsuf: 111.

kontemporer ini, yakni dengan memberinya interpretasi yang sesuai dengan keadaan masyarakat setempat.<sup>3</sup>

Hasil dari setiap interpretasi (penafsiran) selalu dituntut untuk bisa berjalan seiring dengan berkembangnya zaman. Maka penting karenanya, jika sebuah penafsiran harus berangkat dari realita-sosial, sehingga ayat-ayat yang ditafsirkan mampu memberikan solusi bagi pemecahan problem sosial masyarakat tersebut. Karena bagaimanapun, seiring dengan berkembangnya zaman seiring itu pula berkembang berbagai problem-problem kekinian ditengah-tengah masyarakat yang membutuhkan penyelesaian. Maka penting al-Qur'ān di tafsirkan sesuai dengan semangat zamannya.

Buku yang ditulis oleh Abdul Mustaqim<sup>4</sup> ini, mencoba mengeksplorasi tentang pentingnya perubahan dan pergeseran epistemologi dalam tafsir. Sebab tanpa keberanian mengubah paradigma dan epistem, kajian tafsir tidak akan berkembang dengan baik.<sup>5</sup>

Dalam buku ini, Abdul Mustaqim menyimpulkan bahwa dalam sejarah penafsiran al-Qur'ān setidaknya telah terjadi tiga pergeseran paradigma (*paradigm shift*) epistemologi. *Pertama*, era formatif yang berbasis pada nalar-nalar mitis, yang terjadi pada era klasik dimana penafsiran al-Qur'ān lebih banyak di dominasi oleh model tafsir *bi al-ma'tsūr* (riwayat) yang kental pada nalar *baḡānī*.<sup>6</sup> *Kedua*, era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis yang terjadi pada Abad pertengahan. Era ini awalnya memang

---

<sup>3</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 88.

<sup>4</sup>Nama lengkapnya adalah Abdul Mustaqim, lahir di Purworejo, 4 Desember 1972. Riwayat pendidikan akademiknya dimulai dari Jurusan Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus pada tahun 1996. Pada tahun 1999 ia lulus S2 pada PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam bidang Agama-Filsafat. Pada tahun 1999 itu pun ia langsung masuk jenjang pendidikan S3 Konsentrasi Tafsir pada almamater yang sama. Selain sebagai dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia pun menjabat sebagai Direktur LSQ Lingkar Studi Al-Qur'an Yogyakarta. Lihat, Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 178-179.

<sup>5</sup>Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. V.

<sup>6</sup>Lihat lebih jelas, Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. 34-58.

berangkat dari ketidakpuasan terhadap model tafsir *bi al-ma'tsūr* yang dipandang kurang memadai dan tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'ān.<sup>7</sup>

Sedangkan *ketiga*, era reformatif yang berbasis pada nalar kritis.<sup>8</sup> Pada bagian ketiga ini Abdul Mustaqim menekankan penjelasannya lebih dalam. Menurut Mustaqim, era ini muncul dari ketidakpuasan para penafsir modern-kontemporer terhadap produk-produk penafsiran konvensional yang dinilai ideologis, otoriter, hegemonik dan sektarian, sehingga menyimpangkan dari tujuan utama diturunkannya al-Qur'ān sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nās*).<sup>9</sup> Hal ini kemudian memunculkan berbagai kritik dari para mufasir modern-kontemporer terhadap produk-produk tafsir konvensional (klasik) yang dianggap jauh dari tujuan al-Qur'ān diturunkan yaitu sebagai kitab pedoman dan petunjuk. Produk-produk tafsir tersebut dianggap tidak lagi relevan dengan tuntutan perkembangan zaman. Para tokoh era reformatif ini diantaranya adalah Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Mahmoud Muhammad Toha, Nasr Hamid Abu Zaid, Riffat Hasan, Hasan Hanafi, dan lain-lain.<sup>10</sup>

Era reformatif ini berawal dari kegelisahan akademik yang dialami oleh Muhammad Abduh setelah memperhatikan produk-produk kitab tafsir zaman klasik. Menurutnya, kitab-kitab tafsir pada zaman dahulu itu telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia, *hudan li al-Nās*. Abduh menilai bahwa kitab-kitab tafsir pada masa sebelumnya tidak lebih sekedar pemaparan berbagai pendapat para ulama yang saling berbeda pendapat dan pada akhirnya menjauhkan dari tujuan diturunkannya al-Qur'ān yakni sebagai *hudan li al-Nās*.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Lihat lebih jelas, Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. 59-72.

