

Al-Qur'an dan Hadis

FAHM AL-QUR'ĀN AL-HAKĪM:
AL-TAFSĪR AL-WĀIH HASBA TARTĪB AL-NUZŪL
KARYA AL-JĀBIRI
Mohammad Yahya

HIRARKI APLIKASI DOUBLE MOVEMENT THEORY
"Meneropong Cakrawala Metodologi Penafsiran
Abdullah Saeed"
Abdul Kholiq

MENCERMATI HERMENEUTIKA HUMANISTIK
HASAN HANAFI
Achmad Khudori Soleh

PROBLEMATIKA HADIS BA'DA TADWIN (KRITIK
ORIENTALIS, PANDANGAN OKSIDENTALIS
TERHADAP HADIS, DAN INKĀR AL-SUNNAH)
Helmi Maulana

RAGAM KORUPSI (GULŪL) DAN PENANGANANNYA
PADA MASA NABI SAW.
Syaikhudin

Book Review:
MELIHAT BINGKAI PERKEMBANGAN ILMU
PENGETAHUAN DI SYĪAH LEWAT KITAB HADIS
AL-KAFI KARYA AL-KULAINI
Mumtaz ibn Yasa

Editorial:

Edisi Januari 2010, jurnal ilmu al-Quran dan Hadis hadir dalam delapan artikel. Empat artikel pertama berkenaan dengan studi al-Qur'an dan empat artikel berikutnya terkait erat dengan studi hadis. Keempat artikel studi hadis tersebut berkenaan dengan pemikiran kontemporer yang digagas oleh Abed al-Jabiri, Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed dalam penafsiran al-Qur'an. Corak penafsiran yang digagas ketiga tokoh berbeda. Al-Jabiri menyajikan pola penafsiran sesuai tartib turunnya ayat al-Qur'an, bukan tartib mushafi berdasarkan pola ideografi. Hal ini dilakukan untuk mengungkap sisi perjalanan *da'wah dīniyyah* Nabi Muhammad Saw. (*da'wah muḥammadiyah*) dalam rangkaian *sīrah nabawiyyah*. Di samping bertujuan untuk menyajikan model pembacaan al-Qur'an secara objektif yang mengungkap sisi historisitas sekaligus menemukan *magza* yang terkandung di balik teks al-Qur'an. Sedangkan Abdullah Saeed mempresentasikan pola yang digagas oleh Fazlur Rahman. Bahwa penafsiran hanyalah salah satu usaha manusia, sehingga penafsiran seseorang tidak ada yang absolut, meskipun itu dilakukan oleh sahabat, tabi'in, maupun imam-imam pada masa awal karena pemahaman mereka, seperti halnya pemahaman kita, terbatas oleh konteks dan budaya yang mungkin relevan dan mungkin juga tidak dengan budaya dan konteks di luar dirinya.

Adapun gagasan Hassan Hanafi mengungkapkan bahwa segala bentuk penafsiran adalah untuk kemanusiaan, bukan dalam konteks ketuhanan. Namun, gagasan Hanafi ini bukan tanpa persoalan. Rekonstruksinya yang dilakukan dengan cara mengubah term-term teks yang bersifat spiritual-religius menjadi sekedar material-duniawi akan bisa menggiring pada pemahaman agama hanya sebagai agenda sosial, praktis dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden.

Empat artikel tentang studi hadis yaitu berkenaan dengan fenomena inkar al-sunnah dalam konteks orientalis, sanad hadis dan Majaz dalam Hadis serta bentuk korupsi dalam hadis Nabi saw. Maraknya fenomena *Inkār as-Sunnah* salah satu penyebabnya adalah dipengaruhi oleh tulisan-tulisan orientalis yang menggugat hadis. Gerakan anti hadis digulirkan oleh beberapa tokoh pada dasarnya adalah suatu bukti kelemahan dan kedangkalan mereka dalam memahami Islam. Beberapa argument, baik *Naqli* maupun *Non-Naqli*, turut dikemukakan tidak menjadikan posisi mereka

di hati ummat diterima, justru karena pemikirannya sendiri yang mengandung *fallacy* hilang ditelan zaman. Namun, kewaspadaan harus terus diterapkan karena musuh-musuh Islam selalu siap menyimpangkan ajaran Islam. Sebagai tindakan yang bertentangan dengan spirit Islam, seperti prinsip keadilan (*al-adālah*), akuntabilitas (*al-amānah*), dan tanggung jawab, setidaknya terdapat dua model korupsi yang bisa ditemukan pada zaman Nabi saw.; *pertama*, korupsi harta rampasan perang (*ganīmah*); *kedua*, korupsi non-*ganīmah* atau korupsi otogenik. Korupsi *ganīmah* merupakan praktik korupsi yang riil ditemukan, seperti kasus korupsi mantel atau selimut oleh budak Kirkirah dan Mid'am. Dalam menghadapi persoalan ini Nabi saw. lebih banyak mendekatinya dengan langkah teologi-moralitas atau moral psikologis.

Diakhir persembahan jurnal dikupas tentang sebuah buku karya M. Alfatih Suryadilaga yang berjudul Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis. Buku tersebut menjelaskan seputar perkembangan ilmu pengetahuan yang berkembang pesat di dalam Syi'ah yang dikaitkan dengan tradisi hadis. Kitab yang dibahas dan menjadi obyek kajian buku tersebut adalah *al-Kafi al-Kuliani* terutama dalam hal *usul al-Kafi*, pokok-pokok ajaran agama.

**FAHM AL-QUR'ĀN AL-ḤAKĪM:
AL-TAFSĪR AL-WĀḌIḤ ḤASBA TARTĪB AL-NUZŪL
KARYA AL-JĀBIRĪ**

Oleh: Mohamad Yahya¹

Abstract

In this article, the writer describes about al-Jābirī's book by the title *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (*Comprehending the Judicious Qur'an: A Clear Exegesis According to the Sequence of Revelation*). This book is part two of his Qur'anic discourse that consists of three parts. The first of two parts consists of *makiyyah* letters and the third part consists of *madaniyyah* letters. As in tradition (*turās*) discourse, in this case he also purposes to make the Qur'an contemporary in its era and this time. In holding that case, he uses two principles with four approaches, *al-faṣl* principle with structural approach, historical analytic, and ideological critic; and *al-waṣl* principle with intuition-mathematic approach. The first principle is used to solve objectivity problem in exegesis of the Qur'an. While the second principle is used to solve continuity-rationality problem in exegesis of the Qur'an. Both of them are applied by him in exegesis of the Qur'an that uses *tartīb nuzūlī* system on ideography pattern. By this system and pattern, the goal that will be achieved is to appear reading of the Qur'an through *sīrah nabawiyyah* and to read *sīrah nabawiyyah* through the Qur'an.

Keywords: *al-faṣl*, *al-waṣl*, *tartīb nuzūlī*, dan ideografi

I. Pendahuluan

Kemasyhuran nama al-Jābirī sudah tidak diragukan lagi dalam kancah studi Islam kontemporer. Setelah meluncurkan karya kontroversialnya, *Naḥnu wa al-Turās* yang disusul dengan serial *Naqd al-'Aql al-'Arab*, berbagai pemikirannya tidak pernah berhenti diperbincangkan di berbagai forum ilmiah-akademik lokal maupun internasional. Sejak tahun 2006 ia telah beralih dari kajian tradisi dan filsafat ke dalam kajian al-Qur'an. Hal ini ditandai dengan diterbitkannya karya pengantar tafsirnya yang berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Dua tahun kemudian, tepatnya bulan Februari dan Oktober 2008, serta

¹Mahasiswa Jur. Tafsir dan Hadis Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Februari 2009, ia telah menerbitkan tiga volume karya tafsirnya dengan judul *Fahm al-Qurʿān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Peralihan ini sudah barang tentu sangat mempengaruhi nuansa tafsirnya. Di mana dengan sistematika *tartīb nuzūlī*, ia bertujuan untuk membaca al-Qurʿān dengan *sīrah nabawīyyah* dan sekaligus membaca *sīrah nabawīyyah* dengan al-Qurʿān.

Dalam pada itu, secara ringkas artikel ini akan menguraikan beberapa hal seputar karya tafsir tersebut. Di mana pembahasannya akan meliputi; sekilas biografi al-Jābirī, latar belakang penulisan karya tafsir, metode penafsiran, sistematika dan pembahasan kitab, serta beberapa catatan untuk karya tersebut.

II. Sekilas Tentang al-Jābirī

Sebagai seorang intelektual terkemuka, sudah barang tentu al-Jābirī telah melalui berbagai proses yang mengantarkannya hingga pada titik keberhasilan yang mengagumkan. Muḥammad ʿĀbed al-Jābirī adalah nama lengkap dari pemikir kenamaan ini. Ia dilahirkan dari pasangan suami-isteri, Muhammad dan al-Wāzinah, pada tanggal 27 Desember 1935 di kota Fejij (Figuig), Maroko.² Dari keluarga ibunya, ia adalah keturunan Sayyid ʿAbd al-Jabbār al-Fajjī, seorang ulama besar yang memiliki beberapa karya, di mana manuskripnya masih tersimpan di perpustakaan pribadi salah seorang orientalis Prancis.³ Sedangkan dari keluarga bapaknya, mengalir darah nasionalis dan pejuang kemerdekaan Maroko melalui

²Tahun lahir tersebut, terdapat dua versi yang berkembang di kalangan para pengamat pemikiran al-Jābirī. Ada yang berpendapat ia lahir pada tahun 1935 ada juga yang berpendapat bahwa ia dilahirkan pada tahun 1936. Akan tetapi, dalam website yang ia kelola tahun kelahirannya menunjukkan angka 1935. Lihat: <http://www.aljabriabed.net>. Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009. Lihat juga: Novriantoni Kahar, “al-Jabiri dan Nalar Politik Arab dan Islam: Sebuah Pijakan Awal”, makalah yang dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Jaringan Islam Liberal (JIL) tentang “Nalar Politik Arab dan Islam: Review atas Pemikiran Mohammed Abed al-Jabiri” di Teater Utan Kayu Jakarta pada tanggal 30 Juni 2004. Bandingkan dengan: Walid Harmaneh, “Kata Pengantar” dalam M. ʿĀbed al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xvii.

³M. ʿĀbed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Ẓākirah min Baʿid* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah, 1997), hlm. 26.

partai *Istiqlāl*, sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko dari penjajahan Prancis dan Spanyol.⁴

Sebagai sebuah warga dari negara yang belum merdeka kala itu, al-Jābirī remaja memperoleh pendidikan pertama di sebuah Masjid Jāmi' Zinākah dalam asuhan al-Hājj Muḥammad Faraj⁵ sembari menyelesaikan pendidikan dasar formalnya di sebuah sekolah agama. Ia juga sempat merasakan pendidikan di Sekolah Dasar Prancis selama dua tahun. Setelah itu, ia melanjutkan ke cabang Sekolah Swasta Nasionalis (*Madrasah Ḥurrah Waṭaniyyah*) yang didirikan oleh al-Hājj Muḥammad bin Faraj dan tokoh gerakan kemerdekaan lain yang ada di Fejīj hingga tahun 1949.⁶

Semasa remaja, al-Jābirī telah menampakkan kecerdasan, ketekunan dan kreatifitasnya. Indikator kreatifitasnya terlihat dari aktifitas dan upaya-upaya masa remajanya yang menampakkan kecerdasan, semangat inovasi dan kepekaannya terhadap lingkungannya. Ia menceritakan sendiri bahwa ketika berada di jenjang *al-Takmilī* (sekolah lanjutan yang setingkat dengan SLTP), setelah menerima pelajaran ilmu alam, ia dan teman-temannya melakukan percobaan untuk menghidupkan baterai bekas agar dapat dimanfaatkan oleh masyarakatnya yang kurang mampu membelinya. Ia dan teman-teman masa kecilnya juga pernah melakukan upaya untuk

⁴Baca: Walid Harmaneh, "Kata Pengantar" dalam..., hlm. xiv.

⁵Ia adalah salah seorang tokoh gerakan *al-Salafiyyah al-Nahḍawiyah* di Maroko, yang basis pergerakannya berupa semangat nasionalisme yang berupaya melakukan modernisasi dan reformasi agama, pembelaan tanah air, dan modernisasi masyarakat dan budaya. Tokoh ini dilahirkan di Fejīj dari keluarga yang rendah hati dan terhormat. Setelah menghafal al-Qur'an dan belajar beberapa *matn* kitab *fiqh*, *naḥwu* dan lain-lain di daerahnya, ia pergi ke Fezz dan tinggal untuk belajar dan menuntut ilmu sekitar satu tahun setengah di Qarawain kemudian kembali ke Fejīj dan menjadi hakim di sana. Ia meninggalkan posisi tersebut dan pergi ke ke kota Masyriyah, Aljazair. Di tempat inilah ia banyak berhubungan dengan tokoh-tokoh gerakan *al-Salafiyyah al-Nahḍawiyah* Aljazair yang tergabung dalam *Jam'iyah al-Ulamā' al-Jazā'ir al-Muslimīn* (Aliansi Ulama' Muslim Aljazair) yang didirikan oleh al-Syaikh 'Abd al-Ḥāmid bin Bādis. Ketika mendapat tekanan dari Pemerintah Prancis di sana, ia kembali ke Fejīj dan oleh penduduk setempat diangkat sebagai Imām di Masjid Jāmi' Zinākah dan mengajar Hadis, Fiqih, Nahwu, dan Tafsir setiap hari setelah Ashar di masjid tersebut. Inilah tempat pertama al-Jabiri mendapatkan pendidikan informal dengan mengikuti pengajian dari al-Hājj Muḥammad Faraj hingga ia berusia 10 tahun. M. 'Ābed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Žākīrah...*, hlm. 76.

⁶Lihat: M. 'Ābed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Žākīrah...*, hlm. 73-79.

menemukan gas atau minyak tanah,⁷ meskipun usaha-usaha tersebut tidak menuai kesuksesan. Akan tetapi, bagi anak seusianya, yang hal tersebut cukup mengindikasikan benih-benih kecerdasan dan kreatifitas serta kepekaannya terhadap problem yang dihadapi oleh masyarakatnya.

Setelah menyelesaikan jenjang *al-Takmilī*, antara tahun 1950-1951, ia melanjutkan pada tingkat *I'dādiyyah* di salah satu *Madrasah al-Ḥurrah al-Waṭaniyyah al-Ma'rabiyyah* yang berafiliasi kepada Sekolah Swasta Nasional yang didirikan oleh Gerakan Kebangsaan. Sekolah ini didirikan untuk mengimbangi sistem pendidikan Prancis yang menjadi pendidikan resmi pada saat itu. Sekolah ini terdapat di Wijdah dan tidak tunduk kepada intervensi Pemerintah Prancis dan murni berjuang untuk anak-anak pribumi. Hanya saja sistem pendidikan yang dijalankan bersifat militeristik, karena kepala sekolahnya adalah mantan seorang tentara Prancis. Jika pendidikan lanjutan yang pernah diikuti oleh al-Jābirī di Fejīj telah memberikan dasar-dasar kemampuan untuk berinteraksi dengan warisan intelektual (*al-turās*), maka pendidikan di Wijdah telah melatihnya untuk belajar secara teratur dan sistematis dengan materi dari ilmu pengetahuan modern dan juga metode-metodenya.⁸

Pendidikan di Wijdah ditempuh hanya satu tahun dan setelah itu ia masuk ke sekolah setingkat menengah atas di *al-Dār al-Baiḍā'* (Casablanca) dan menyelesaikannya pada tahun 1953. Pendidikan di tempat baru ini menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar pertama dan bahasa Prancis sebagai bahasa kedua. Tenaga pengajarnya mayoritas adalah tokoh gerakan nasional terutama sekali yang memegang mata pelajaran agama dan ilmu sosial seperti bahasa Arab, *fiqh*, *naḥw*, *balāghah*, sastra Arab, sejarah, geografi dan lain-lain. Sedangkan untuk mata pelajaran ilmu alam dan eksakta, guru-gurunya adalah mereka yang juga termasuk

⁷M. 'Ābed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Žākirah...*, hlm. 87.

⁸M. 'Ābed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Žākirah...*, hlm. 128.

anggota gerakan kebangsaan, akan tetapi pernah mengikuti pendidikan Prancis di Maroko dan melanjutkan ke jenjang Universitas di Prancis.⁹

Di Universitas Damaskus, Syria pada tahun 1959, al-Jābirī memulai studi filsafat, akan tetapi di tempat tersebut tidak bertahan lama. Satu tahun kemudian, ia pindah ke Fakultas Adab Universitas al-Khamis (V) Rabat yang baru didirikan. Di sela-sela masa studinya, ia tetap aktif dalam aktivitas politik. Keterlibatannya dalam aktivitas politik dan gerakan ideologis inilah yang menyebabkan pada bulan Juli 1964 ia sempat dijebloskan ke penjara bersama rekan-rekannya di UNFP karena dituduh melakukan konspirasi melawan negara. Setelah keluar dari penjara ia mulai mengajar filsafat di sekolah lanjutan setingkat SMA dan aktif di bidang perencanaan dan evaluasi pendidikan.¹⁰

Dua tahun setelah itu, tepatnya pada tahun 1966, ia menerbitkan dua buah *text book* bersama Muṣṭafā al-ʿUmarī dan Aḥmad al-Saṭṭatī, yang didesain untuk tahun terakhir bagi para sarjana muda. Salah satunya tentang pemikiran Islam dan yang lainnya tentang filsafat. Buku yang terakhir mempunyai dampak yang besar bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an hingga awal 1970-an. Buku ini menekankan hubungan antara kebudayaan dan masyarakat serta peran penting yang dimainkan pendidikan dan ilmu pengetahuan dalam konteks masyarakat yang sedang menuju perubahan.¹¹ Keterlibatannya dalam bidang pendidikan dengan segala problematikanya, telah menghasilkan bagian yang cukup penting, bagi pembentukan intelektualnya selama periode itu. Selama beberapa tahun, al-Jābirī mempublikasikan

⁹M. ʿĀbed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Zākirah...*, hlm. 141.

¹⁰Muhammad Waqīdī dalam pengantar dialog yang diselenggarakan oleh Majalah *al-Wiḥdah* dengan judul *Naqd al-ʿAql al-ʿArabī fī Masyrūʾ al-Jābirī* tahun 3, 26-27 (Nopember 1986). Naskah tersebut kemudian diterbitkan bersama tulisan-tulisan al-Jābirī dalam buku yang berjudul, *al-Turās wa al-Ḥadāsah* pada tahun 1991.

¹¹Dua buah karya tersebut yaitu; *al-Fikr al-Islāmī li Ṭullāb al-Bakalūriyyah* dan *Durūs fī al-Falsafah li Ṭullāb al-Bakalūriyyah*. Kedua buku ini berkali-kali naik cetak. Lihat: Walid Harmaneh, “Kata Pengantar” dalam..., xviii dan xxxiv.

beberapa artikel, yang terkait dengan isu serta problem pendidikan, terutama artikel yang dapat dijumpai di Maroko.¹²

Pada tahun 1967, ia menyelesaikan studinya di Fakultas Adab Universitas al-Khāmis (V) Rabat, Maroko dengan tesisnya yang berjudul *Falsafah al-Tārīkh 'inda Ibn Khaldūn* (Filsafat Sejarah Menurut Ibn Khaldūn) di bawah bimbingan M. 'Azīz Lahbabī. Pada tahun yang sama ia mulai mengajar filsafat di Universitas tersebut. Sembari mengajar filsafat, ia melanjutkan studi S3 di Universitas yang sama. Pada tahun 1970, ia menyelesaikannya dengan disertasi yang berjudul *'Ilm al-'Umrān al-Khaldūnī: Ma'ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārīkh al-Islāmī* di bawah bimbingan Najīb Baladī. Disertasi tersebut kemudian diterbitkan dengan judul *Fikr Ibn Khaldūn: al-'Aṣabiyyah wa al-Dawlah: Ma'ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārīkh al-Islāmī*.¹³ Studi-studi inilah yang kemudian mempengaruhi pemikiran-pemikirannya yang khas dengan nuansa *khaldūniyyah*.

Semenjak bergelut dalam bidang studi ilmiah, yaitu ketika ia kali pertama menjadi dosen pada Universitas Mohammed V Rabat, ia menunjukkan dirinya sebagai seorang ilmuwan yang produktif dengan kapasitas keilmuan yang mumpuni dengan menerbitkan dua jilid buku tentang epistemologi (yang pertama tentang matematika dan rasionalisme modern dan yang kedua tentang perkembangan pemikiran ilmiah) pada tahun 1976. Pada masa-masa itu, ia masih terlibat aktif dalam aktivitas politik dan pada tahun 1975 menjadi salah seorang anggota biro politik USEF dan bahkan menjadi salah satu penggagas dan pendirinya. Baru kemudian pada awal tahun 1981 dia merasa harus mencurahkan energinya pada karya intelektual dan bidang keilmuan, dengan meninggalkan posisinya di biro politik partai tersebut—tanpa ada aktivitas lain—untuk berkonsentrasi menulis.¹⁴

¹²Walid Harmaneh, “Kata Pengantar” dalam..., hlm. xviii-xix.

¹³Lihat: Walid Harmaneh, “Kata Pengantar” dalam..., hlm. xix

¹⁴Walid Harmaneh, “Kata Pengantar” dalam..., hlm. xix.

Dengan pencurahan waktu yang total hanya untuk berkarya, hingga saat ini puluhan karya telah ia telorkan. Baik dalam wilayah kajian filsafat maupun yang lain, termasuk sekarang (2006-2009) tentang diskursus al-Qur'an.¹⁵ Di mana konsentrasi yang terakhir ini sebenarnya merupakan proyek lanjutan dari proyek pembacaan terhadap *turās*. Tempat publikasi goresan penanya pun bermacam-macam, mulai dari bentuk buku, artikel-artikel dalam majalah dan surat kabar, maupun yang di-*publish* melalui situs internet yang ia kelola. Dengan buah karya yang serius lagi ternama, publik akademik pun—baik di level lokal maupun internasional—telah banyak memberikan apresiasi kepadanya.¹⁶

III. Latar Belakang Penulisan Karya Tafsir

Pada dasarnya, penulisan karya tafsir al-Jābirī merupakan bentuk aplikasi dari diskursus al-Qur'an yang telah ia tulis dalam karya pengantarnya. Karena itu, dalam sub bab ini, penulis akan mengulas motivasi dan latar belakangnya dalam menggeluti kajian al-Qur'an, termasuk tafsir.

Dalam sebuah wawancara Majalah *al-Ayyām*, al-Jābirī mengungkapkan bahwa ia sudah merasa butuh untuk menulis karya seputar al-Qur'an sejak era 70-an. Di mana pada saat itu terjadi transformasi ideologis yang *massif*. Sebagai pengganti dari marxisme, muncullah ideologi agamis yang menjadikan Islam sebagai basisnya. Dalam pandangannya, memfungsikan agama Islam sebagai basis ideologis setidaknya akan memunculkan dua eksekusi buruk. *Pertama*, sikap mudah mengkafirkan orang. *Kedua*, munculnya interpretasi teks-teks keagamaan secara sembrono. Orang-orang akan mudah menjustifikasi setiap persoalan dengan memperkosa ayat-ayat Tuhan dan

¹⁵Lihat ragam karya yang ia telorkan dalam bentuk buku pada; <http://www.aljabriabed.net>. Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009. Karya-karya tersebut belum termasuk arikel yang telah di-*publish* di berbagai media, termasuk situs yang ia kelola.

¹⁶Berbagai penghargaan yang ia dapatkan dapat diakses melalui <http://www.aljabriabed.net>. Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009. Termasuk keadaan sekilas tentang dirinya secara detail.

mengaku sebagai pihak yang benar, sementara pihak lain disalahkan.¹⁷ Akan tetapi, karya tentang diskursus al-Qur'an yang disusun secara serius dan terfokus baru dia terbitkan pada tahun 2006.¹⁸

Diskursus al-Qur'an yang dirumuskan oleh al-Jābirī tidak bisa terlepas dari berbagai gagasan yang ia telorkan sebelumnya. Bahkan untuk mengurai konstruksi metodologinya dalam diskursus al-Qur'an secara mendalam harus kembali pada berbagai karyanya tentang pembacaan atas *turās*, termasuk serial kritik nalar Arab, yang *notabene* merupakan ejawantah dari metodologi yang ia bangun sebelumnya. Meski demikian, al-Jābirī sendiri menegaskan bahwa al-Qur'an bukanlah bagian dari *turās*, tetapi bentuk-bentuk pemahaman terhadap al-Qur'an dari zaman ke zaman-lah yang termasuk dalam bagian *turās*.¹⁹ Oleh sebab itu, tujuan yang hendak ia capai dalam hal ini adalah melakukan pembacaan atas al-Qur'an yang terbebas dari bentuk kepentingan yang bersifat ideologis maupun sektarian. Dengan kata lain model pembacaan yang benar-benar objektif atas al-Qur'an adalah misi disusunnya diskursus al-Qur'an tersebut. Sehingga, akan nampak pembacaan terhadap al-Qur'an yang aktual bagi dirinya serta bagi si pembaca (*mu'āṣiran li nafsih wa mu'āṣiran li al-qāri'*).

¹⁷Lihat: Interview Majalah *al-Ayyām* dengan M. 'Ābed al-Jābirī, "Ḥiwār Ḥawl Madkhal ilā al-Qur'ān", dalam [http://www.naqed.info/forums/indeks_yang_dicuplik_dari http://www.aljabriabed.net](http://www.naqed.info/forums/indeks_yang_dicuplik_dari_http://www.aljabriabed.net). Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009.

¹⁸Berbeda dengan apa yang ia ungkapkan dalam pengantar karyanya yang berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Justru ia sendiri mengatakan bahwa setelah peluncuran karya terakhirnya dalam serial kritik nalar Arab pada permulaan 2001, ia dalam kondisi bingung. Dalam kondisi itulah beragam usulan berdatangan dari para koleganya. Hingga pada suatu saat, ketika ia sedang di Riyāḍ, salah satu temannya bertanya; "*limāza lā yakūn al-kitāb al-muqabbil fī al-Qur'ān?*". Pertanyaan inilah yang kemudian menginspirasi dirinya untuk menulis karya tersebut. Dengan demikian peneliti memahami bahwa rumusan pemikiran yang ia bangun dalam diskursus al-Qur'an lebih dilatarbelakangi oleh fenomena keagamaan di atas, sedangkan penulisan karyanya seputar al-Qur'an dilatarbelakangi oleh pertanyaan tersebut. Hal ini juga terjadi pada saat ia menelorkan karya *Naḥnu wa al-Turās*. Baca: M. 'Ābed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arābiyyah, 2006), hal. 14.

¹⁹Lihat: M. 'Ābed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm...*, hal. 26.

IV. Metode Penafsiran

Sebagaimana telah terungkap sebelumnya bahwa berbicara persoalan metode penafsiran dalam pandangan al-Jābirī tidak bisa dilepaskan dari gagasannya mengenai pembacaan atas tradisi (*turās*). Menurutnya ada tiga tipologi yang selama ini dipakai oleh banyak kalangan dalam melakukan pembacaan atas *turās*, yaitu; *pertama*, pembacaan tradisi dari kacamata tradisional (*al-fahm al-turās li turās*). *Kedua*, pembacaan tradisi model orientalis. *Ketiga*, pendekatan marxis yang mengandaikan adanya dialektika-historis-matrealis antara gugusan ide-ide dengan realitas konkrit. Dalam penilaiannya, tipologi pembacaan tradisional telah terjebak dalam romantisme dan regresivitas. Pada tipologi orientalis sarat dengan nuansa kolonialisme, imperialisme, missionarisme, dan subjektivitas. Sedangkan tipe pembacaan Marxis kurang memadai dan minim produktivitas karena hanya berkutat pada analisis pertentangan kelas dan objek yang bersifat materiil.²⁰ Tiga tipologi pembacaan di atas, terlebih model tradisional, sudah barang tentu terjadi pada al-Qur'an. Di mana, menurutnya, selama ini pembacaan terhadap al-Qur'an syarat dengan nuansa ideologis, sektarian, dan eksklusif. Sehingga, unsur objektivitasnya sangat jauh dari harapan.²¹

Dalam pada itu, ia mengungkapkan bahwa pemahaman (baca: tafsir) atas al-Qur'an merupakan perihal penting yang harus ditawarkan di setiap waktu dan dibutuhkan di setiap zaman.²² Karena menurutnya, bahwa al-Qur'an diwahyukan bagi seluruh umat manusia di sepanjang zaman dan kawasan. Karena itu, lanjut al-Jabiri, wajib bagi kita untuk melakukan pembaharuan pemahaman atas al-Qur'an sesuai dengan kebaruan kondisi di setiap zaman.²³

²⁰Lihat: M. 'Ābid al-Jābirī, *al-Turās wa al-Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasyat* (Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, 1991), hlm. 26-29

²¹Baca: M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2008), Vol. I, hlm. 09-11.

²²M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, Vol. I, hlm. 9.

²³M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, Vol. I, hlm. 9.

Salah satu kelebihan al-Jābirī dalam menelorkan ide dan gagasannya dalam berbagai kajian adalah konsistensi atas teori-teorinya. Karena itu, pemikiran-pemikirannya selalu menjadi perhatian publik.²⁴ Dalam diskursus al-Qur'an, al-Jābirī memang tidak secara tegas menjelaskan langkah-langkah metodis sebagaimana dalam pembacaan *turās*, tetapi ia mengarahkan kepada para pembaca untuk merujuk kembali pada konsep *al-faṣl* dan *al-waṣl*, yang telah ia ulas secara gamblang dalam karyanya, *Naḥnu wa al-Turās*. Artinya, sebagaimana tawarannya dalam pembacaan *turās*, ia juga nampak konsisten untuk menggunakan tawaran teoritisnya dalam pembacaan al-Qur'an. Yakni; pendekatan struktural, analisis historis, kritik ideologis,²⁵ dan rasionalisasi (kontinuitas).²⁶ Tiga langkah pertama muncul atas prinsip *al-faṣl*, dan satu langkah terakhir dari prinsip *al-waṣl*.

1. Prinsip *al-Faṣl* dan Problem Objektivitas

Dalam pembacaan atas al-Qur'an, prinsip ini dilakukan dalam rangka menjadikan al-Qur'an aktual bagi dirinya sendiri (*ja'l al-qur'an mu'asir linafsihi*), sehingga kondisi objektif al-Qur'an akan benar-benar terungkap. Dalam dataran

²⁴Selain alasan tersebut, Zuhri juga memberikan dua alasan lain, yaitu: *pertama*, menempatkan warisan-warisan budaya masyarakatnya, yang merupakan persoalan terbesar baginya, sebagai suatu aset yang memiliki nilai tinggi baik sebagai nilai pengetahuan, sebagai nilai social, maupun sebagai nilai keagamaan. *Kedua*, obsesinya yang kuat tertanam demi rakyatnya. Obsesi itu terpatrit oleh karena afiliasi politiknya yang sosialis baik pada pra kemerdekaan Maroko maupun setelah kemerdekaan. Lihat: Zuri, *Dari al-Jabiri Tentang Konstruksi Nalar Etika Islam*, makalah yang dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Laboratorium Aqidah dan Filsafat "HIKMAH" pada tahun 2008 di Ruang Sidang Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

²⁵Dalam diskursus tradisi, pendekatan struktural digunakan untuk mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi penulis sebagai sebuah totalitas, yang diarahkan oleh berbagai kesatuan konstan, dan diperkaya dengan berbagai bentuk transformasi, yang didukung oleh pemikiran penulis yang berkuat pada poros yang sama. Adapun analisis historis diupayakan untuk mengaitkan pemikiran penulis, di mana organisasi internalnya telah dipulihkan dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Sedangkan kritik ideologis merupakan pembaruan fungsi ideologis yang berisi suatu pemikiran tertentu, dengan jalan mengisi maupun diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Baca: M. 'Ābed al-Jābirī, *Naḥm wa al-Turās: Qirā'āt Mu'āṣirat fī Turāsīnā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 1993), hlm. 24.

²⁶Dalam menjawab problem kontinuitas yang di dalamnya terdapat problem rasionalitas ini, al-Jābirī menggunakan pendekatan "intuisi matematis". Dengan perangkat inilah akan tercipta diri-terbaca, menjadi aktual bagi diri-pembaca. Serta mampu menciptakan diri-terbaca mengambil bagian dalam problematik dan perhatian diri-pembaca, sekaligus menjadikan diri-terbaca tertarik pada berbagai aspirasinya. Baca: M. 'Ābed al-Jābirī, *Naḥm wa al-Turās*..., hlm. 25.

teoritis, prinsip ini dimanifestasikan dengan bentuk penanggalan al-Qur'an dari segala atribut yang menyertainya. Di mana hal tersebut termaktub sebagai hasil penafsiran dari segala bentuk pemahaman atasnya. Hal ini dilakukan bukan untuk menghempaskan al-Qur'an ke dalam ruang hampa, melainkan untuk mengaitkannya dengan kondisi dan situasi di mana ia diwahyukan.²⁷ Sehingga, dengan langkah ini, akan didapatkan makna otentik dari al-Qur'an (*aṣālat al-naṣṣ*). Maksud dari autentisitas teks al-Qur'an ini bukanlah keberadaan teks sebagaimana ketika diturunkan, melainkan kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman atasnya, yang terkodifikasikan dalam beragam kitab tafsir dan segala orientasinya. Hal ini sangat mendasar demi melepaskannya dari muatan-muatan ideologis yang tersebar dalam beragam pemahaman tersebut.²⁸

Dari proses tersebut, secara tidak langsung diri-pembaca sudah menggunakan dua pendekatan, yakni struktural dan analisis historis. Pendekatan pertama digunakan untuk mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi "Pembuat" teks (baca: al-Qur'an) sebagai sebuah totalitas, yang diarahkan oleh berbagai kesatuan konstan dan diperkaya dengan berbagai bentuk transformasi, yang didukung oleh pemikiran "Pembuat" teks yang berkuat pada poros yang sama. Dengan pendekatan ini, diharapkan bagi diri-pembaca untuk tidak melakukan intervensi terhadap objek. Objek akan sendirinya berbicara sesuai dengan keadaannya. Sehingga, apa yang objek bicarakan akan terbebas dari intervensi subjek.

Sedangkan pendekatan kedua, digunakan untuk mengaitkannya dengan kondisi dan situasi di mana ia diwahyukan. Dari sini akan dapat ditemukan keterkaitan antara realitas dan teks dengan maksud menemukan unsur pembentuk teks. Hal ini dianggap penting untuk dilakukan karena dua hal. *Pertama*, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran (baca: kandungan al-Qur'an) yang sedang dikaji. *Kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan

²⁷M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, Vol. I, hlm. 10.

²⁸M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, Vol. I, hm. 10.

struktural. Yang dimaksud dengan validitas ini bukanlah kebenaran logis, karena hal tersebut merupakan tujuan dari pendekatan struktural, akan tetapi lebih merupakan kemungkinan historis (*al-imbkân al-tārikhī*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong diri-pembaca untuk mengetahui secara jeli apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*) dan apa saja yang tidak dikatakan (*unsaid*), serta apa saja yang dikatakan namun didiamkan (*never said*).²⁹

Berbeda dengan pendekatan ketiga (kritik ideologi), melihat bahwa al-Qur'an bukanlah karya Muhammad, maka al-Jābirī menerapkannya untuk—sebagaimana terungkap sebelumnya—menanggalkannya dari penafsiran-penafsiran yang dilakukan para *mufasssir*. Hal ini dilakukan karena penafsiran-penafsiran tersebut sangat bias oleh muatan-muatan ideologi yang dibebankan oleh *mufasssir* atas karyanya. Artinya, kritik ideologi dalam diskursus al-Qur'an bukanlah dilakukan kepada al-Qur'an itu sendiri, melainkan muatan-muatan ideologi yang dibebankan para *mufasssir* atas pemahamannya terhadap al-Qur'an.

b. Prinsip *al-Waṣl* dan Problem Kontinuitas dan Rasionalitas

Dalam pembacaan atas al-Qur'an, prinsip ini dilakukan dalam rangka menjadikan al-Qur'an aktual bagi kita (baca: diri-pembaca) di era saat ini (*ja'l al-Qur'ān mu'āṣir lanā*). Artinya, makna otentik yang telah terungkap melalui prinsip pertama dirasionalisasi menuju era sekarang. Secara tidak langsung prinsip ini juga menjawab problem kontinuitas. Di mana antar setiap zaman terdapat proses berkesinambungan yang mensyaratkan rasional atas eranya masing-masing. Sehingga, jargon al-Qur'an yang selalu relevan di setiap ruang dan waktu benar-benar terbukti. Problem rasionalitas dalam khazanah penafsiran memang benar-benar nampak di berbagai literatur tafsir sebelumnya, al-Jābirī mengungkapkan bahwa:

“...cara penyampaian, problematika yang saya paparkan dan aspek lain yang ada dalam pikiran saya, telah menjadikan relevan untuk konteks kontemporer kita. Ketika melihat kitab-kitab tafsir; tafsir al-Rāzī, al-

²⁹M. 'Ābed al-Jābirī, *al-Turās wa al-Ḥadāṣah...*, hlm. 32.

Qurtūbī, al-Zamakhsharī atau al-Ṭabarī, misalnya, anda akan menemukan rentang kesenjangan yang menjaga antara anda dan tafsir-tefsir tersebut. Meskipun saya memanfaatkan data-data dari tafsir tersebut tetapi konteks dan konstruksi pemikiran saya berbeda. Dengan ungkapan yang lebih sederhana, kita dan para ulama pendahulu memang berhadapan dengan materi dan data yang sama, tetapi masing-masing membangun rumahnya dengan cara yang relevan untuk konteksnya...³⁰

Sedangkan dalam dataran teoritisnya, sebagaimana telah terungkap sebelumnya bahwa al-Jābirī tidak dengan rinci menjelaskannya, namun ia hanya menegaskan untuk kembali pada karyanya *Naḥnu wa al-Turās*. Dalam pada itu, al-Jābirī menjawabnya dengan pendekatan “intuisi matematis”. Dengan perangkat inilah akan tercipta al-Qur’an, sebagai diri-terbaca, menjadi aktual bagi diri-pembaca. Selain akan tercipta juga pengambilan bagian oleh pemahaman al-Qur’an dari problematik dan perhatian diri-pembaca, sekaligus menjadikan al-Qur’an tertarik pada berbagai aspirasinya. Dengan demikian, diri-pembaca akan mendapatkan diri dalam al-Qur’an, bahkan menjaga identitas al-Qur’an secara penuh. Di mana diri-pembaca *an sich* dapat mempertahankan kesadaran dan personalitasnya secara total.

Selain itu, dengan intuisi tersebut menurut al-Jābirī juga memungkinkan diri-pembaca menggali makna yang disembunyikan oleh al-Qur’an. Dalam kerangka tersebutlah, intuisi dituntut mampu menguraikan berbagai tanda dalam teks (al-Qur’an) yang tersembunyi. Di sisi lain juga tidak boleh mengabaikan bahkan menyingkirkan logika. Sebaliknya, harus mendorong logika teks (tradisi) pada tujuan pembahasan, guna mendapatkan berbagai kesimpulan penting, yang dihasilkan dari berbagai premis dan kombinasi yang didukung oleh logika.