<sup>8</sup> Lihat lebih jelas, Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. 72-118.

<sup>9</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. 166-167.

<sup>10</sup> Lihat lebih jelas tentang gagasan-gagasan mereka dalam, Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin (ed), *Studi al-Qur'ān Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2002).

<sup>11</sup> Syaikh Muhammad 'Abduh, *Fātihah al-Kitab* (Kairo: Kitab al-Tahrir, 1382), hlm. 13.

Dari sebagian kitab-kitab tafsir klasik dinilai oleh Muhammad Abduh sebagai kitab-kitab tafsir yang tidak lebih penjelasannya hanya berkutat pada wilayah teknis-teknis kebahasaan saja yang dikandung oleh redaksi ayat-ayat al-Qur'an, seperti pengertian kata-kata atau kedudukan kalimatnya dari segi *i'rāb*. Kebanyakan kitab-kitab tafsir tersebut cenderung menjadi semacam latihan praktis dibidang kebahasaan, jadi bukan tafsir dalam pengertian ingin menyingkap kandungan nilai dan ajaran al-Qur'an.<sup>12</sup> Kecuali sebagian kecil saja dari kitab-kitab tafsir tersebut menurut Abduh sudah cukup baik misalnya seperti karya al-Zamakhshari, Thabari al-Ashfihani, dan al-Qurthubi. Meskipun menurut Abdul Mustaqim, dalam beberapa hal *al-Khasysyaf*, karya Zamakhshari kadang juga terlalu bertele-tele ketika menguraikan aspek-aspek balaghah, nahwu dan sharafnya, bahkan polemik teologisnya membela madzab Mu'tazilah juga sangat kental.<sup>13</sup>

Menurut Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*masdā'ul hidāyah*).<sup>14</sup> Hal tersebut kemudian diwujudkan oleh Muhammad Abduh bersama muridnya Rasyid Ridha dengan melahirkan sebuah karya tafsir dengan judul *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Musyahir bi al-Manar*, atau yang lebih populer dengan sebutan *Tafsir al-Manar*. Hadirnya tafsir yang bercorak *adabi al-Ijtima'i* ini adalah merupakan bentuk konkrit yang dilakukan mereka dalam rangka memfungsikan al-Qur'an sebagai kitab pedoman dan petunjuk bagi umat manusia. Langkah yang merupakan bentuk nyata dalam rangka memberikan solusi atas problem-peroblem kekinian yang dihadapi umat pada masa itu.

Tidak sedikit para mufasir kontemporer yang terpengaruh oleh gagasan Abduh dalam rangka mengembalikan fungsi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Hal inilah yang kemudian menjadi ciri khas dari penafsiran-penafsiran kontemporer, baik itu yang pengembangan penafsirannya

<sup>12</sup> Syaikh Muhammad 'Abduh, *Fatīḥah al-Kitāb...*, hlm. 12.

<sup>13</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsir...*, hlm. 83.

<sup>14</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Musyahir bi al-Manar* Jilid I (Kairo: 1954), hlm. 17.

menggunakan metode tematik-kontekstual maupun yang dikembangkan melalui pendekatan historis, sosiologis maupun hermeneutis. Bahkan tidak terkecuali karya-karya tafsir di Indonesia yang kemudian menjadikan karya-karya Abduh dan Rasyid Ridha sebagai salah satu rujukan dalam menafsirkan al-Qur'ān.<sup>15</sup>

Pernyataan bahwa al-Qur'ān *shālih li kulli zamān wa makān* tersebut bukan hanya diakui oleh para mufasir modern-kontemporer, namun juga diakui oleh para mufasir klasik. Perbedaannya, kalau para mufasir klasik itu menganggap pernyataan *shālih li kulli zamān wa makān* ini dimaknai sebagai "pemaksaan" makna literal keberbagai konteks situasi dan kondisi manusia, sehingga cenderung melahirkan pemahaman yang tekstualis dan literalis. Akan tetapi, para penafsir modern-kontemporer mencoba untuk melihat apa makna sebenarnya yang terkandung dibalik teks ayat-ayat al-Qur'ān.