Sedangkan jika dilihat dalam *al-Turās wa al-Hadāsah*, al-Jābirī menawarkan beberapa konsep rasionalisme para pendahulunya. Yaitu, *pertama*, rasionalisme Ibn Rusyd dalam pembacaan filsafat. Yaitu sikap kritis dan ilmiah, serta berafiliasi

³⁰M. ‘Ābed al-Jābirī, “Ḥiwār Ḥawl Madkal...”,

kepada pemikiran rasionalisme yang menekankan pengetahuan aksiomatik. *Kedua*, rasionalisme Ibn Rusyd dalam syari'ah. Dalam hal ini Ibn Rusyd membuktikan hubungan yang tidak bertentangan antar filsafat dan agama. Menurutnya sisi rasionalitas dari perintah-perintah agama beserta larangan-larangannya dibangun atas landasan moral keutamaan (*faḍīlah*). *Ketiga*, rasionalisme al-Syāṭibī yang bertumpu pada prinsip *kulliyah al-syarī'ah* (universalitas agama) dan *maqāṣid syarī'ah* (tujuan-tujuan utama syariat). Prinsip pertama berposisi sebagaimana dalam *al-kulliyat al-'aqliyyah* dalam filsafat. Sedangkan prinsip kedua serupa dengan posisi *al-sabab al-ga'iy* (sebab akhir) yang berfungsi sebagai pembentuk unsur-unsur penalaran rasional. *Keempat*, rasionalisme Ibn Khaldūn tentang pembacaan sejarah.³¹

V. Sistematika dan Pembahasan Kitab

Tidak sebagaimana umumnya kitab tafsir, sebagai bentuk aplikasi dari tiga pendekatan yang dipakai untuk memenuhi nilai objektivitasnya, al-Jābirī menggunakan sistematika *tartīb nuzūlī* dengan pola ideografi. Hal ini dilakukan karena ia beranggapan bahwa al-Qur'an bersifat *open book*. Di mana ia tersusun dari surat-surat independen yang terbentuk berdasarkan tahapan wahyu, dan surat-surat itu sendiri terbentuk dari ayat-ayat yang terpaut—pada banyak kasus—dengan kondisi-kondisi terpisah, yaitu *asbāb al-nuzūl*. Sehingga, tidak mungkin menanalisa al-Qur'an seperti bangunan kokoh yang terpakem pada susunan tertentu (baca: *tartīb muṣḥafī*).³²

Selain dari pandangan tersebut, kemunculan ide untuk menghadirkan bentuk penafsiran dengan sistematika *tartīb nuzūlī* juga terinspirasi oleh gagasan al-Syāṭibī mengenai pemahaman al-Qur'an dalam karyanya yang berjudul *al-Muwāfaqāt*. Menurut al-Syāṭibī, sebagaimana yang dicuplik oleh al-Jābirī, bahwa;

³¹Lihat ulasan mengenai empat rasionalisme tersebut dalam: M. 'Ābed al-Jābirī, *al-Turās wa al-Ḥadāsah...*, hlm. 201-215.

³²M. 'Ābed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān...*, hlm. 243.

“Surat-surat *madinyyah* seyogianya diturunkan dalam rangka untuk memahami surat-surat *makiyyah*. Dalam kelompok surat-surat *makiyyah*, antar bagiannya diturunkan dalam rangka untuk memahami bagian yang lain, begitupun surat-surat *madinayyah*. Pemahaman tersebut mengikuti pola kronologi penurunannya. Jika tidak demikian, maka pemahaman atas al-Qur’an pun tidak sah.³³

Artinya, kunci dari penafsiran dengan sistematika *tartīb nuzūlī* terletak pada adagium bagian-bagian al-Qur’an saling menafsirkan satu sama lain (*al-Qur’ān yufassir ba`duh ba`dā*). Kendati demikian, al-Jābirī tidak bermaksud untuk menyingkirkan riwayat-riwayat yang menjadi rujukan para penafsir sebelumnya. Justru ia melakukan interaksi dengannya secara positif yang disertai *ijtihād* atau (penggunaan) riwayat lain yang di dalam al-Qur’an ditemukan dukungan atas keduanya. Di samping merupakan senjata baginya untuk menghadapi pemalsuan. Begitu juga terhadap motif *targīb wa tarhīb*, atau motif-motif *maḥabbiyyah* sekaligus juga menghadapi *isrāiliyyāt* serta ragam warisan “tradisi” Islam masa lalu.

Sedangkan pola ideografi digunakan untuk mengentahui tahapan *da’wah muhammadiyyah* dalam *sirah nabawiyyah*. Artinya, dari tahapan-tahapan tema dalam klasifikasinya secara tidak langsung akan turut mengetahui kondisi sosio-kultur masyarakat yang dihadapi kala itu, di samping kondisi diri Nabi Muhahham Saw. inilah yang dimaksud oleh al-Jābirī sebagai pembacaan al-Qur’an dengan *sīrah nabawiyyah* dan sebaliknya.

Berikut yang dimaksud gambaran menyeluruh tentang sistematika *tartīb nuzūlī* dengan pola ideografi dalam tafsir al-Jābirī:

³³M. `Ābed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur’ān...*, hlm. 12.

NO		V O L	PERIODE	TAHAPAN DA'WAH	NAMA SURAT	JUMLAH AYAT
TN	TM					
01	96	I	<i>Makkiyyah</i>	<i>al-Nubuwwat, al-Rubūbiyyah, al-Ulūhiyyah</i>	al-'Alaq I	5 (1-5)
02	74				al-Mudaššir I	10 (1-10)
03	111				al-Masad	4
04	81				al-Takwīr	29
05	87				al-A' lā	19
06	92				al-Lail	21
07	89				al-Fajr	30
08	93				al-Ḍuhā	11
09	94				al-Syarḥ	8
10	103				al-'Aṣr	3
11	100				al-'Ādiyāt	11
12	108				al-Kawśar	3
13	102				al-Takāsur	8
14	107				al-Mā'ūn	7
15	109				al-Kāfirūn	6
16	105				al-Fīl	5
17	113				al-Falaq	5
18	114				al-Nās	6
19	112				al-Ikhlāṣ	4
20	1				al-Fātiḥah	7
21	55				al-Raḥman	78
22	53				al-Najm	62
23	80				'Abasa	42
24	91				al-Syams	15
25	85				al-Burūj	22
26	95				al-Tīn	8
27	106				Quraisy	4
28	101			al-Qāri'ah	11	
29	99			al-Zalzalah	8	
30	75			al-Qiyāmat	40	
31	104			al-Humazah	9	
32	77			al-Mursalāt	50	
33	50			Qaf	45	
34	90			al-Balad	20	
35	96			al-'Alaq II	14 (6-19)	
36	74			al-Mudaššir II	46 (11-56)	
37	68			al-Qalam	52	
38	86			al-Tāriq	17	
39	54			al-Qamar	55	
				<i>al-Ba's, al-Jazā', Masyāhid al-Qiyāmat</i>		

40	38	II	<i>Ibtāl al-Syirk wa Taşfih 'Ibādat al-Aşnām</i>	Şad	88
41	7			al-A'rāf	206
42	72			al-Jinn	28
43	36			Yāsin	83
44	25			al-Furqān	77
45	35			Fāṭir	45
46	19			Maryam	98
47	20			Ṭāha	135
48	56			al-Wāqī'ah	96
49	26			al-Syu'arā'	227
50	27			al-Naml	93
51	28			al-Qaşaş	88
52	10			Yūnus	109
53	11			Hūd	123
54	12			Yūsuf	111
55	15		<i>al-Şad' bi al-Amr wa al-İttisal bi al-Qabā'il</i>	al-Hijr	99
56	6			al-An'am	165
57	37			al-Şaffāt	182
58	31			Luqmān	34
59	34			Saba'	54
60	39		<i>Hişār al-Nabī wa Ahlīh fī Syu'b Abī Ṭālib wa Hijrah al- Muslimīn ilā al- Ḥabasyah</i>	al-Zumar	75
61	40			Gāfir	85
62	41			Fuşşilat	54
63	42			al-Syūrā	53
64	43			al-Zukhruf	89
65	44			al-Dukhān	59
66	45			al-Jāsiyah	37
67	46			al-Aḥqāf	35
68	71		<i>Mā Ba'd al-Ḥişār Muwasalat al-İttisal bi al-Qabā'il... wa al-İsti'dād li al-Hijrah ilā al- Madīnah</i>	Nūḥ	28
69	51			al-Žariyāt	60
70	88			al-Gāsiyyat	26
71	76			al-İnsān	31
72	18			al-Kahfi	110
73	16			al-Naḥl	128
74	14			Ibrāhīm	52
75	21			al-Anbiyā'	112
76	23			al-Mu'minūn	118
77	32			al-Sajdah	30
78	52			al-Tūr	49
79	67			al-Mulk	30
80	69			al-Hāqat	52
81	70			al-Ma'ārij	44

82	78				al-Naba'	40
83	79				al-Nāzi'at	46
84	82				al-Infiṭār	19
85	84				al-Insyiqāq	25
86	73				al-Muzammil	20
87	13				al-Ra'd	43
88	17				al-Isrā'	111
89	30				al-Rūm	60
90	29				al-'Ankabūt	69
91	83				al-Muṭaffifīn	36
92	22				al-Hajj	78
93	2				al-Baqarah	286
94	97	III	<i>Madaniyyah</i>	<i>al-Rasūl fi al-Madīnah</i>	al-Qadr	5
95	8				al-Anfāl	75
96	3				Ali 'Imrān	200
97	33				al-Aḥzāb	73
98	60				al-Mumtaḥanah	13
99	4				al-Nisā'	176
100	57				al-Ḥadīd	29
101	47				Muḥammad	38
102	65				al-Talāq	12
103	98				al-Bayyinah	8
104	59				al-Ḥasyr	21
105	24				al-Nūr	64
106	63				al-Munāfiqūn	11
107	58				al-Mujādilah	22
108	49				al-Ḥujurāt	18
109	66				al-Taḥrīm	12
110	64				al-Tagābun	18
111	61				al-Ṣaf	14
112	62				al-Jumu'ah	11
113	48				al-Faṭḥ	29
114	5				al-Mā'idah	120
115	9				al-Tawbat	129
116	110				al-Naṣr	3

Dari gambaran tersebut dapat dipahami bahwa *tartīb nuzūlī* versi al-Jābirī nampak berbeda dengan versi al-Azhar, sebagaimana yang ia aplikasikan dalam

membahas persoalan kisah-kisah al-Qur'an.³⁴ Hal ini disebabkan karena pengaruh keinginannya untuk menampilkan tahapan *sīrah nabawiyyah* melalui kronologi pewahyuan al-Qur'an. Secara tidak langsung, menurut penulis, hal ini sudah keluar dari batasan objektivitas yang telah ia definisikan terkait dengan pembacaan al-Qur'an.³⁵

Selain dari perbedaan tersebut, perihal yang patut dipertanyakan dalam hal ini adalah jumlah ayat dari QS. al-Ḥasyr (104, versi al-Jābirī; 59, versi *tartīb muṣḥafī*). Dalam al-Qur'an pada umumnya, surat tersebut terdiri dari 24 ayat.³⁶ Berbeda dalam tafsirnya, al-Jābirī hanya menyebutkan 21 ayat.³⁷ Dilihat dari jumlah ayat dalam setiap surat (kecuali surat al-Ḥasyr), menunjukkan adanya kesamaan. Sedangkan jika dilihat dari bentuk penafsirannya atas surat tersebut, ia memetakannya menjadi lima kelompok ayat dengan masing-masing *magza*. Dalam kelompok penutupnya (18-21), ia menampilkan peringatan Allah atas manusia (*fāsiq*) yang telah melalaikan-Nya (19). Dari klasifikasi yang telah ia buat, memang tiga ayat terakhir (baca: 22-24) sama sekali tidak ada hubungannya dengan kandungan surat secara global. Tiga ayat tersebut hanya melansirkan *al-asmā' al-ḥusnā*. Namun jika memang tiga ayat tersebut bagian dari pada surat ini, sudah barang tentu ia akan menyebutkan atau

³⁴Beberapa perbedaan tersebut di antaranya; 1) Tata urutan surat. Seperti yang nampak pada urutan surat kedua, versi Mesir menyebutkan bahwa urutan surat kedua adalah al-Qalam (kecuali ayat 17-33 dan 48-50), sedangkan di atas (versi al-Jābirī) menunjukkan surat al-Mudāssir (ayat 1-10); 2) Jumlah klasifikasi surat. Dalam versi Mesir, surat-surat yang termasuk dalam kategori *makiyyah*—termasuk yang di dalamnya terdapat pengecualian ayat—berjumlah 86, sedangkan versi al-Jābirī berjumlah 90; 3) Pengecualian ayat. Dalam versi Mesir, terdapat 34 surat yang di dalamnya terdapat pengecualian (30 surat *makiyyah* dan 4 surat *madaniyyah*), sedangkan versi al-Jābirī justru memasukkannya secara sekaligus; dan beberapa perbedaan lain. Lihat dan bandingkan dengan; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 95.

³⁵Memang, dalam keputusan kategorisasi surat-surat *makiyyah* dan *madaniyyah* tidak terlepas dari alasan dan data-data ilmiah yang ia gunakan, tetapi dalam hal ini satu sisi terdapat inkonsistensi dan adanya pemaksaan demi tujuan pembacaan *sīrah nabawiyyah* melalui al-Qur'an, di sisi yang lain. Lihat: M. 'Ābed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān...*, hlm. 233-254.

³⁶Lihat misalnya: Kerajaan Arab Saudi, *al-Qur'an al-Karim dan Terjemahnya* (Madinah: Mujaḥma' al-Malik Fahd, 1418 H.), hlm. 914-919.

³⁷Lihat: M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2009), Vol. III, hlm. 280-283.

paling tidak menyinggungnya. Kenyataannya, dalam karya tafsirnya sama sekali tidak disebutkan, terlebih lagi dijelaskan (baca: ditafsirkan).

Terlepas dari beberapa kejanggalan tersebut, jika dilihat dari model penyajiannya, dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Pengantar (*istihlāl*). Bagian ini merupakan pengantar umum pada masing-masing tahapan. Rasionalisasi dan gambaran umum mengenai tahapan dalam *sīrah nabawiyah* merupakan isi terpenting dalam bagian ini.
2. Pendahuluan (*al-taqdīm*). Berbeda dengan yang pertama, dalam bagian ini al-Jābirī mengungkap beberapa periyawatan yang terkait dengan surat yang akan dibahas, baik berupa informasi *asbāb al-nuzūl* mikro maupun makro. Riwayat-riwayat tersebut dilansirkan tidak sebagaimana karya tafsir umumnya, yang menyebutkan rangkaian *sanad* secara lengkap, sebaliknya ia berusaha untuk memangkasnya sesingkat mungkin. Begitupun ketika ia mencuplik pendapat tokoh terkemuka, seperti al-Ṭabarī dan al-Zamakhsharī, ia sama sekali tidak menyebutkan alamatnya secara detail. Karena baginya, nama-nama tersebut sudah sangat *familiar* di kalangan umat Islam.
3. Teks surat (*naṣṣ al-surat*). Dalam bagian ini, al-Jābirī menyebutkan teks surat yang akan dijelaskan secara gamblang dalam bagian selanjutnya. Dalam penulisannya, keterangan setiap kata yang perlu untuk ditafsirkan, ia masukkan dalam tanda kurung. Di samping itu, juga terdapat penomoran ayat. Sehingga, pembaca tidak kesulitan untuk mengidentifikasi bagian-bagian ayatnya.
4. Komentar (*ta'liq*). Sebagaimana disinggung sebelumnya, bahwa bagian ini dikhususkan untuk mengkaji suatu hal yang dianggap penting untuk dikupas secara tuntas, yang masih berhubungan dengan surat tersebut.
5. Catatan kaki (*hawāmis*). Sebagaimana lazimnya model karya ilmiah sekarang, catatan kaki ini dimaksudkan untuk memberitahukan alamat rujukan kepada pembaca atau memberikan penjelasan yang dirasa tidak mungkin untuk dimasukkan dalam deretan penjelasan inti.

6. “Lampiran” (*istiṭrād*). Jika masing-masing bagaian di atas berisikan persoalan-persoalan yang masih terkait dengan apa yang telah menjadi titik fokus pembahasan, sub bab ini merupakan bagian pembahasan yang sudah kelur dari fokus pembahasan, tetapi penting untuk diperbincangkan.

Dilihat dari sistematika dan model sajiannya, tafsir al-Jābirī tidak akan mudah dipahami dan “diterima” oleh masyarakat luas sebagai sebuah “kitab tafsir”. Hal ini disebabkan karena beberapa hal sebagai berikut: *pertama*, sistematika yang tidak seperti pada umumnya kitab tafsir. Masyarakat muslim pada umumnya masih banyak yang beranggapan bahwa sistematika “kitab tafsir” adalah sistematika yang mengikuti tata urutan *muṣḥaf ‘uṣmānī*, bukan *tartīb nuzūlī*. *Kedua*, penggunaan bahasa yang hanya dapat dipahami oleh masyarakat akademisi. Hal ini dapat dilihat dari diksi dan penjelasan sejarah yang lebih mendominasi dalam setiap pembahasan. Memang, salah satu pendekatan yang digunakan dalam karya ini adalah analisis historis demi mengungkap wilayah historisitasnya, tetapi ia sendiri mengatakan bahwa al-Qur’an adalah kitab *da’wah dīniyyah*, bukan kitab sejarah.³⁸ Artinya, meskipun unsur historisitas merupakan bagian penting yang harus diungkapkan, pada kenyataannya ia berlebihan dalam mengungkapkan persoalan tersebut, sehingga lupa dengan fungsi dasar dari sebuah kitab keagamaan.

Kendati demikian, sebagai sebuah kitab tafsir yang memberikan warna lain dari kitab tafsir sebelumnya, yakni kitab tafsir yang disusun guna meneghadirkan pembacaan atas *sīrah nabawiyyah* melalui al-Qur’an, dan pembacaan al-Qur’an melalui *sīrah nabawiyyah*, tentu hal ini merupakan terobosan baru dalam khazanah tafsir. Sehingga, karya ini sangat patut untuk diapresiasi dengan mengkajinya lebih lanjut secara cermat dan kritis.

VI. Simpulan

Sebagaimana dalam pembacaan tradisi, dalam pembacaan al-Qur’an yang ia tuangkan dalam karya tafsirnya, konsistensi untuk menggunakan prinsip *al-faṣl*

³⁸M. `Ābed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur’ān...*, hlm. 259.

dengan pendekatan struktural, analisis historis, dan kritik ideologis serta prinsip *al-waṣl* dengan pendekatan intuisi-matematis, tetap ia lakukan. Hal ini membuktikan dirinya sebagai salah satu pemikir yang cukup *istiqāmah* dalam penggunaan kerangka metodologis, meskipun objek kajiannya berbeda.

Dalam dataran aplikatif, tafsir al-Jābirī menggunakan sistematika *tartīb nuzūlī* dengan pola ideografi. Hal ini dilakukan untuk mengungkap sisi perjalanan *da'wah dīniyyah* Nabi Muhammad Saw. (*da'wah muḥammadiyah*) dalam rangkaian *sīrah nabawīyyah*. Di samping bertujuan untuk menyajikan model pembacaan al-Qur'an secara objektif yang mengungkap sisi historisitas sekaligus menemukan *magza* yang terkandung di balik teks al-Qur'an. Inilah sisi keunikan karya tafsirnya jika dibandingkan dengan karya tafsir yang lain. Di mana karya tafsir sebelumnya, secara umum menggunakan sistematika *tartīb nuzūlī muṣḥafī* atau pun tematis.

Sebagai sebuah karya yang tidak akan pernah lepas dari konteks historisnya, sudah barang tentu merupakan hal yang wajar jika ragam kekurangan masih tetap mewarnainya, baik dari sisi dataran teoritis maupun aplikatifnya. Kendati demikian, sebagai sebuah model penafsiran yang terhitung baru, tentu karya ini patut diapresiasi dengan mengkajinya secara mendalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, 2001.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar al-Qur'an*. Terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2003.
<http://www.aljabriabed.net>. Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj. Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *al-Turās wa al-Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasyat*. Beirut: al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, 1991.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Naḥn wa al-Turās: Qirā'āt Mu'āširat fī Turāsinā al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz al-Šaqāfī al-'Arabī, 1993.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Post Tradisionalisme Islam*. Terjemah dan Pengumpul: Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Hafriyāt fī al-Žākirah min Ba'īd*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1997.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. “Ḥiwār Ḥawl Madkhal ilā al-Qur'ān”. *Interview Majalah al-Ayyām* dalam <http://www.naqed.info/forums/indeks>, yang dicuplik dari <http://www.aljabriabed.net>. Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2006.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Awwal*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 2008.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Šānī*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 2008.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Šālīs*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 2009.
- Kahar, Novriantoni. “al-Jabiri dan Nalar Politik Arab dan Islam: Sebuah Pijakan Awal”. *Makalah*. Dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Jaringan Islam Liberal (JIL) tentang *Nalar Politik Arab dan Islam: Review atas Pemikiran Mohammed Abed al-Jabiri*. Pada tanggal 30 Juni 2004.
- Kerajaan Arab Saudi. *Al-Qur'an al-Karim dan Terjemahnya*. Madinah: Mujamma' al-Mālik Fahd, 1418 H.

- Khumaedi, Irkham. “Metode dan Penafsiran Syūra dalam Perspektif Muhammad Abied al-Jābirī”. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*. Vol. 8. No. 2. Juli 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Qattan, Manna’ al-. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Ttt: al-‘Aṣr al-Ḥadīṣ, 1973.
- Syamsuddin. Sahiron (dkk). *Hermeneutika al-Qur’an Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Zuri, “Dari al-Jabiri Tentang Konstruksi Nalar Etika Islam”. *Makalah*. Dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Laboratorium Aqidah dan Filsafat “HIKMAH” Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pada tahun 2008.

Hirarki Aplikasi *Double Movement Theory*
“Meneropong Cakrawala Metodologi Penafsiran Abdullah Saeed”

Abdul Kholiq *

Abstract

In this article, the author tries to see the methodology framework offered by Abdullah Saeed, a newcomer in the world of interpretation discourse, which is considered to have significant contributions to the Rahman's hermeneutics of the Koran was through the formulation of the hierarchy of values embodied in the verses ethico-legal in the form of an operational step of the Fazlur Rahman's Double Movement Theory. Three questions I want answered by this paper, first, how to structure the interpretation methodology that is offered by Abdullah Saeed, secondly, where's Saeed position in the contemporary interpretation discourse; third, how the hierarchy formulation offered by Saeed and theories related to Fazlur Rahma's double movement. At the end of this paper, the authors came to the conclusion that, as claimed by Saeed, in contrast to the theory was given by Rahman, the formulation of the hierarchy of values Saeed operational steps are only focused on the verses of ethico-legal only. In addition, Saeed also have not provided examples for their bid value hierarchy formulation.

Kata Kunci: tafsir, metodologi, al-Qur'an, Abdullah Saeed, kontekstualis, hirarki aplikasi *double movement*.

A. Pendahuluan

al-Qur'an yang dikategorikan sebagai wahyu yang *in verbatim* (sama persis dengan kata yang diucapkan pertama kali) laksana samudera yang keajaiban dan keunikannya tidak akan pernah sirna ditelan masa. Sedikit meminjam bahasa Taufiq Adnan Amal, al-Qur'an merupakan kitab suci yang selalu relevan sepanjang masa. Relevannya kitab suci ini terlihat pada petunjuk

yang diberikan dalam seluruh aspek kehidupan. Inilah yang menjadikan usaha untuk menggali al-Qur'an selalu muncul kepermukaan selaras dengan kebutuhan dan tantangan yang mereka hadapi.¹ Hal ini pula yang menjadikan kajian terhadapnya dari berbagai segi, terutama segi penafsirannya selalu menunjukkan perkembangan yang cukup signifikan. Kemunculan beragam penafsiran atasnya, merupakan bukti nyata bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang *yah}tamil wuju@h al-ma'na* (mengandung kemungkinan banyak arti). Hal ini tidak mungkin dapat kita hindari, sebab pada umumnya umat Islam ingin selalu menjadikan al-Qur'an sebagai 'teman curhat' sekaligus sebagai *problem solving* atas berbagai persoalan kehidupannya. Kenyataan ini sekaligus menguatkan salah satu jargon para mufassir (khususnya mufassir kontemporer) bahwa al-Qur'an adalah kitab yang *s}ālih} likulli zamān wa makān* (kitab suci yang sesuai untuk segala zaman dan tempat; sebuah kitab yang berlaku universal, melampaui waktu dan tempat yang dialami manusia). Dalam bahasa Fazlur Rahman, al-Qur'an bukan semata-mata teks puji-pujian ataupun tuntunan kesalehan pribadi, sehingga hal ini dengan sendirinya mendorong para ahli hukum dan intelektual Muslim untuk memandang al-Qur'an dan Sunnah rasul sebagai sumber yang mampu menjawab semua persoalan.²

Pada dasarnya, penafsiran terhadap al-Qur'an telah dilakukan sejak pertama kali ia diturunkan, namun sampai sekarang, dalam bahasa Shahrur, ide-ide segar tidak pernah kering mengalir dari celah-celah wahyu Tuhan ini.³ Abdullah Darraz, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, menulis dalam kitabnya *al-Naba@ ' al-'Az}im:*

“Apabila anda membaca al-Qur'a@n, maknanya akan jelas dihadapan anda. Tetapi bila anda membacanya sekali lagi, maka anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan

* Mahasiswa Tafsir dan Hadis semester VII Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan juga anggota Jaringan Islam Kampus (JARIK) cabang Yogyakarta.

¹ Taufiq Adnan Amal dan Syamsul Rizal Panggabean, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 15.

² Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1982), hlm. 2.

³ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika AlQur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: elSAQ Press, 2004), hlm. xvi.

makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (ayat-ayat al-Qur'a@n) bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil jika anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang anda lihat.”⁴

Pandangan ini diperkuat oleh adanya gambaran yang diberikan oleh nabi Muhammad saw. Bahwa al-Qur'an adalah *“kitab yang mengandung berita masa lampau dan keadaan masa datang; tidak lekang oleh panas, tidak pula lapuk oleh hujan.”⁵*

Berangkat dari keyakinan bahwa ilmu tafsir adalah seperangkat konsep yang masih selalu dapat diperbaharui karena merupakan suatu konsep yang belum matang (*ghair an-nadji*), maka persoalan yang diemban oleh para mufassir selanjutnya tidak lagi berkutat pada persoalan otentisitas al-Qur'a@n, akan tetapi terkait dengan cara merealisasikan fungsi utama al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li na@s*) sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an itu sendiri.⁶ Persoalan inilah yang pada akhirnya memunculkan berbagai penafsiran terhadap al-Qur'an dengan metode-metode tertentu yang dianggap mampu mewakili makna yang sebenarnya dari maksud Tuhan di dalamnya tanpa mengurangi kesakralan al-Qur'an itu sendiri. Metode-metode yang di maksud berfungsi sebagai mediasi untuk sampai kepada tujuan instruksional dari suatu penafsiran.

Namun, persoalan baru muncul ketika pesan teks suci Tuhan dipahami secara beragam oleh para pemeluknya karena penafsiran dan pemahaman ajaran agama tidak pernah lahir dari ruang kosong kebudayaan. Di sinilah dapat dipahami mengapa terdapat dua dimensi agama, yang dalam bahasa Amin Abdullah disebut

⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 16.

⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an....Ibid*, hlm. 16.

⁶ Dalam surat al-Baqarah: 185, dijelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan pertama kali pada bulan Ramadhan yang berisikan petunjuk bagi manusia.

dengan dimensi historis dan normatif dari agama.⁷ Pada dimensi normatif, diakui adanya realitas transendental yang bersifat mutlak, universal dan melampaui ruang dan waktu. Namun pada dimensi historis, agama tidak bisa lepas dari kesejarahan dan kehidupan manusia yang berada dalam ruang dan waktu, agama terangkai oleh konteks kehidupan pemeluknya.

Dalam tulisan singkat ini, penulis ingin mencoba meneropong cakrawala epistemologi penafsiran dari Abdullah Saeed (selanjutnya disebut Saeed), seorang tokoh dari dataran Australia dan hasil didikan Melbourne University, yang dalam salah satu kesimpulan dari penelitian yang dilakukan oleh Lien Iffah, telah memberikan sumbangan terhadap *Double Movement Theory* milik Fazlur Rahman berupa perumusan hirarki nilai sebagaimana yang akan disinggung pada lembar-lembar selanjutnya. Pertanyaan yang ingin dijawab dari tulisan singkat ini adalah: Bagaimana bangunan metodologi tafsir Saeed? Di mana posisi Saeed dalam dunia tafsir kontemporer? Bagaimana rumusan hirarki yang ditawarkan oleh Saeed dan bagaimana kaitannya dengan *Double Movement Theory*-nya Rahman?

Selanjutnya agar lebih tersistematisasi, tulisan ini akan diawali dengan pendahuluan dan dilanjutkan dengan mengeksplorasi secara singkat *setting* historis-biografis Saeed. Lembar selanjutnya akan diisi dengan pemaparan seputar dunia penafsiran menurut Saeed dan akan dikerucutkan dengan melihat hirarki aplikasi dari *Double Movement* beserta ruang lingkungannya. Akhir dari tulisan ini akan ditutup dengan kesimpulan.

B. Sketsa Historis-Biografis Abdullah Saeed

Sejauh penelusuran penulis, belum ditemukan data yang membahas biografi Saeed secara detail. Biografi yang penulis dapatkan,⁸ lebih banyak menyoroti *background* akademik dan aktivitas Saeed sehari-hari.

⁷ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm 3-21.

⁸ Biografi yang dicantumkan dalam tulisan ini, penulis ramu dari <http://www.abdullahsaeed.org>, diakses pada 18 Februari 2009, dan <http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>, diakses pada 18 Februari 2009.

Saeed adalah seorang professor studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne Australia. Saat ini, ia menjabat sebagai direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di universitas tersebut. Ia dilahirkan di sebuah daerah yang bernama Maldives⁹ dari keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di daerah tersebut. Pada tahun 1977, ia pergi ke Arab Saudi untuk menuntut ilmu. Di sana, dia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal seperti Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979), Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982) serta Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Pada tahun berikutnya, Saeed melanjutkan studinya di Australia hingga memperoleh tiga gelar akademik di Melbourne university yaitu sarjana jurusan Studi Timur Tengah, MA pada jurusan Linguistik Terapan dan Ph.D (*Doctor of Philosophy*) dalam Studi Islam.

Di almamaternya tersebut, Saeed mengajar Studi Arab dan Islam pada program Strata Satu dan program Pascasarjana (S2 dan S3). Di antara mata kuliah yang diajarkan adalah Ulūm al-Qur'ān, Intelektualisme Muslim dan Modernisasi, Pemerintahan dan Peradaban Islam, Keuangan dan Perbankan Islam, Hermeneutika al-Qur'ān, Metodologi Hadis, Ushul Fiqh, Kebebasan Beragama di Asia, Islam dan Hak Asasi Manusia, Islam dan Muslim di Australia. Pada tahun 1993, dia diangkat sebagai asisten dosen pada jurusan Bahasa-Bahasa Asia dan Antropologi di Melbourne University dan pada tahun 1996 menjadi dosen senior pada almamater yang sama, serta sempat menjadi anggota asosiasi professor pada tahun 2000. Gelar professor sendiri ia peroleh pada tahun 2003 dalam bidang Studi Arab dan Islam.

Di tengah kesibukannya sebagai aktivis di berbagai tempat dan tenaga pengajar di berbagai lembaga pendidikan, kapasitas dan kapabilitas intelektual saeed sebagai seorang penulis yang produktif nampaknya sudah tidak perlu

⁹ Maldives adalah sebuah negara berbentuk Republik, yakni Republik Maldives yang sebelumnya adalah pulau Maldives. Negara ini terletak di bagian utara lautan India, kira-kira 500 KM atau 310 Mil Barat Daya India. Penduduk yang menghuni negara ini berasal dari Srilanka, India, dan Arab. Bahasa yang mereka gunakan adalah bahasa Divehi yang berasal dari Srilanka. Secara umum penduduk negara ini memeluk agama Islam. lihat Lien Iffah Nafatu Fina, "Interpretasi Kontekstual: Studi Atas Pemikiran Hermeneutika Abdullah Saeed." *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta, 2009, hlm. 21.

diragukan lagi, hal ini terbukti dengan adanya puluhan karya tulis baik dalam bentuk buku maupun artikel dalam berbagai disiplin keilmuan yang lahir dari tangannya. Untuk menyebut beberapa di antaranya dalam bentuk buku adalah: *The Qur'ān: An Introduction, Interpreting The Qur'ān: Towards a Contemporary Approach, Islamic Thought: An Introduction, Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and its Contemporary Approach*,¹⁰ dan lain-lain. Sedangkan dalam bentuk artikel di antaranya adalah: “Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia” dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, 8 (3), 1997, “Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification” dalam *The Muslim World* (vol. 97) July 2007, “Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-legal Content of the Qur'an” dalam Suha Taji-farouki (ed.). *Modern Muslim Intellectuals & the Qur'ān* yang diterbitkan tahun 2004 oleh Oxford University Press, dan lain-lain.¹¹

C. Seputar Dunia Penafsiran: Tinjauan Metodologi Tafsir Abdullah Saeed

Sebagaimana yang telah dipaparkan dalam pendahuluan, penafsiran terhadap al-Qur'ān telah dilakukan sejak pertama kali ia diturunkan kepada Muhammad. Sejak saat itu, muncul puluhan bahkan ratusan mufassir dengan membawa metodologinya masing-masing yang dianggap cocok untuk menafsirkan al-Qur'ān.

Terkait dengan model-model pembacaan terhadap al-Qur'ān pada periode modern ini, menurut Saeed terdapat tiga pendekatan besar yang mungkin dapat diidentifikasi berdasar kepada tingkat apakah seorang mufassir tersebut: (1) hanya bergantung kepada penelusuran linguistik untuk menentukan makna teks, ataukah (2) juga mempertimbangkan baik konteks sosio-historis al-Qur'ān maupun konteks kontemporer,¹² yaitu:

¹⁰ Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Ufuqul Mubin, dkk. dengan judul *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer Tentang Riba dan Bunga* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

¹¹ Lebih lanjut lihat dalam <http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>,...*Ibid.*

¹² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 3.

1. *Tekstualis*. Bagi kelompok ini, makna dari al-Qur'ān telah sempurna dan penerapannya berlaku universal sehingga tidak perlu dilakukan upaya kontekstualisasi. Representasi dari kelompok ini di antaranya adalah (meskipun mungkin tidak secara keseluruhan) kaum tradisionalis dan salaf. Menurut Saeed, kaum tekstualis telah memperlakukan al-Qur'ān hanya sebagai bahasa, tidak sebagai diskursus. Beberapa bukti bisa dilihat dari model penafsiran yang dilakukan mufasir klasik, penafsiran klasik sangat terfokus pada pemaknaan kata-perkata dan gramatikal. Contoh ini tampak seperti dalam tafsir *Jalālain* karya al-Suyuthi.¹³
2. *Semi-Tekstualis*. Pada prinsipnya, kelompok ini masih mengikuti kelompok yang pertama dalam penekanan aspek linguistik dan penafsiran konteks. Letak perbedaannya adalah, mereka membungkus kandungan al-Qur'ān dalam kemasan yang lebih terlihat modern, bahkan seringkali terkesan apologetik. Dalam pandangan Saeed, biasanya mereka terlibat dalam gerakan neo-revivalis modern, seperti *al-Ikhwan al-Muslimin* (*The Muslim Brotherhood*) di Mesir dan Jama'ah Islamiyyah di Anak Benua India.
3. *Kontekstualis*. Berbeda dengan kedua kelompok sebelumnya, kelompok ini menekankan konteks sosio-historis, politis, budaya, dan ekonomi, baik pada masa pewahyuan, penafsiran maupun pengamalannya dalam menafsirkan ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*.¹⁴ Mereka menganjurkan pentingnya menentukan mana aspek yang kekal (*mutable/teologis*) dan yang berubah (*immutable/non-teologis*) dalam wilayah ayat-ayat *ethico-legal*. Mereka yang termasuk dalam kelompok ini

¹³ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an....Ibid.*, hlm. 107.

¹⁴ Ayat-ayat yang masuk dalam kategori *ethico-legal texts* ini adalah ayat-ayat tentang sistem kepercayaan; ayat-ayat tentang iman kepada Tuhan, Nabi dan kehidupan setelah kematian; praktik ibadah: perintah shalat, puasa, haji, zakat; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan; apa yang diperintahkan dan dilarang; perintah jihad, larangan mencuri, hukuman terhadap tindak kriminal, hubungan dengan non-muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antaragama dan pemerintahan. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an....Ibid.*, hlm. 1, bandingkan dengan Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), hlm. 78.

adalah para pemikir tafsir kontemporer, utamanya yang banyak memanfaatkan hermeneutika dalam metode tafsirnya.¹⁵

Dari ketiga pandangan di atas, Saeed (kaitannya dalam konteks dunia tafsir) memosisikan dirinya dalam kelompok kontekstualis. hal ini tampak jelas dari pengakuannya bahwa:

“I will refer to this approach as ‘Contextualist.’ the thrust of my argument, therefore, is towards a more flexible approach to interpretation to this text by taking into consideration both the socio-historical context of the Qur’an at the time of revelation in the first/seventh century and the contemporary concerns and needs of Muslims today. My main interest is how the meaning of the Qur’an can be related to the life of the Muslim, in a sense its

¹⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur’an....Ibid.*, hlm. 3. Hampir sama dengan identifikasi yang dikemukakan oleh Saeed ini, Sahiron Syamsuddin juga membagi pendekatan terkait model pembacaan terhadap ayat-ayat al-Qur’an, yaitu: *Quasi-Obyektivis Tradisionalis* (kelompok ini berpandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur’an yang difahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini harus sesuai dengan yang difahhahi, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa lalu. berawal dari dari jargon *al-Qur’an sī ālihī likulli zamān wa makān*, mereka kemudian berpendapat bahwa seluruh yang tertera secara literal dala al-Qur’an, menurut mereka, harus diaplikasikan juga di masa kini dan masa yang akan datang), *Quasi-Obyektivis Modernis* (pandangan kelompok ini memiliki kesamaan dengan kelompok *Quasi-Obyektivis Tradisionalis* dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan -selain perangkat metodis ilmu tafsir- perangkat metodis lain seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, kelompok ini memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur’an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur’an. Bagi mereka, sarjana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang dalam bahasa Rahman disebut *rati-legis* dan dalam bahasa Abu Zayd disebut *maghza* (signifikansi ayat). Makna dibalik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan masa yang akan datang), dan *Subyektivis* (kelompok ini menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas mufassir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur’an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur’an ditafsirkan. Kelompok ini “tidak lagi tertarik” untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat. Mufassir modern seharusnya menafsirkan al-Qur’an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta naupun non-eksakta. Menurut kelompok ini, kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat al-Qur’an ditafsirkan). Lihat Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke Dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur’an Pada Masa Kontemporer,” Makalah yang disampaikan dalam Bedah Buku “*Hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer*” yang diadakan oleh BEM-J Tafsir Hadis, 2007, dibandingkan dengan Sahiron Syamsuddin, “Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer Terhadap Al-Qur’an,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 8, No. 2, Juli 2007, hlm. 197-207.

application to day-to-day practicalities in different times, circumstances and places, particularly as it related to the concern and needs of the modern period."¹⁶

Senada dengan pengakuan Rahman, Saeed juga mengakui dan percaya bahwa al-Qur'ān adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad dan merupakan teks yang terjaga otentisitasnya.¹⁷ Sementara terkait dengan realitas penafsiran, Saeed tidak secara langsung memberikan definisi tentang tafsir, namun ia hanya berpendapat bahwa:

*"Interpretation –unlike revelation- is a human endeavour. Thus, one could argue that there is nothing sacred about the personal interpretation given to a verse even by a companion of the prophet, or by a successor or by early imams. Their understandings, like ours, are limited by context and culture and may or may not be relevant outside their culture, their context. Muslim scholars today need to explore the tradition in the light of contemporary experience, including modern knowledge and methods of research. They should benefit from rational methods, historical research and critical scholarship as developed as a range of fields of scholarly research. The methodologies, terminologies and concepts provided by the classical scholar of Qur'ānic exegesis are not permanently relevant or invariably applicable as the sole source of understanding the Qur'an."*¹⁸

Berangkat dari kutipan singkat di atas, kiranya sudah dapat kita baca di mana posisi Saeed dalam ranah dunia tafsir kontemporer serta apa alasan dan tujuan utama dari proyek Saeed.