Paradigma tafsir kontemporer cenderung mengkontekstualisasikan makna dari ayat-ayat al-Qur'ān dengan cara mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Sehingga, jika ada ayat-ayat dari al-Qur'ān yang dianggap kurang relevan penafsirannya dengan perkembangan zaman, maka para penafsir pada masa kontemporer ini berusaha untuk terus menafsirkan al-Qur'ān sesuai dengan semangat zamannya. Jika diperhatikan penafsiran-penafsiran para mufasir pada masa ini sudah mulai menuju pada penafsiran yang mengarah kepada penafsiran-penafsiran yang kontekstual. Dengan kata lain, yang ingin dicarai oleh *mufasir* kontemporer adalah "ruh" atau *spirit* dan *maghzā* (maksud dibalik ayat), bukan sekadar makna yang literal, sehingga

---

<sup>15</sup>Karya Muhammad Abduh diantaranya adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz Amma* dan Rasid Ridha adalah *Tafsir al-Manar*. Karya Abduh dan Ridha tersebut banyak dirujuk oleh para penafsir kontemporer, termasuk para penafsir di Indonesia dengan karya-karyanya yang banyak beredar pada kisaran tahun 2000-2008. Lihat misalnya, Abd. Kholiq Hasan, *Tafsir Ibadah* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008), Hasyim Muhammad, *Tafsir Tematis al-Qur'ān & Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara* (Yogyakarta: TERAS, 2007), M. Fajrul Munawir, *Konsep Sabar dalam al-Qur'ān: Pendekatan Tafsir Tematik* (Yogyakarta: TH Press, 2005), Tim Sembilan, *Tafsir Madhū'ī al-Muntaha* Jilid I (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), dan lain-lain. Lihat lebih lengkap, M. Nurdin Zuhdi, "Wacana Tafsir al-Qur'ān di Indonesia: Analisis-Historis Perkembangan Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Tahun 2000-2008" *Sekripsi* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2009. Skripsi ini membahas sebanyak 26 karya-karya tafsir yang ada di Indonesia yang berkembang pada kisaran tahun 2000-2008.

makna-makna yang kontekstual dapat selalu diproduksi dari penafsiran al-Qur'ān.<sup>16</sup>

Untuk mendapatkan makna universal dari al-Qur'ān tidak bisa jika kita memahaminya hanya dengan sepotong-potong, haruslah mengkajinya secara menyeluruh. Selain itu penting melihat konteks historis turunya ayat yang kemudian ditarik pada pemahaman pada era sekarang. Menafsirkan al-Qur'ān dengan mengimbangi semangat zamannya adalah suatu contoh penafsiran yang berusaha memberikan solusi atas problem sosial-kemasyarakatan yang berkembang sekarang.

Jika karya tafsir pada era klasik masih cenderung menekankan pada praktek eksegetik yang cenderung *linier-otomistic* ketika menafsirkan al-Qur'ān, dimana al-Qur'ān lebih mejadi subjek, maka tidak demikian dengan model karya-karya tafsir era modern-kontemporer ini. Menurut Abdul Mustaqim paradigma tafsir kontemporer, cenderung pada paradigma hermeneutik (*hermeneutical paradigm*) yang lebih menekankan pada aspek epistemologis metodologis. Dalam mengkaji al-Qur'ān, perlu ada penekanan pada wilayah epistemologi metodologis guna menghasilkan hasil pembacaan yang produktif (*al-qirā'ah al-muntījah*), dari pada pembacaan yang *repetitive (al-qirā'ah al-tikrāriyyah)*.<sup>17</sup>

Sedangkan yang dimasud dengan paradigma hermeneutik adalah suatu penafsiran terhadap teks tradisional (klasik) dimana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu dapat kita pahami dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda.<sup>18</sup> Tafsir yang bernuansa hermeneutik yang menonjol dalam paradigma tafsir era kontemporer ini meniscayakan bahwa setiap teks ayat dari al-Qur'ān perlu untuk dicurigai, yakni berusaha untuk mengungkap sebenarnya ada kepentingan atau ideologi apa yang tersimpan dibalik penafsiran teks ayat tersebut. Sehingga dengan

---

<sup>16</sup> Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer...", hlm. 78.