D. Hirarki Aplikasi *Double Movement*: Sebuah Tawaran Metodologi

¹⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an....Ibid.*, hlm. 1.

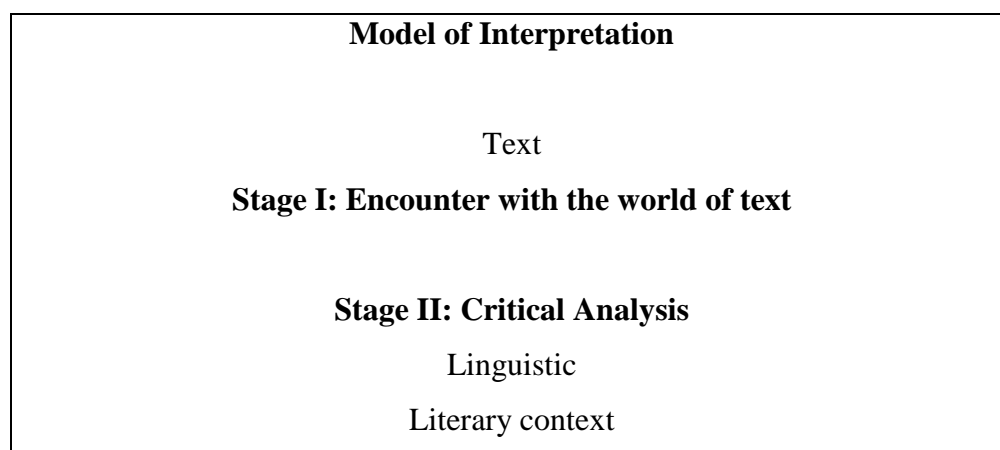
¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an....Ibid.*, hlm. 5.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an....Ibid.*, hlm. 4.

Salah satu kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian yang dilakukan oleh Lien Iffah adalah bahwa Saeed telah memberikan sumbangan berarti kepada hermeneutika al-Qur’ān-nya Rahman, dan pada titik tertentu bagi penafsiran al-Qur’ān secara luas, melalui perumusan hirarki nilai yang terkandung dalam ayat-ayat *ethico-legal*. Saeed juga telah membuat sebuah model interpretasi (kerangka kerja) yang lebih “merincikan” *Double Movement Theory*-nya Fazlur Rahman.¹⁹

Sebagaimana yang kita ketahui bersama, Fazlur Rahman, seorang intelektual asal Pakistan, dalam rangka mencari nilai-nilai ideal-moral ayat-ayat al-Qur’ān telah menelorkan sebuah metode yang dikenal dengan Metode Gerakan Ganda (*Double Movement*), yaitu sebuah upaya “membaca” al-Qur’ān sebagai teks masa lalu dengan memperhatikan konteks sosio-historis untuk mencari *the original meaning* dan nilai ideal-moral, lalu kembali ke masa sekarang untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan universal dan eternal al-Qur’ān yang hendak diaplikasikan pada era masa kini.²⁰

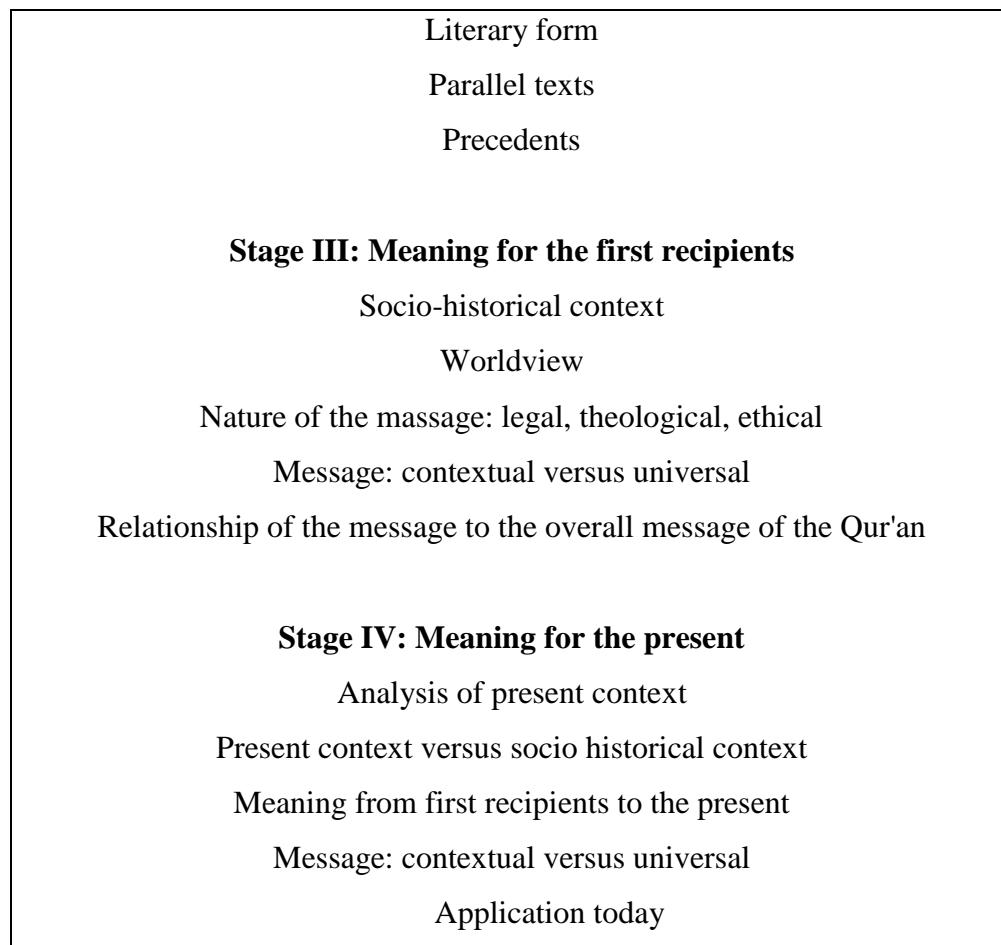
Model dari teori Rahman tersebut oleh Saeed dijabarkan ke dalam empat tahapan di bawah ini:²¹



¹⁹ Lien Iffah Naf’atu Fina, “Interpretasi Kontekstual.....” hlm. 155.

²⁰ Penulis tidak akan terlalu detail membahas tentang *Double Movement Theory* di sini karena itu bukan wilayah kajian kita saat ini. Untuk pembahasan tentang teori ini, silakan merujuk pada buku-buku terkait misalnya Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas....* hlm. 6, Abdul Mustaqim, “Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrur,” *Ringkasan Disertasi*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta, 2007, hlm. 12, Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 120-156, dan lain-lain.

²¹ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur’an....Ibid.*, hlm. 150-154.



Untuk memperjelas gagasan Saeed, berikut penulis kemukakan penjelasan singkat dari urutan hierarki di atas:²²

1. *Tahap Pertama*, masuk ke dalam dunia teks. Ini merupakan fase pertama yang pasti dijalankan oleh setiap mufassir ketika bertemu dengan teks dan akan menafsirkannya, namun belum masuk ke dalam kajian analisis.
2. *Tahap Kedua*, mufassir melakukan penelusuran terhadap apa yang dikatakan oleh teks dan mulai melakukan analisis tanpa mengaitkan dengan komunitas penerima pertama atau masa kini. Adapun perangkat analisis yang digunakan dalam tahap ini adalah: *pertama*, **linguistik** (semua persoalan yang terkait dengan kajian linguistik dan gramatikal yang berhubungan dengan teks), *kedua*, **konteks sastra** (bagaimana

²² Untuk penjelasan lebih lanjut, lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an....* hal. 149-154.

sebuah teks berfungsi dalam surat tertentu atau, secara lebih luas, dalam al-Qur'ān. Misalnya, apa saja ayat yang ada sebelum dan sesudah ayat yang dimaksud, bagaimana komposisi dan struktur teks, termasuk bagaimana gaya retorik yang dipakai), *ketiga, bentuk sastra* (yaitu kajian berupa identifikasi teks, apakah teks tersebut merupakan ayat kisah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, atau hukum), *keempat, analisis teks-teks yang terkait* (yaitu penelusuran teks-teks lain yang senada dengan teks yang sedang dikaji jika ada, kemudian diteliti tingkat persamaan dan perbedaannya), *kelima, relasi kontekstual* (yaitu identifikasi teks-teks yang memiliki kesamaan dalam hal isi maupun konteksnya untuk selanjutnya dilakukan analisis berdasarkan kronologi pewahyuan, apakah teks-teks tersebut turun sebelum atau sesudah teks yang dimaksud).

3. *Tahap Ketiga*, menelusuri bagaimana pemahaman teks oleh penerima pertama (*first recipient*), dengan perangkat penelusurannya yaitu mempertimbangkan: konteks sosio-historis, *welstanchauung*, hakikat pesan dari teks yang dimaksud (apakah termasuk teks hukum, teologis, atau etis), investigasi apakah teks tersebut bersifat universal atau lokal-temporal, dan mencari hubungan teks tersebut dengan teks-teks lain dalam al-Qur'ān.
4. *Tahap Keempat*, yang merupakan tahap akhir dari model ini, memberikan porsi kepada penarikan makna teks yang sesuai dengan konteks kekinian. Sistematis yang harus dikerjakan pada tahap ini adalah melakukan analisis terhadap konteks yang sedang terjadi pada saat ini (salah satunya dengan menentukan persoalan dan kebutuhan pada masa kini yang tampak relevan dengan pesan teks yang ditafsirkan), mufassir lalu membandingkan konteks masa kini dengan konteks sosio-historis teks untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya. Selanjutnya, mencari hubungan makna teks sebagaimana yang dipahami, ditafsirkan dan diamalkan oleh penerima pertama kepada konteks masa kini, kemudian menentukan makna kontekstual dan universal. Bagian akhir dari

tahap ini adalah melakukan aplikasi ayat untuk konteks kekinian dari hasil proses panjang di atas.

Namun sayangnya, proses panjang yang ditelorkan Saeed di atas belum diimbangi dengan pemberian aplikasi secara konkret (*baca: contoh*). Hal ini berbeda dengan Rahman yang meskipun tidak merincikan teori yang dicetuskannya secara detail, namun telah memberikan beragam contoh yang menggambarkan kinerja dari *Double Movement Theory*-nya. Salah satu kumpulan contoh aplikasi yang diberikan Rahman sebagaimana yang terdapat dalam bukunya *Major Theme of the Qur'an* (Tema-Tema Pokok Al-Qur'an).²³

E. Simpulan

Dari paparan singkat di atas, diketahui bahwa Saeed, sebagaimana Rahman, sepenuhnya mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad dan merupakan teks yang terjaga otentisitasnya. Sementara penafsiran, menurut Saeed, hanyalah salah satu usaha manusia, sehingga penafsiran seseorang tidak ada yang absolut, meskipun itu dilakukan oleh sahabat, tabi'in, maupun imam-imam pada masa awal karena pemahaman mereka, seperti halnya pemahaman kita, terbatas oleh konteks dan budaya yang mungkin relevan dan mungkin juga tidak dengan budaya dan konteks di luar dirinya.

Dalam konteks model pembacaan atas ayat-ayat al-Qur'an pada periode kontemporer, Saeed memosisikan dirinya sebagai seorang kontekstualis namun tidak mengesampingkan warisan ulama terdahulu baik dalam bidang tafsir maupun fiqh. Menurut Saeed, bagaimanapun juga, kita harus tetap menerima warisan tersebut, mempelajarinya dan memanfaatkan apa yang relevan dan memiliki pengaruh yang baik bagi kondisi kita saat ini. Karenanya, lanjut Saeed, posisi kaum Muslimin saat ini adalah melanjutkan proses pemurnian, perbaikan, perubahan, dan penambahan bagi kemajuan bangunan ilmu pengetahuan.

Selanjutnya, melalui perumusan hirarki nilai yang terkandung dalam ayat-ayat *ethico-legal*, Saeed telah membuat sebuah model interpretasi (langkah

²³ Dalam benak penulis, seolah-olah Rahman mengatakan bahwa "jika anda ingin mengetahui kerangka kerja dari teori *Double Movement*, silahkan anda merujuk pada contoh-contoh yang telah saya berikan (dalam buku saya *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*)."

operasional) yang lebih “merincikan” *Double Movement Theory*-nya Rahman yang terbagi ke dalam empat tahapan. Namun, hirarki model interpretasi yang dikemukakan Saeed, menurutnya, hanya difokuskan pada ayat-ayat *ethico-legal* (hal ini yang membedakannya dengan gagasan awal Rahman yang hanya memfokuskan teorinya pada persoalan hukum *an sich*). Dan lagi, Saeed tidak memberikan contoh penerapan dari keempat tahapan tersebut pada ayat al-Qur’ān, sehingga untuk memastikan keabsahan dari tawaran Saeed ini, kita harus mencoba menerapkannya dalam contoh-contoh yang telah diberikan oleh Rahman dalam beberapa karyanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1989.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'ān: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eISAQ Press, 2005.
- Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual: Studi Atas Pemikiran Hermeneutika Abdullah Saeed." *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta, 2009.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'ān Periode Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: Nuun Pustaka, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mustaqim, Abdul. "Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrur." *Ringkasan Disertasi*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Tantangan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1982.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting The Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *the Qur'an: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2008.

- Saeed, Abdullah. "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of The Qur'ān" dalam Suha Taji-Farouki (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Saeed, Abdullah. "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur'an" dalam *Buletin of School of Oriental and African Studies (SOAS)*, 71 (2), 2008.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ān Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2002.
- Sutrisno. *Fazlur Rahman: Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Syamsuddin, Sahiron. "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke Dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'ān Pada Masa Kontemporer," Makalah yang disampaikan dalam Bedah Buku "*Hermeneutika Filosofis Hans George Gadamer*" yang diadakan oleh BEM-J Tafsir Hadis, 2007.
- _____ "Tipologi dan Proyeksi penafsiran Kontemporer Terhadap Al-Qur'ān," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'ān dan Hadis*, Vol. 8, No. 2, Juli 2007.
- <http://www.abdullahsaeed.org>, diakses pada 18 Februari 2009.
- <http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>, diakses pada 18 Februari 2009.

MENCERMATI HERMENEUTIKA HUMANISTIK HASAN HANAFI

Oleh: Achmad Khudori Soleh¹

Abstrak

Hermeneutics which developed by Hasan Hanafi has not been just a method to understand the texts (the Qur'an), but also includes an explanation of the process of revelation from God to man and the changes resulted from understanding of the text. Therefore, the process of understanding the texts in Hanafi's hermenutika consists of three stages, namely historical critic, understanding critic, and practical critic. The first stage is used to ensure the authenticity of the texts; the third stage is used to ensure that the result of interpretation really can be used to solve society problems; while the second stage, understanding critic which functioned to understand the text is applied in three ways, namely linguistic analysis, analysis of historical circumstances, and generalization of meanings. Furthermore, because the main purpose of Hasan Hanafi's hermeneutics is to solve the real problems of society, not just playing the words, then the primary key of this method is the humanity. It means that all interpretation and understanding should be directed to encourage the emergence of movements that defend and raise human dignity, not to defend God.

Kata kunci: Hermeneutika Hasan Hanafi, kemanusiaan, dan problem masyarakat.

I. Pendahuluan

¹ Dr. A Khudori Soleh, M.Ag adalah dosen Filsafat Islam UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang.

Bagaimanapun sakral dan agungnya sebuah teks suci, dalam hal ini al-Qur`an, tetap tidak akan bermakna tanpa intervensi pikiran dan kesadaran manusia. Artinya, kesadaran manusia untuk melakukan interpretasi dan realisasi atas pemahamannya tentang teks dalam kehidupan konkrit itulah, sesungguhnya, yang menyebabkan sebuah kitab suci menjadi agung dan bermakna. Dalam kaitannya dengan upaya memahami makna teks agar bisa diaplikasikan dalam kehidupan tersebut, telah dikenal adanya banyak pendekatan dan metodologi, seperti *tahlili*, *maudu`i*, *muqaran*, dan seterusnya. Metode-metode penafsiran ini akan terus bertambah dan berkembang sesuai dengan perkembangan metodologi serta pendekatan kontemporer.

Hermeneutika kontemporer, terutama *productive hermeneutics* ala Gadamer, atau *al-Qira`ah al-Muntijah* dalam istilah Nasr Hamid Abu Zaid, membuka pengakuan terhadap cara baru pembacaan al-Qur`an yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah.² Metode ini ternyata mengilhami beberapa sarjana muslim, seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Farid Esack dan Hasan Hanafi, untuk melakukan interpretasi terhadap al-Qur`an. Tulisan ini menjelaskan metode dan gagasan Hasan Hanafi tentang metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur`an.

II. Riwayat Hidup

Hassan Hanafi adalah guru besar pada Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Lahir di Kairo, 13 Februari 1935, dari keluarga musisi.³ Pendidikannya diawali di pendidikan dasar, tamat tahun 1948, kemudian Madrasah Tsanawiyah “Khalil Agha”, Kairo, selesai 1952. Selama di Tsanawaiyah ini, Hanafi sudah aktif

² Gadamer, “The Historicity of Understanding” dalam *The Hermeneutics Reader*, (ed) Mueller Volmer, (New York, Continuum, 1992), 261; Abu Zaid, *Naqd al-Khithâb al-Dîni*, (Kairo, Sina` al-Nasyr, 1994), 144.

³ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), 98; Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, (Yogyakarta LKiS, 1994), 3.

mengikuti diskusi-diskusi kelompok *Ikhwân al-Muslimîn*,⁴ sehingga paham pemikiran-pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan. Selain itu, ia juga mempelajari pemikiran Sayyid Quthub (1906-1966) tentang keadilan sosial dan keislaman.

Setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di Departemen Filsafat Universitas Kairo, selesai tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda, terus ke Universitas Sorbone, Prancis, dengan konsentrasi kajian pada pemikiran Barat pra-modern dan modern.⁵ Program master dan Doktornya diselesaikan tahun 1966, dengan tesis berjudul "*Les Methodes d'Exegeses: Essei sur La Science des Fondament de La Conprehension Ilmu Ushul Fiqh*" dan disertasi "*L'Exegese de la Phenomenologie, L'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application au Phenomene Religiux*".⁶ Karena itu, meski dikemudian hari ia mengkritik dan menolak Barat, tetapi tidak dapat dihindarkan bahwa ide-ide leberalisme Barat, demokratisasi, rasionalisme dan pencerahannya telah mempengaruhi pikiran-pikiran Hanafi.

Karier akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo, dan disertai jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada

⁴ *Ikhwan al-Muslimin* bisa dianggap sebagai sayap kanan, sebagai tandingan sayap kiri dari partai komunis, yang sama-sama berebut pengaruh di Mesir. Ikhwan didirikan oleh Hasan al-Banna tahun 1929 di Ismailia. Kelompok ini mempunyai pengaruh sangat besar, tidak hanya di Mesir, tetapi juga sampai ke Indonesia. Pada sekitar tahun 1952, ketika sekelompok perwira muda yang dikenal sebagai *Free Officers* yang dikomandoi Najib dan Gamal Abd Naser melakukan kudeta terhadap raja Faruq, mereka menggandeng kalangan Ikhwan ini yang mempunyai basis kuat dikalangan masyarakat bawah. Tetapi setelah berkuasa, kelompok ini kemudian ditendang oleh Najib dan dibasmi oleh Gamal Naser karena dianggap membahayakan kekuasaannya. Lihat George Lenczowski, *Timur Tengah di Tengah Kancuh Dunia*, terj. Asgar Bixby, (Bandung, Sinar Baru, 1992), 298; Ali Rahmena, *Para Perintis Zaman Baru Islami*, (Bandung, Mizan, 1996), 159-165.

⁵ Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tsaurah fî Misrâ 1952-1981*, VII, (Mesir: Maktabah Madbuli, tt), 332. Selama di Perancis ini, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia belajar metode berpikir, pembaharuan dan sejarah filsafat dari Jean Gitton, belajar fenomenologi dari Husserl, belajar analisa kesadaran pada Paul Ricouer dan pada bidang pembaharuan pada Massignon yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.

Universitas yang sama. Selain itu, Hanafi juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia AS (1971-1975), Universitas Kuwait (1979) dan Universitas Fez Maroko (1982-1984).⁷ Selanjutnya, diangkat sebagai guru besar tamu pada Universitas Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985), dan menjadi penasehat program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987).

Di samping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Aktif sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika dan menjadi wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yasar al-Islâmi*. Pemikirannya yang terkenal dalam jurnal ini sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, sehingga menyeretnya dalam penjara.⁸

Metode dan pemikiran Hasan Hanafi tentang fenomena al-Qur`an di latar belakang oleh beberapa faktor, baik internal maupun eksternal. Faktor internal yang muncul dari umat Islam sendiri, antara lain, (1) dari sisi metode tafsir, disebabkan adanya metode interpretasi yang lebih banyak bersifat tekstual, terutama oleh kaum Hambali seperti yang banyak terjadi di Mesir saat itu. Meski ekspresi al-Qur`an mencakup yang nyata dan metafor, fenomena dan interpretasi, *muhkam* dan *mutasyabihat* dan seterusnya, kaum Hambali hanya mengambil satu sisi dari teks suci tersebut dan menolak untuk mendiskusikan detailnya, sehingga tidak ada dialog antar teks maupun dialog antara teks dengan realitas. Artinya, di

⁶ Lutfi Syaukani, "Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. V, tahun 1994, 121.

⁷ John L. Esposito, *The Oxford Encyklopedia*, 98. Keberangkatannya ke Amerika sebagai dosen tamu ini, sebenarnya, dikarenakan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya meninggalkan Mesir. Lihat pula AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, (Yogyakarta, Ittaqa Press, 1998), 16.

⁸ AH. Ridwan, *Ibid.* Lebih lengkap tentang gagasan dan apa yang dimaksud dengan "Islam Kiri" oleh Hanafi, lihat tulisan Hanafi "Al-Yasâr al-Islâmî" dalam *Jurnal Islamika* edisi 1 Juli-September 1993, atau bisa juga dilihat pada bagian apendik dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, 86-142.

sini mereka lebih memberi prioritas pada aspek eksternal daripada esensi teks, sehingga pemahaman yang dihasilkan tidak mendalam. (2) Sisi pemikiran, bahwa rasionalitas tidak ditempatkan pada posisi netral, kritis dan digunakan sebagai sarana dialog, melainkan pada posisi kontradiktif, perselisihan dan justifikasi, sehingga tidak memberikan kemajuan, penemuan baru dan kedewasaan berfikir pada masyarakat Islam.⁹ (3) Sisi teologi, khususnya Asy`arisme yang dianut mayoritas muslim cenderung deterministik, sentralistik dan otoriter, sehingga memunculkan ide tentang penguasa tunggal, penyelamat agung dan ketundukan pada penguasa. Konsep ini memberi peluang pada penguasa politik untuk memanipulasi kezaliman dan kesewenang-wenangannya dengan atas nama Tuhan dan sebagai *khadim al-umat* (pelayan umat), sehingga akhirnya menciptakan despot-despot dalam dunia Islam.¹⁰ Di samping itu, konsep-konsepnya tentang teologi juga terlalu teosentris (melangit), tidak berkaitan dengan persoalan kemanusiaan, sehingga tidak memberikan kontribusi positif pada kehidupan konkrit muslim. (4) Sisi sosial budaya, masyarakat muslim adalah terbelakang, tertindas dan miskin. Kondisi menyedihkan ini tidak hanya terjadi pada masyarakat muslim di Afrika melainkan juga pada dunia ketiga yang memang kebanyakan dihuni masyarakat muslim, sehingga gerakannya lewat “Islam Kiri” tidak hanya mewakili muslim wilayah tertentu melainkan gerakan revolusioner dari kaum miskin, tertindas dan terbelakang secara keseluruhan.¹¹

Faktor eksternal, dari luar dunia Islam, adalah adanya ancaman kolonialisme, imperialisme, zionisme dan kapitalisme dari Barat. Hanafi mengingatkan bahwa ancaman Barat tidak hanya dari sisi ekonomi atau politik tetapi yang terpenting adalah pada sisi kultural. Imperialisme dan kolonialisme kultural Barat pada akhirnya akan membasmi kebudayaan bangsa-bangsa lain,

⁹ Simogaki, *Kiri Islam*, 45. Menurut Hanafi, adanya kecenderungan untuk saling bermusuhan di antara umat Islam di atas juga dimotivasi oleh hadis firqah, bahwa umat Islam akan terpecah dalam 73 golongan dan hanya satu golongan yang selamat. Dari sini, masing-masing kemudian berlomba untuk mengklaim pihaknya sebagai yang selamat dan benar dengan menyalahkan pihak lain.

¹⁰ *Ibid*, 46.

khususnya Islam, sehingga masyarakat Islam akan kehilangan jati diri dan kebudayaannya sendiri.¹²

Berangkat dari realitas dunia muslim yang memprihatinkan dan adanya ancaman dari Barat yang demikian, Hanafi mengusulkan adanya gerakan revolusioner “Islam Kiri”, yang secara garis besar bertopang pada tiga pilar. *Pertama*, revitalisasi khazanah Islam klasik. Hanafi menekankan perlunya rasionalisme untuk revitalisme khazanah Islam ini. Rasionalisme adalah keniscayaan untuk kemajuan dan kesejahteraan muslim saat ini. Dalam hal ini Hanafi mengintroduksi Muktaizilah, karena Muktaizilah mempunyai rasionalisme dan kebebasan yang bertanggung-jawab, sementara umat Islam sekarang menghadapi krisis kebebasan dan demokrasi.¹³ *Kedua*, perlunya menantang peradaban Barat. Untuk itu, dengan mengelaborasi semangat Khawarij, Hanafi mengusulkan adanya “Oksidentalisme” sebagai jawaban atas “Orentalisme” dalam rangka mengakhiri mitos peradaban Barat. Setidaknya untuk menyeimbangkan posisi Barat dan Timur (Islam), sehingga akan terjadi dialog yang wajar. *Ketiga*, analisa atas realitas dunia muslim, dari sisi pemikiran, sosial, politik, maupun ekonomi. Dalam kaitannya dengan tafsir, Hanafi mengkritik metode tafsir tradisional yang dianggapnya lebih bertumpu pada teks, kemudian mengusulkan metode baru agar dunia Islam bisa berbicara bagi dirinya sendiri.¹⁴

III. Proses Hermeneutika Hanafi.

Menurut Hasan Hanafi, hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan tentang proses penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat dunia.¹⁵ Hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada

¹¹ *Ibid*, 6.

¹² *Ibid*, 35-39; 106-118.

¹³ *Ibid*, 96.

¹⁴ *Ibid*, 7-8.

¹⁵ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 1.

kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika; yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.

Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya -- benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli-- baru dipahami secara benar, sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern.

Dalam bahasa fenomenologi,¹⁶ hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam hal ini teks suci alqur-an. Prosesnya, pertama, seseorang harus memiliki “kesadaran historis” yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; kedua, memiliki “kesadaran eidetik”, yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional; ketiga, “kesadaran praxis” yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu

¹⁶ *Ibid*, 2; Metode fenomenologi, pertama kali disampaikan oleh Edmund Husserl (1856-1938) yang pelaksanaannya melalui tiga tahap reduksi (saringan); reduksi fenomenologis, eidetis dan transendental. Pada tahap pertama, reduksi fenomenologis, suatu objek dipandang “apa adanya” tanpa ada prasangka-prasangka. Artinya, ketika mengamati, seseorang terlebih dahulu harus meninggalkan segala atribut dan penilaiannya tentang objek. Tahap kedua, reduksi eidetis, menyaring segala sesuatu yang bukan menjadi hekatat fenomen, untuk mencari dan mengenal fundamental struktur dari objek. Tahap ketiga, reduksi transendental, mengeluarkan segala yang tidak berhubungan dengan kesadaran murni, agar dengan objek tersebut seseorang bisa mencapai dirinya sendiri. Dalam mengamati atau memahami sebuah ide, tahap ketiga ini dipahami sebagai bagaimana ide atau gagasan tersebut bisa dilandaskan atau dilaksanakan dalam upaya untuk kebaikan dan kesempurnaan hidup subjek. Lihat, Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998), 97-104; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 140

pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Sekarang kita lihat lebih jauh ketiga tahapan hermeneutika Hasan Hanafi di atas. *Pertama*, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi,¹⁷ keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan atas aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau lebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.¹⁸

¹⁷ Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, 4.

¹⁸ *Ibid*, 5-8.

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa teks al-Qur`an –dan hanya al-Qur`an yang—bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur`an.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi,¹⁹ pemahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dengan prinsip fenomenologis, Hanafi mempersyaratkan, (1) bahwa dalam menginterpretasikan teks, penafsir tidak boleh dipengaruhi oleh dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh didahului oleh keyakinan atau bentuk apapun sebelum melakukan analisis linguistik teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisis linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami “perkembangan”, harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya. Jika mempertimbangkan perkembangan wahyu, fase yang terakhir pasti lebih sempurna daripada sebelumnya.²⁰

Khusus syarat kedua, sesungguhnya, ditujukan untuk menganalisa fase dan perkembangan teks suci secara keseluruhan, dari perjanjian lama, perjanjian baru sampai al-Qur`an. Di sini, Hanafi rupanya ingin menunjukkan bahwa al-Qur`an lebih sempurna daripada perjanjian baru dan perjanjian lama, karena ia datang belakangan yang berarti bersifat koreksi dan penyempurna dari sebelumnya. Namun, jika diterapkan pada teks al-Qur`an sendiri, berarti juga bahwa teks-teks

¹⁹ *Ibid*, 16.

madaniyah lebih sempurna atau menyempurnakan teks-teks *makkiyah*, karena teks *madaninah* turun belakangan dibanding teks-teks *makkiyah*. Konsekuensinya, bagi yang mempercayai *nasih mansukh*, teks-teks madaniyah yang turun belakangan bisa menasikh teks-teks makkiyah yang turun sebelumnya, tidak bisa sebaliknya seperti yang disampaikan Abdullah A. Na'im.²¹

Selanjutnya, Hasan Hanafi memberikan operasionalisasi tahap kedua dalam memahami teks sebagai berikut;

1. Analisa linguistik. Meski diakui bahwa analisa bahasa bukan merupakan analisa yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang akan membawa sang penafsir pada pemahaman terhadap makna teks yang sesungguhnya. Karena itu, di sini teks harus dilihat dalam bahasa aslinya, bukan terjemahan. Ini penting karena setiap kata atau bahasa mempunyai makna yang berbeda, dan setiap kata setidaknya memiliki tiga jenis makna. (a) Makna etimologis, yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah timbulnya penafsiran-penafsiran yang bersifat metafisik, mistis, teoritis dan formal. (b) Makna biasa yang mengikat teks pada penggunaan kata dalam satu masyarakat, dalam satu ruang dan waktu. Makna biasa inilah yang membuat teks sesuai dengan satu situasi khusus. (c) Makna baru yang diberikan teks

²⁰ *Ibid*, 17.

²¹ Menurut Abdullah A. Naim, dengan menukil pendapat Mahmud Taha, gurunya, bahwa ayat-ayat Makkiyah bersifat universal daripada ayat-ayat Madaniyah yang hanya berbicara untuk umat Islam. Menurut keduanya, Tuhan sesungguhnya menghendaki aturan-aturan universal ini, tetapi masyarakat muslim saat itu belum siap, sehingga kemudian ditunda dan diganti dengan ayat-ayat Madaniyah yang lebih bersifat khusus. Artinya, di sini ayat-ayat Madaniyah hanya bersifat sementara yang akan segera diganti dengan ayat-ayat Makkiyah jika kondisinya telah memungkinkan. Artinya lagi, ayat-ayat Makkiyah yang datang lebih dulu menasikh ayat-ayat Madaniyah yang datang belakangan. Lihat Abdullah A. Naim, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta, LKiS, 1994), 109-110.

Sejalan dengan itu, Masdar F. Mas'udi membagi ayat dalam *qath`i* (primer) dan *zanni* (sekunder). Ayat *qath`i* adalah ayat-ayat yang mengandung ajaran universal dan fundamental sedang ayat *zanni* adalah ayat yang bersifat sebagai implementasi dari prinsip *qath`i*. Ia tidak *self-evident* (tidak mempunyai kebenaran pada dirinya sendiri), karena itu terikat dalam ruang dan waktu tertentu, oleh situasi dan kondisi. Lihat

bersambung ⇒

yang tidak terkandung dalam makna etimologis dan makna biasa, yang mungkin biasa disebut sebagai semangat teks (*maqasid lafzhi*). Makna inilah yang menjadi dasar pemikiran turunya teks dan memberikan petunjuk baru bagi tindakan manusia serta dorongan bagi kemajuannya. Namun, makna baru ini tidak bersifat adikodrati, antirasional maupun misterius, melainkan justru alamiah, rasional dan jelas.²²

2. Analisa situasi sejarah (*asbab al-nuzul*). Hasan Hanafi membagi situasi sejarah ini dalam dua macam; (a) contoh situasi, yaitu situasi saat turunya teks. (b) situasi waktu, yaitu situasi tertentu yang menyebabkan turunya teks. Pembedaan ini bertujuan untuk tetap memberikan ruang pada analisa sejarah pada teks-teks yang dianggap tidak mempunyai “asbab al-nuzul”.
3. Generalisasi makna-makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi waktu maupun contoh situasi di mana teks tersebut pertama turun, sehingga teks tetap tampak segar, baru dan modern. Namun, generalisasi tetap diawasi dalam batas-batas aturan linguistik, sehingga tidak akan terjadi generalisasi yang ekstrim dan liar.²³

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan

Masdar F. Mas`udi, *Islam & Reproduksi Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1997), 31; Idem, *Agama Keadilan*, (Jakarta, LP3M, 1993), 17.

²² Hanafi, *Agama & Revolusi*, 18. Ini agaknya tidak berbeda dengan konsep Nasr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, setiap kata setidaknya mengandung tiga level makna; makna historis, makna metaforis dan makna signifikansi. Makna historis adalah makna tekstual dari kata dan ini bersifat tunggal, makna metaforis adalah makna majaz dari teks, sementara makna signifikansi adalah makna “ciptaan” dalam kaitannya dengan konteks kekinian.

dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.²⁴

Selanjutnya, yang penting untuk dicatat, bahwa dalam proses hermeneutika ini, Hanafi tidak melihat al-Qur`an secara *tahlili*, dari ayat ke ayat, dari surat ke surat, karena model ini dianggap memberi kesan fragmentaris dan mengulang-ulang. Sebagai alternatifnya, Hanafi melihat secara tematik, melihat ayat-ayat yang satu tema dalam satu kesatuan kemudian menganalisisnya secara hermeneutik sehingga lahir konsep-konsep modern tentang universalisme Islam, dunia, manusia dan sistem sosial. Dengan sistem penafsiran ini Hanafi menegakkan tafsir revolusioner dengan cara mentransformasikan teologi ke dalam ideologi revolusi, ilmu teologi dengan kebudayaan rakyat, tauhid dan persatuan umat, kenabian dan gerak sejarah, manusia dan sejarah, gerakan dan zaman, sehingga tidak seorangpun yang diam dan terbelakang, dan tidak ada seorangpun bisa memaksakan peradabannya menjadi satu-satunya peradaban manusia.

IV. Kunci Hermeneutika Hanafi

Sesuai dengan konsep hermeneutikanya bahwa hasil interpretasi harus aplikatif dan harus mampu menjawab problem kemanusiaan, maka Hanafi berusaha menarik gagasan-gagasan sentral al-Qur`an yang selama ini banyak di pahami dan diposisikan di atas untuk diturunkan ke bawah, kepada kemanusiaan, *antroposentris*. Term-term sakral yang umumnya berkaitan dengan ketuhanan, yang sebelumnya dimaknai dengan sesuatu yang bertujuan untuk menunjukkan dan menjaga kesucian, kebesaran serta kekuasaan-Nya, ditarik dan dibumikan menjadi sebuah term material dan duniawi. Karena itu, apa yang dimaksud dengan tauhid, misalnya, bukan lagi konsep yang menegaskan tentang keesaan Tuhan yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih merupakan

²³ *Ibid*, 21.

²⁴ *Ibid*, 22-25.

kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti hipokrit, kemunafikan ataupun perilaku oportunistik.

Menurut Hanafi,²⁵ apa yang dimaksud tauhid bukan merupakan sifat dari sebuah dzat (Tuhan), deskripsi ataupun sekedar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi sebaliknya justru lebih mengarah pada tindakan kongkrit (*fi'li*), baik dari sisi penafian maupun menetapkan (*isbat*).²⁶ Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan bisa di mengerti dan tidak bisa dipahami kecuali dengan ditampakkan. Jelasnya, konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan kongkrit.²⁷ Perealisisian nafi (pengingkaran) adalah dengan menghilangkan tuhan-tuhan modern, seperti ideologi, gagasan, budaya dan pengetahuan yang membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan menjadi terkotak-kotak sesuai dengan idiologi dan pengetahuan yang dimiliki dan dipujanya. Realisasi dari *isbat* (penetapan) adalah dengan penetapan satu ideologi yang menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu-belenggu tuhan-tuhan modern tersebut.

Dengan demikian, dalam konteks kemanusiaan yang lebih kongkrit, tauhid adalah upaya pada kesatuan sosial masyarakat tanpa kelas, ras dan warna kulit. Distingsi kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.²⁸

Dalam konteks yang lebih jelas, Hanafi memaknakan zat dan sifat-sifat Tuhan sebagai berikut.

²⁵ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, (Kairo, Madbuli, 1991), 324-329.

²⁶ Tauhid mengandung dua dimensi; penafian dan penetapan (*itsbat*). Kata "Lâ ilaha" berarti penafian terhadap segala bentuk ketuhanan, sedang "Illa Allah" adalah penetapan tentang adanya Tuhan yang Esa. *Ibid*, 326.

²⁷ Statemen ini sama sebagaimana dikatakan Muthahhari, meski dalam pengertian yang berbeda. Menurut Muthahhari, konsep-konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam perbuatan, yang dalam paham Mutahhari difokuskan dalam bentuk ibadah. Lihat Muthahhari, *Allah Dalam Kehidupan Manusia*, (Bandung, Yayasan Mutahhari, 1992), 7-23.

²⁸ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 330.