<sup>17</sup> Lihat lebih jelas, Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm.84-86.

<sup>18</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. 86.

menggunakan metode hermeneutik ini diharapkan makna universal ayat al-Qur'ān tersebut dapat diungkap sesuai dengan semangat zamannya.

Pada era reformatif ini posisi al-Qur'ān harus dikembalikan pada fungsi yang sebenarnya yaitu sebagai kitab pedoman dan petunjuk. Dalam upaya mengembalikan al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk, para mufasir kontemporer tidak lagi memahami kitab suci sebagai wahyu yang "mati" sebagaimana yang telah dipahami oleh para ulama tradisional selama ini, melainkan sebagai sesuatu yang "hidup".<sup>19</sup> Dengan kata lain, mereka mengembangkan model pembacaan yang lebih kritis, "hidup" dan produktif (*qirā'ah muntijah*), bukan pembacaan yang mati (*qirā'ah mayyītah*) dan idiologis, meminjam istilah Ali Harb.<sup>20</sup> Namun disisi lain al-Qur'ān tetap dianggap sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak bisa lepas dari konteks historis manusia.

Mengungkapkan makna kontekstual ayat al-Qur'ān dan berorientasi pada semangat al-Qur'ān merupakan karakteristik yang menonjol di era tafsir kontemporer ini. Hal itu dilakukan antara lain dengan cara menggeser paradigma lama dimana umat Islam hanya terjebak pada wilayah pembahasan-pembahasan mengenai kosakata, kaidah kebahasaan seperti ilmu *nahwu, s̄araf, balāghah, (ma'āni, bayan, bādi')*, selain itu para penafsir klasik cenderung sering melakukan dan mempersembahkan perdebatan-perdebatan teologis di dalam tafsirnya sehingga yang tampak dari al-Qur'ān hanyalah pertentangan saja. Padahal yang dibutuhkan oleh umat Islam adalah informasi yang sedalam-dalamnya mengenai pesan moral al-Qur'ān.<sup>21</sup>

Jika dikalangan penafsir klasik-tradisional metode yang digunakan umumnya adalah analitik yang bersifat *otomistik* dan parsial, maka tidak demikian halnya dengan para penafsir kontemporer yang menggunakan

---

<sup>19</sup> Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'ān Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003), hlm. 93.

<sup>20</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...*, hlm. 84.

<sup>21</sup> Helmi Maulana, "The Holy Qur'ān: Text, Translation and Commentary Karya Abdullah Yusuf Ali", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN, Yogyakarta, 2008. hlm. 254-255

*maudhū'ī* (tematik).<sup>22</sup> Hal tersebut telah menandakan bahwa para penafsir saat ini telah mulai bahkan sudah bergeser dari paradigma lama ke paradigama baru. Yakni mengembalikan fungsi al-Qur'ān sebagai kitab *hudan li al-Nās*.

Di tengah-tengah maraknya studi terhadap para tokoh Islam kontemporer yang banyak menawarkan beragam metode dan corak dalam menafsirkan al-Qur'ān, buku ini layak diapresiasi untuk mendapatkan wacana baru mengenai pemikiran dan gagasan yang ditawarkan mereka dalam studi al-Qur'ān. Karena di dalamnya memberikan informasi yang cukup baik mengenai pentingnya perubahan dan pergeseran epistemologi dalam tafsir. Walaupun buku ini banyak menekankan pemikiran dan gagasan kepada dua tokoh kontemporer yaitu Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman. Diluar semua itu, buku ini telah cukup memberikan nilai sumbangsih yang cukup tinggi dalam studi kajian al-Qur'ān dalam hal ini tafsir. Akhirnya, selamat membaca, semoga bermanfaat!

---

<sup>22</sup> Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer...", hlm. 77.