1. Tentang *wujud*. Menurut Hanafi, konsep tentang wujud Tuhan tidak menunjuk pada ke-Maha-an dan kesucian Tuhan sebagaimana yang di tafsirkan oleh para teolog. Tuhan tidak butuh pensucian manusia, karena tanpa yang lainpun Tuhan tetap Tuhan Yang Maha Suci dengan segala sifat kesempurnaan-Nya. Wujud berarti “*tajribah wujudiyah*” pada manusia, tuntutan pada umat manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya. Inilah yang dimaksud dalam sebuah syair, “*kematian bukan ketiadaan nyawa, kematian adalah ketidakmampuan untuk menunjukkan eksistensi diri*”.²⁹

Diskripsi Tuhan tentang dzat-Nya sendiri memberi pelajaran pada manusia tentang kesadaran akan dirinya sendiri (*cogito*), yang secara rasional dapat diketahui melalui perasaan diri (*self feeling*). Penyebutan Tuhan akan dzatnya sendiri sama persis dengan kesadaran akan keberadaan-Nya, sama sebagaimana *cogito* yang ada dalam manusia berarti penunjukan akan keberadaannya. Itulah sebabnya, menurut Hanafi,³⁰ mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan adalah wujud (keberadaan). Adapun deskrip-Nya tentang sifat-sifat-Nya berarti ajaran tentang kesadaran akan lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lain. Jelasnya, jika dzat mengacu pada *cogito*, maka sifat-sifat mengacu pada *cogitotum*. Keduanya adalah pelajaran dan “harapan” Tuhan pada manusia, agar mereka sadar tentang dirinya sendiri dan sadar tentang lingkungannya. Semua deskripsi Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sebagaimana dalam al-Qur’an maupun Sunnah, sebenarnya lebih mengarah pada pembentukan manusia yang baik, manusia ideal, insan kamil.³¹

²⁹ Hanafi, *Ibid*, 112-114. Ini tidak berbeda dengan apa yang dikatakan Iqbal; apa yang dinamakan hidup adanya kemauan untuk terus berusaha dan menunjukkan dirinya ada sedang kematian adalah ketidakmaun untuk maju dan berusaha. Lihat Iqbal, *Javid Namah*, terj. Sadikin, (Jakarta, Panjimas, 1987), 8.

³⁰ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 600 dan seterusnya.

³¹ Penafsiran Hanafi bahwa deskripsi dzat dan sifat Tuhan lebih mengarah pada pembentukan manusia ideal, bukan transendensi Tuhan, jelas sangat dipengaruhi pemikiran Muktazilah. Menurut kaum Muktazailah, sifat-sifat Tuhan sebagaimana yang dideskripsikan dalam *Asma al-Husna* sebenarnya adalah pelajaran bagaimana manusia harus bertindak dan bersikap. Artinya, itu adalah sifat-sifat yang harus dimiliki dan

bersambung ⇒

2. *Qidam* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia didalam sejarah. *Qidam* adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga tidak akan terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.³²
3. *Baqa* berarti kekal, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat fana. *Baqa* berarti tuntutan pada manusia untuk membuat dirinya menjadi tidak cepat rusak atau fana, yang itu bisa dilakukan dengan memperbanyak melakukan tindakan konstruktif dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan di bumi.³³ Jelasnya, *baqa'* adalah ajaran pada manusia untuk menjaga kelestarian lingkungan dan alam, juga ajaran agar manusia mampu meninggalkan karya-karya besar yang bersifat monumental yang akan membuatnya tidak cepat rusak.
4. *Mukhalafah li al-hawadis* (berbeda dengan yang lain) dan *qiyam binafsih* (berdiri sendiri), keduanya tuntunan agar umat manusia (muslim) mampu menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda, tidak mengekor atau taqlid pada pemikiran dan budaya orang lain. *Qiyam binafsih* adalah deskripsi tentang titik pijak dan gerakan yang di lakukan secara terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri.³⁴
5. *Wahdaniyah* (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (*syirk*) yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih mengarah eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniah*

dilakukan oleh seorang muslim. Jadi bukan penjelasan tentang eksistensi Tuhan, apalagi tentang ke-Maha Kuasaan Tuhan. Lihat, Khalid al-Baghdadi, *Al-Iman wa al-Islam*, (Istambul, Hakekat Kitabevi, 1985), 21-26. Konsep ini juga tidak berbeda dengan apa yang dimaksud oleh kaum sufi dengan istilah insan kamil. Menurut al-Jilli, insan kamil adalah orang yang mampu merefleksikan sifat-sifat keagungan Tuhan, sehingga ia menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Lihat, Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insan Al-Kamil, II*, (Bairut, Dar Al-Fikr, tt), 71-77.

³² Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 130-132.

³³ *Ibid*, 137-142.

³⁴ *Ibid*, 143-303.

adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan; kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan.³⁵

V. Simpulan

Teks suci, meski berbicara tentang yang transenden, sesungguhnya, bukan diarahkan dan diperuntukan pada Tuhan, tetapi diturunkan demi kebaikan dan kesejahteraan manusia di bumi. Karena itu, terme-term teks yang semula dimaknakan secara teosentris dan transenden harus ditarik kearah kemanusiaan, antroposentris, demi menyelesaikan problem-problem konkrit masyarakat.

Karena itu, metode tafsir hermeneutika-humanistik harus dan bertujuan untuk melandingkan tema sentral tersebut. (1) Interpretasi teks suci harus di generalisasi dengan kondisi dan problem-problem kekinian, bukan hanya terpaku pada kaidah-kaidah bahasa dan tekstualis. (2) Bahwa hasil interpretasi teks harus benar-benar bisa digunakan untuk menyelesaikan problem-problem masyarakat muslim modern, karena di sinilah bukti tingkat kevalidan dan kehebatan hasil interpretasi. Jika tidak kontekstual dan jauh dari persoalan konkrit, berarti hasil interpretasi hanya omong kosong, tidak bermakna. Gagasan Hanafi ini tidak berbeda dengan metode dan pemikiran tafsir Farid Esack, tokoh pemikir muslim dari Afrika Selatan yang terkenal dengan metode *hermeneutika pembebasan*. Menurutnya, tafsir yang sejati adalah jika ia mampu menimbulkan rasa solidaritas muslim untuk membebaskan diri dari penindasan, ketidakadilan dan kesewenang-wenangan.³⁶ Dalam kajian filsafat, pemikiran kedua tokoh ini, Hanafi dan Esack, mirip dengan pragmatisme John Dewey (1859-1952). Yakni, bahwa analisa atau pemikiran harus berangkat dari persoalan sosial, persoalan konkrit dan hasilnya

³⁵ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, 309-311.

³⁶ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford, Oneworld, 1997), 11. Di sini Esack memberikan 3 unsur penafsiran. (1) penafsir harus masuk dalam pemikiran penulis (Tuhan), (2) penafsir harus paham persoalan disekitarnya, (3) penafsir harus tahu bahasa, sejarah dan tradisi yang melingkupi di mana teks tersebut pertama kali diturunkan.

harus bisa digunakan kembali untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Demikian seterusnya, sehingga teks suci selalu segar, modern dan kontekstual atau *shalih li kulli zaman wa makan*.

Namun, gagasan Hanafi ini bukan tanpa persoalan. Rekonstruksinya yang dilakukan dengan cara mengubah term-term teks yang bersifat spiritual-religius menjadi sekedar material-duniawi akan bisa menggiring pada pemahaman agama hanya sebagai agenda sosial, praktis dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden. Dengan kata lain, gagasan Hanafi bisa mendorong munculnya desakralisasi teks, menghilangkan makna batin dan makna spirituali teks suci.

Di samping itu, ada beberapa hal yang perlu disampaikan. *Pertama*, teorinya tentang kritik historis dalam rangka menjamin keaslian teks, di mana salah satu syaratnya adalah adanya keutuhan teks, yakni bahwa kuantitas teks sama persis dengan apa yang diucapkan narator, nabi, tidak lebih tidak kurang. Berdasar ketentuan ini Hanafi kemudian menyatakan bahwa hanya teks al-Quran yang bisa dinilai asli, karena teks perjanjian lama maupun baru tidak memuat seluruh apa yang disampaikan nabinya, Musa maupun Yesus. Di sini Hanafi agaknya lupa tentang proses kodifikasi teks al-Quran, di mana ada perdebatan, setidaknya dugaan bahwa ada beberapa ayat terlupakan dan satu dua ayat atau bahkan surat yang di pertanyakan status ke-ayat-an dan ke-surat-anya.³⁷ Artinya, keutuhan teks al-Qur`an dalam perspektif ini, sesungguhnya, juga *debatable*, sehingga keasliannya juga patut di pertanyakan. Jika dipaksakan, hanya bisa di katakan bahwa ia relatif lebih utuh dan asli dibanding teks suci lainnya.

Kedua, bahwa generalisasi makna-makna dalam rangka memahami teks tetap dalam pengawasan aturan linguistik. Aturan ini kelihatannya telah cukup memadai, tetapi Hanafi tidak memberikan aturan lebih lanjut bagaimana

³⁷ Perdebatan sekitar persoalan ini, lihat Rasul Jakfarian, *Menolak Isu Perubahan al-Qur`an*, terj. Abd Rahman, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1991). Antara dikatakan, bahwa Ibn Mas`ud menolak surat *al-Falaq* dan *al-Nas*. Sahabat lainnya membaca dengan bacaan tertentu, dan seterusnya.

menyelesaikan pernyataan-pernyataan teks yang sulit. Harus diakui bahwa tidak semua teks al-Qur`an mudah dipahami, tetapi ada juga yang sulit. Tanpa ada kepastian cara menyelesaikan masalah ini, teks-teks yang sulit akan bisa dipelintir dan diperkosa oleh rasio, sehingga interpretasi berkembang menjadi tidak terkendali, tidak sesuai dengan harapan Hanafi sendiri. Sebagai perbandingan, Bint al-Shati' (1913-...), misalnya, dalam masalah ini berpegang pada semangat teks (*maqashid al-syar`i*) yang dikonfrontasikan dengan pendapat para mufassir terdahulu.³⁸

Ketiga, kritik Hanafi bahwa kalam Asy'ari adalah penyebab kemunduran Islam terasa terlalu menyederhanakan masalah disamping tidak didasarkan investigasi historis yang memadai dan kongkrit. Kenyataannya, Asy'ariyah telah berjasa dalam menemukan keharmonisan mistis antara ukhrawi dan duniawi, meski tidak bisa dipungkiri bahwa masyarakat muslim sekarang yang Asy'ariyah terbelakang di banding Barat. *Keempat*, pemikiran Hanafi masih diwarnai aroma romantisme, meski dalam kadar yang relatif kecil; yakni gagasan rekonstruksi yang berbasis pada rasionalisme Muktazilah. Keberfihakan ini menyebabkan ia mengabaikan cacat yang ada pada muktazilah yang pernah melakukan mihnah [.]

³⁸ Dalam penafsiran al-Qur`an, Bint al-Shati' mengajukan 4 langkah interpretasi; (1) mengumpulkan ayat yang setema, (2) disusun sesuai kronologi turunnya, (3) analisa bahasa, (4) melihat semangat teks. Secara lebih jelas, lihat Bint al-Shati', *Tafsir Bint al-Shati*, terj. Muzakir, (Bandung, Mizan, 1996), 35-6; Idem, *Al-Qur`an wa al-Tafsir al-Ashri*, (Kairo, Dar al-Ma`arif, 1970), 108.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Kairo, Sina` al-Nasyr, 1994
- Baghdadi, Khalid al-, *Al-Iman wa al-Islam*, Istambul, Hakekat Kitabevi, 1985
- Esack, Farid, *Qur`an Liberation and Pluralism An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford, Oneworld, 1997
- Esposito, John L., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995
- Gadamer, "The Historicity of Understanding" dalam *The Hermeneutics Reader*, (edit) Mueler Volmer, New York, Continuum, 1992
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta Kanisius, 1996
- Hanafi, Hasan, *Al-Din wa al-Tsaurah fi Misri 1952-1981*, Mesir, Maktabah Madbuli, tt,
- Hanafi, Hasan, "Al-Yasar al-Islami" dalam Jurnal *Islamika* edisi 1 Juli-September 1993
- Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994
- Hanafi, Hasan, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Kairo, Madbuli, 1991
- Iqbal, *Javid Namah*, terj. Sadikin, Jakarta, Panjimas, 1987
- Jakfarian, Rasul, *Menolak Isu Perubahan al-Qur`an*, terj. Abd Rahman, Bandung, Pustaka Hidayah, 1991
- Jilli, Ibrahim Al-, *Al-Insan Al-Kamil, II*, Bairut, Dar Al-Fikr, tt
- Lenczowski, George, *Timur Tengah di Tengah Kancan Dunia*, terj. Asgar Bixby, Bandung, Sinar Baru, 1992
- Mas`udi, Masdar F., *Islam & Reproduksi Perempuan*, Bandung, Mizan, 1997
- Mas`udi, Masdar F., *Agama Keadilan*, Jakarta, LP3M, 1993
- Muthahhari, Murthadha, *Allah Dalam Kehidupan Manusia*, Bandung, Yayasan Mutahhari, 1992
- Naim, Abdullah A., *Dekonstruksi Syariah*, Yogyakarta LKiS, 1994
- Rahmena, Ali, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung, Mizan, 1996
- Ridwan, AH, *Reformasi Intelektual Islam*, Yogyakarta Ittaqa Press, 1998

- Shati', Bint, *Al-Qur'an wa al-Tafsir al-Ashri*, Kairo, Dar al-Ma'arif, 1970.
- Shati', Bint, *Tafsir Bint al-Shati*, terj. Muzakir, Bandung, Mizan, 1996
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam*, Yogyakarta LKiS, 1994
- Siswanto, Joko, *Sistem-Sistem Metafisika Barat*, Yogyakarta Pustaka Pelajar, 1998
- Syaukani, Lutfi, "Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme"
dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. V, tahun 1994,

AGAMA DAN PIKIRAN MANUSIA

M. Yusron

Abstrak

This article discusses about reason and religion. Human beings have an instinct for religion. Issues of religion and the human mind is very often discussed. Controversy about what is right and wrong often embrace what it's up to everyone. The logic of religion and logic "reasonable" people are also very often faced. This paper will try to see the logic of religion and the logic of "sense" or logic of human thought and opinion. The use of human reason in responding to the instructions of religion and the thoughts, opinions or even desires that will determine how people understand the religion or religions. In this article explained that the People may even encouraged to use common mind, but must be carefully, carefully and attentively to the base to the guidance of Allah and His Apostle. Reproduction aside the Koran and the Hadith and prefers his own opinion or the opinion without having any basis at all in matters of religion which has regulated ole (al-Quran and Hadith)

Kata Kunci: agama, petunjuk, manusia, akal, nalar,

I. Pendahuluan

Manusia memiliki naluri untuk beragama. Keberagamaan manusia dimulai dari dalam kandungan di mana manusia mengakui tentang adanya Tuhan. Persoalan agama dan pikiran manusia sudah sangat sering dibicarakan. Kontroversi soal mana yang benar dan mana yang salah seringkali terserah kepada siapa menganut apa. Logika agama dan logika "akal" manusia juga sangat sering diperhadapkan. Tulisan ini akan mencoba untuk melihat logika agama dan logika "akal" atau logika pikiran dan pendapat manusia. Pemakaian akal manusia dalam merespons petunjuk agama dan juga pikiran, pendapat atau bahkan hawa nafsu akan menentukan bagaimana orang itu beragama atau memahami agama.

II. Agama adalah Petunjuk

Hal yang paling mendasar dan harus difahami dengan jelas dan kemudian diyakini dengan mantab adalah bahwa agama adalah petunjuk yang dibawa oleh para nabi. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan dalam Q.S. al-Anbiya (21): 72-75 dan al-Sjadah (32) : 23-24 yang berbunyi:

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ (72) وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ (73) وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسْقِينَ (74) وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ [(75) الأنبياء] 72-75/

72. Dan kepadanya (Ibrahim), Kami berikan Ishak dan Ya'qub, cucunya. Dan semuanya kami jadikan orang yang salih. 73. Dan mereka Kami jadikan pemimpin yang memberikan petunjuk dengan perintah Kami, dan Kami wahyukan kepada mereka supaya berbuat baik, rajin mengerjakan shalat dan membayar zakat, dan hanya kepada Kami mereka mengabdikan. 74. Dan Lut, Kami berikan kepadanya hikmah dan ilmu dan Kami menyelamatkan dia dari kota yang mengerjakan perbuatan kotor. Sesungguhnya mereka itu kaum yang jahat dan durhaka. 75. Dan Kami masukkan Lut ke dalam rahmat Kami. Sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang salih. (Al-Anbiya' 21: 72-75)

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ (23) وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ [(24) السجدة 23/،] 24

23. Dan sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab kepada Musa, maka janganlah engkau ragu-ragu tentang pertemuan dengan Dia, dan Kami membuat Kitab itu sebagai petunjuk bagi Bani Israil. 24. Dan di antara mereka Kami jadikan pemimpin untuk memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka sabar. Dan mereka yakin dengan ayat-ayat Kami. (As-Sajdah 32: 23-24).

Petunjuk Allah diwujudkan dengan mengutus para rasul dan memberinya Kitab. Atau lebih jelasnya lagi petunjuk Allah itu berupa ajakan melalui lisan para nabi dan penurunan kitab suci. Ketika Nabi Muhammad diutus oleh Allah dan beliau

mengajak umat manusia untuk mengikuti ajarannya, maka itu berdasar perintah Allah dan Allah juga memberinya Kitab al-Qur'an untuk dijadikan petunjuk, diikuti dan ditaati. Sedang perintah Allah melalui lisan Nabi Muhammad dan tidak termasuk di dalam al-Qur'an kemudian dibukukan menjadi Hadis Nabi.

III. Tanggapan Manusia terhadap Petunjuk

Al-Qur'an menyatakan pada awal surat al-Baqarah ada tiga kelompok orang yang memberi tanggapan terhadap petunjuk Allah:

1. Orang yang mantab sekali menerima petunjuk Allah, yaitu orang-orang Muttaqin atau orang-orang yang bertaqwa.
2. Orang yang menolak sama sekali petunjuk Allah, yaitu orang-orang yang kafaru (ingkar, atau kafir).
3. Orang yang ragu-ragu antara menerima atau menolak petunjuk Allah. Orang ini juga menerima sebagian petunjuk tetapi juga mengingkari sebagian yang lain. Orang semacam ini disebut orang munafiq.¹

Sementara itu, orang-orang yang mempunyai kepercayaan atau keyakinan dikelompokkan dan dibedakan ke dalam enam kelompok (lihat 2: 62 dan 22: 17):

1. Orang-orang yang beriman.
2. Orang-orang Yahudi
3. Orang-orang Nasrani
4. Orang-orang Shabi'in
5. Orang-orang Majusi
6. Orang-orang Musyrik

Di dalam banyak ayat dijelaskan bahwa orang yang akan masuk surga adalah orang-orang yang beriman dan beramal salih. Sedangkan orang-orang Yahudi dan Nasrani disebut sebagai kelompok yang menuruti hawa nafsu (keinginan, kemauan) diri sendiri (2: 120). Kalau mereka tidak mau beriman (dengan

meninggalkan ke-Yahudi-annya dan ke-Nasrani-annya), mereka diancam akan masuk neraka Jahanam (98: 6). Bahkan orang-orang Yahudi dan orang-orang Musyrik dinilai sebagai orang yang paling dahsyat permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman (5: 82). Sementara itu, kaum Shabi'in dan Majusi tidak dijelaskan di dalam al-Qur'an.

IV. Beragama adalah ketaatan pada Petunjuk

Pada dasarnya, orang beragama itu bertumpu pada rasa taat mengikuti petunjuk. Dalam masa sekarang, petunjuk yang dimaksud dalam beragama adalah al-Qur'an dan Hadis. Untuk bisa mengikuti petunjuk orang dituntut untuk menggunakan akal fikiran yang benar, yang berdasar pengertian dan pemahaman secara seksama dan hati-hati. Tanpa itu, orang bisa keliru dan salah. Akibatnya, orang selanjutnya bisa berbuat sesuatu dengan cara yang keliru dan salah.

Ketaatan seseorang itu terwujud dalam, misalnya rajin mengerjakan shalat, membayar zakat, dan berpuasa. Semua bentuk ketaatan dalam mengerjakan kewajiban itu sudah ada aturan yang terperinci baik di dalam al-Qur'an maupun Hadis. Sementara itu, untuk menambah pemahaman dan pengertian akan apa yang harus diyakini, dikerjakan, atau tidak dikerjakan al-Qur'an menuntut orang untuk menggunakan akalnya.

V. Pengertian "Akal"

Di dalam literatur Islam, Al-Qur'an, Hadis dan juga bahasa Arab ada beberapa kata yang perlu diperhatikan ketika kita berbicara mengenai "akal" dalam kaitannya dengan pemikiran masalah agama. Kata-kata itu adalah:

1. (يَغْفُلُونَ ۖ عَقَلُوا تَغْفُلُونَ).
2. (يَنْظُرُونَ)
3. (الرأي)
4. (هَوَاءَ أَهْوَاءَ)

Berikut ini adalah penjelasan dari kamus *Lisan al-'Arab* dan juga *Mu'jam Mufradat Alfadz al-Qur'an* serta beberapa contoh-contoh penggunaan kata-kata kunci yang dibahas dalam tulisan ini.

Akal (al-'aql)

لسان العرب) - ج / 11 ص (458

(عقل) العَقْلُ الحِجْر والنُّهْي ضِدُّ الحُمُق وقيل العاقِلُ الذي يَحْبِس نفسه ويرُدُّها عن هَواها والعَقْلُ التَّثْبِتُ في الأُمور والعَقْلُ القَلْبُ والقَلْبُ العَقْلُ وسُمِّي العَقْلُ عَقْلاً لأنَّهُ يَعْقِل صاحِبُه عن التَّورُط في المَهالِك أي يَحْبِسُه وقيل العَقْلُ هو التَّمييز الذي به يَتَمييز الإنسان من سائر الحيوان ويقال لِفُلان قَلْبٌ عَقُولٌ ولسانٌ سَوُولٌ وَقَلْبٌ عَقُولٌ فَهَمَّ وَعَقَلَ الشَّيْءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً فَهَمَّهُ

Al-'aql (akal) adalah rasio dan kecerdasan, lawan katanya adalah kebodohan. Orang disebut al-'Aqil adalah orang yang menjaga dirinya dan menjauhkannya dari hawa nafsunya. Akal adalah penentuan secara hati-hati di dalam segala urusan. Akal adalah qalbu dan qalbu adalah akal. Akal disebut berakal karena pemiliknya mengerti supaya tidak terjerumus dalam kehancuran atau dia menjaganya (dari kehancuran). Akal adalah pembeda antara manusia (insan) dan seluruh binatang atau makhluk hidup. Selanjutnya 'aql dan 'aqala berarti faham atau memahami.

مفردات غريب القرآن الأصفهاني م) - ج / 1 ص (341

عقل: العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم ويقال للعلم الذي يستفيده الانسان بتلك القوة عقل

.....

" ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل " ... " ما كسب أحد شيئا أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يردده عن ردى " وهذا العقل هو المعنى بقوله) وما يعقلها إلا العالمون (وكل موضع ذم الله فيه الكفار بعدم العقل

Al-'Aql adalah kekuatan yang siap untuk menerima ilmu, yaitu ilmu yang memberi manfaat kepada manusia dengan kekuatan akal tadi.(seterusnya dikutip dua hadis yang setelah saya cek ternyata kurang kuat sebagai dalil).

Secara keseluruhan, dalam arti seperti itulah al-Qur'an menggunakan kata yang berdasar pada akar kata 'aqala. Inilah beberapa contoh dari ayat-ayat al-Qur'an.

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ [البقرة 75]

2: 75. Apakah kamu masih mengharapka mereka akan percaya kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui?

Ayat ini memberi arti bahwa para pemuka Bani Israil itu faham betul terhadap ayat-ayat Allah, tetapi karena dorongan hawa nafsunya, mereka kemudian mengubah ayat-ayat Allah tadi supaya sesuai dengan keinginannya. Ayat al-Baqarah 2: 120 menjelaskan soal orang-orang Yahudi dan Nasrani yang mengikuti hawa nafsu mereka.

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِيبَتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ [البقرة 120]

2: 120. Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah petunjuk (yang benar)". dan Sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan (hawa nafsu) mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.

Contoh-contoh lain penggunaan akal yang berarti memahami atau mengerti:

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [73] البقرة [73]

2; 73. Lalu kami berfirman: "Pukullah mayat itu dengan sebahagian anggota sapi betina itu Demikianlah Allah menghidupkan kembali orang-orang yang telah mati, Dan memperlihatkan padamu tanda-tanda kekuasaannya agar kamu mengerti (TENTANG KEKUASAAN ALLAH).

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [242] البقرة [242]

2: 242. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya (hukum-hukum-Nya) supaya kamu memahaminya.

حم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (3) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (4) وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (5) [الجاثية] [1-5]

45: 1. Haa Miim 2. Kitab (ini) diturunkan dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. 3. Sesungguhnya pada langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) untuk orang-orang yang beriman. 4. Dan pada penciptakan kamu dan pada binatang-binatang yang melata yang bertebaran (di muka bumi) terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) untuk kaum yang meyakini, 5. Dan pada pergantian malam dan siang dan hujan yang diturunkan Allah dari langit lalu dihidupkan-Nya

dengan air hujan itu bumi sesudah matinya; dan pada perkisaran angin terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berakal.

Ayat-ayat di atas secara jelas menunjukkan bahwa orang sangat perlu memperhatikan apa-apa yang ada di langit dan di bumi, juga penciptaan binatang, pergantian siang dan malam serta turunnya hujan dan tumbuhnya pepohonan setelah turunnya hujan seakan menghidupkan bumi dari kematian.

إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ [4] الحجرات [4]

49: 4. Sesungguhnya orang-orang yang memanggil kamu dari luar kamar(mu) kebanyakan mereka tidak mengerti (tidak menggunakan akal).

Ayat 49: 4 ini secara tegas dan jelas mencela suatu perbuatan yang dinilai tidak menggunakan akal. Karenanya perbuatan memanggil Nabi saw dari luar kamar dinilai sebagai perbuatan orang yang tidak faham atau orang yang tidak mengerti tata krama sopan santun.

Semua ayat di atas dan juga ayat-ayat lainnya yang tidak disebutkan disini yang jumlahnya puluhan memuji penggunaan akal fikiran secara benar, seksama dan hati-hati. Bahkan al-Qur'an juga mencela orang-orang yang tidak mau menggunakan akal fikiran mereka. Memang ada nuansa sangat jelas bahwa penggunaan akal fikiran ini dikaitkan dengan sikap mau menerima kebenaran yang datang dari Allah dan RasulNya, kemudian disertai dengan ketaatan kepada perintah-perintah dan larangan-larangan yang diberikan baik oleh Allah maupun RasulNya.

VI. Nalar (an-Nadhar)

لسان العرب) - ج / 5 ص (215

(نظر) النَّظْرُ حِسُّ الْعَيْنِ وتقول نَظَرْتُ إِلَى كَذَا وَكَذَا مِنْ نَظَرِ الْعَيْنِ وَنَظَرَ الْقَلْبِ

An-Nadhar (Nalar) adalah indera mataKetika engkau mengatakan: Aku memandangi ini dan itu dengan pandangan mata dan hati

مفردات ألفاظ القرآن الأصفهاني م دار القلم 2/محققة) - ج / 2 ص(438
 نظر - النظر: تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد
 به المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وهو الروية. يقال: نظرت فلم تنظر. أي: لم تتأمل ولم تترو،
 وقوله تعالى { قل انظرو ماذا في السموات } [يونس 101/أي: تأملوا].
 واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة، قال تعالى { وجوه
 يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة } [القيامة 23 - 22]

An-Nadhar (Nalar): bergerak-geraknya mata dan mata hati untuk mengetahui sesuatu dan melihatnya, maksudnya adalah memandang dengan penuh perhatian dan menyelidik. Dengan demikian orang akan mengetahui (ma'rifah kepada) sesuatu yang dihasilkan dari penyelidikan. Itulah refleksi, pertimbangan dan pengetahuan yang diperoleh. Maka bisa juga dikatakan bahwa engkau memperhatikan padahal engkau tidak melihatnya, atau engkau tidak memperhatikan dengan seksama dan tidak mempertimbangkan atau berefleksi terhadap hal itu. Firman Allah Ta'ala: Katakanlah, perhatikan apa yang ada di langit (Yunus 10: 101), yakni: perhatikan dengan seksama dan penuh. Secara umum penggunaan mata (al-bashar) lebih banyak, sementara secara khusus penggunaan mata hati (al-bashirah) lebih banyak. Firman Allah Ta'ala: Pada hari itu, wajah-wajah akan berseri-seri, memandang kepada Tuhannya . (al-Qiyamah 75: 22-23).

Penjelasan secara bahasa dan juga penggunaan al-Qur'an, kata an-nadhar (nalar) mengacu kepada dua hal yaitu memandang secara seksama dan penuh perhatian baik secara wadag maupun dengan menggunakan mata hati. Al-Qur'an menyuruh secara tidak langsung untuk memperhatikan gejala alam dengan menggunakan kata nadhar.

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ
 نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ [(20) الغاشية 17-20]

17. Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan,
18. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan?
19. Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan?

20. Dan bumi bagaimana ia dihamparkan? (al-Ghasiyah 88: 17-20).

Penggunaan kata nadhar (nalar) di dalam al-Qur'an sangat kelihatan positif baik berdasar surat 10: 101 maupun 88: 17-20. Kalau manusia memandang, memperhatikan, mempertimbangkan secara seksama dan hati-hati dan dengan penuh perhatian, maka hal itu memang yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Oleh karena itu penggunaan nalar menjadi sangat positif.

VII. Pendapat Pribadi (ar-Ra'y)

لسان العرب) – ج / 14 ص (291

(رأي (الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين؛ يقال رأى زيدا عالما وقال ابن سيده الرؤية النظر بالعين والقلب

(Ra'a) Ru'yah (melihat) dengan mata mencakup satu obyek dan dengan makna melihat dengan ilmu mencakup kepada dua obyek, seperti, dia melihat Zaid sebagai orang pandai. Ibn Saidah: Ar-ru'yah adalah melihat dengan mata dan hati.

لسان العرب) – ج / 14 ص (291

وفينا رجل له رأي يقال فلان من أهل الرأي أي أنه يرى رأي الخوارج ويقول بمذهبهم وهو المراد ههنا والمحدثون يُسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي يعنون أنهم يأخذون بأرائهم فيما يُشكّل من الحديث أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر والرأي الاعتقاد

Menurut kami (Ibn Mandzur), orang mempunyai pandangan (pendapat). Ketika disebut seseorang termasuk Ahlur Ra'y yakni bahwa dia melihat dengan pandangan (pendapat atau madzhab) Khawarij. Sedangkan para Ahli Hadis menyebut para Ahlul Qiyas dengan Ahlur Ra'y yakni bahwa mereka mengambil pendapat mereka ketika menemui kesulitan di dalam Hadis atau ketika tidak ada Hadis atau Atsar dalam persoalan itu. Sedangkan Ar-Ra'y adalah keyakinan.

فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا
بَادِي الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ [27] هود [27]

11: 27. Maka berkatalah pemimpin-pemimpin yang kafir dari kaumnya: "Kami tidak melihat kamu, melainkan (sebagai) seorang manusia (biasa) seperti kami, dan kami tidak melihat orang-orang yang mengikuti kamu, melainkan orang-orang yang hina dina di antara kami pada pikiran pertama saja, dan kami tidak melihat kamu memiliki sesuatu kelebihan apapun atas kami, bahkan kami yakin bahwa kamu adalah orang-orang yang dusta".

مفردات ألفاظ القرآن الأصفهاني م دار القلم 2/محققة) - ج / 1 ص 76
وقوله تعالى { بادي الرأي } [هود] [27/وهذه قراءة أبي عمرو بن العلاء (أي: ما يبدأ من الرأي،
وهو الرأي الفطير، وقرئ): بادي] {وهي قراءة الجميع إلا أبا عمرو. راجع: الإتحاف ص 255
بغير همزة، أي: الذي يظهر من الرأي ولم يرو فيه،

Allah berfirman (بادي الرأي), atau apa yang muncul dari ar-ra'y, yaitu ar-ra'yu yang alami (yang belum matang), (بادي) atau apa yang tampak dalam pikiran dan belum melihatnya.

Adapun maksud ungkapan (بادي الرأي) adalah bahwa para pemuka orang-orang kafir mengatakan bahwa pengikut Nabi Nuh itu adalah orang-orang yang lekas percaya saja, tanpa memikir dan mempertimbangkan lebih dahulu ajakan Nabi Nuh secara matang. Atau juga, pengertian secara umum adalah bahwa pendapat ar-ra'yu bisa muncul tanpa dengan melihat kebenarannya terlebih dahulu.

مفردات ألفاظ القرآن الأصفهاني م دار القلم 2/محققة) - ج / 1 ص 429

والرأي: اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن، وعلى هذا قوله { يرونهم مثلهم رأي العين }

[آل عمران/13]، أي: يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثلهم، تقول: فعل ذلك رأي

عيني، وقيل: راءة عيني.

Ar-Ra'yu adalah keyakinan diri terhadap salah satu dari dua hal yang bertentangan dengan menghilangkan keraguan (prasangka). Dalam sebuah ayat al-Qur'an dijelaskan bahwa orang-orang kafir mengira dengan perhitungan penglihatan mata bahwa jumlah orang-orang Islam itu dua kali lipat. Firman Allah:

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَةِ الْبَقَاعِ فَذَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ
وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ [13] آل عمران

3: 13. Sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang bertemu (bertempur). segolongan berperang di jalan Allah dan (segolongan) yang lain kafir yang dengan mata kepala melihat (seakan-akan) orang-orang muslimin dua kali jumlah mereka. Allah menguatkan dengan bantuan-Nya siapa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai mata hati.

Ayat ini bercerita tentang Perang Badr, di mana menurut salah satu riwayat, Ath-Thabari menyebut di dalam kitab tafsirnya bahwa jumlah kaum Muslimin saat itu adalah 313 orang sedang jumlah pasukan kaum Musyrik Quraisy antara 900 sampai 1000 orang. Dalam pandangan pasukan musyrik Quraisy jumlah pasukan Muslimin adalah dua kali lipat. Ini untuk menunjukkan bahwa pandangan ar-ra'yu bisa sangat salah.

Perhatikan hadis hasan di bawah ini yang mencela penggunaan pendapat pribadi dalam memaknai al-Qur'an.

2875 - حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ عَمْرٍو الْكَلْبِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ
 قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ

Nabi saw bersabda: Jaga/hati-hatilah terhadap hadis dariku kecuali yang kamu tahu benar. Barangsiapa berdusta atas namaku secara sengaja maka hendaklah dia mengambil tempatnya di neraka. Dan barangsiapa mengatakan sesuatu tentang al-Qur'an dengan pendapat pribadinya, maka hendaklah dia mengambil tempatnya di neraka. (Menurut Abu 'Isa, hadis ini hasan, Albani juga menyebutnya hasan).

Imam al-Ghazali memahami hadis ini dengan mengatakan bahwa boleh-boleh saja menggunakan ra'yu nya, tetapi ketika dia berkomentar panjang lebar tentang hadis ini, maka kelihatan secara jelas bahwa yang dia maksud ra'yu di sini adalah dengan pemahaman yang seksama dan hati-hati. Oleh karena itu al-Ghazali membolehkan penggunaan akal, sayangnya dia memakai hadis yang jelas-jelas menggunakan kata ra'yu.

Berikut ini ada beberapa hadis yang menyatakan bahwa tuntunan agama itu bisa berbeda dengan pendapat pribadi manusia bahkan kelihatan tidak masuk akal, kalau memakai pendapat pribadi:

صحيح البخاري) - ج / 7 ص (48

بَابُ الْحَائِضِ تَتْرُكُ الصَّوْمَ وَالصَّلَاةَ وَقَالَ أَبُو الزُّنَادِ إِنَّ السُّنْنَ وَوُجُوهَ الْحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَى خِلَافِ الرَّأْيِ فَمَا يَجِدُ الْمُسْلِمُونَ بُدًّا مِنْ اتِّبَاعِهَا مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

Bab Wanita Haid meninggalkan atau tidak berpuasa dan shalat.

Abu az-Zinad berkata: Sesungguhnya sunnah dan aspek-aspek kebenaran seringkali bertentangan dengan ar-ra'y, maka tidak ada pilihan bagi kaum Muslimin kecuali

mengikutinya (kebenaran). Diantaranya adalah bahwa wanita haid itu mengganti puasa dan tidak mengganti shalat.

Ibn Hajar al-'Asqalani di dalam syarahnya, *Fathul Baari*, menjelaskan bahwa Az-Zain ibn al-Munayyir mengatakan bahwa kesimpulannya: Bahwa arti judul bab itu tidak mengandung hukum qadla (mengganti) puasa dan shalat demi untuk menyesuaikan dengan bunyi teks bab yang tidak menyebutkan hukum qadla dan tidak dimaksudkan untuk hal itu. Dia berkata bahwa makna meninggalkan (tidak boleh puasa dan shalat) menunjukkan bahwa mengerjakan puasa dan shalat itu mungkin bisa dilakukan secara inderawi, tetapi wanita haid itu meninggalkan puasa dan shalat itu semata karena adanya larangan agama (syar'i).

Sementara itu hal semacam ini juga pernah ditanyakan oleh Mu'adzah binti 'Abdillah al-'Adawiyah kepada 'Aisyah tetapi 'Aisyah membiarkan saja pertanyaan itu karena khawatir bahwa Mu'adzah adalah dari golongan Khawarij yang biasa menentang Sunnah (Hadis) dan lebih memilih menggunakan pendapat pribadi (ra'yu) mereka. 'Aisyah tidak memberi penjelasan tambahan kepada Mu'adzah selain menyebutkan bunyi teks yang membedakan hukum keduanya, seakan 'Aisyah mengatakan kepada Mu'adzah: "Janganlah menanyakan penyebabnya, tetapi perhatikan yang lebih penting untuk diketahui yaitu ketaatan dan ketundukan kepada syariat."

Ada yang berpendapat bahwa penyebab mengapa wanita haid dilarang untuk mengerjakan puasa adalah karena keluarnya darah pada umumnya bisa melemahkan badan. Karena kondisi lemah membolehkan seseorang untuk tidak berpuasa dan menggantinya di lain waktu, maka demikian pula halnya dengan haid. Alasan penyebab ini cukup jelas kelemahan pendapatnya. Sebab kalau alasannya karena kelemahan dan ketidakmampuan, maka andai saja orang sakit itu memaksakan diri dan kuat serta bisa berpuasa maka puasanya menjadi sah. Tetapi lain halnya dengan orang yang haid, walaupun dia kuat puasa maka puasanya tetap tidak sah.

Persoalan ra'yu ini lebih lanjut bisa dilihat dari dua hadis berikut:

سنن أبي داود مشكول) - ج / 1 ص (203

– 140 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا حَفْصٌ يَعْنِي ابْنَ غِيَاثٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلَ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفِّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنِ الْأَعْمَشِ بِإِسْنَادِهِ بِهَذَا الْحَدِيثِ قَالَ مَا كُنْتُ أَرَى بَاطِنَ الْقَدَمَيْنِ إِلَّا أَحَقَّ بِالْعَسَلِ حَتَّى رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَهْرِ خُفِّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا حَفْصٌ بْنُ غِيَاثٍ عَنِ الْأَعْمَشِ بِهَذَا الْحَدِيثِ قَالَ لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ بَاطِنُ الْقَدَمَيْنِ أَحَقَّ بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِمَا وَقَدْ مَسَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ظَهْرِ خُفِّهِ

'Ali berkata: "Andaikata agama itu dengan ra'yu (pendapat pribadi) niscaya bagian bawah sepatu itu lebih utama untuk diusap daripada bagian atasnya. Aku pernah melihat Rasulullah saw mengusap punggung sepatunya." A'masy berkata: "Aku dahulu berpendapat bahwa bagian bawah kakiku (sepatuku) lebih berhak dicuci sampai aku melihat Rasulullah saw mengusap punggung (bagian atas) kedua sepatunya. .. dst.

سنن الدارقطني مشكول) - ج / 2 ص (367

– 797 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ زَكْرِيَّا حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا حَفْصٌ بْنُ غِيَاثٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ قَالَ قَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلَ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفِّهِ.

Kedua hadis yang menurut Albani Shahih di atas jelas kalau dilihat dari pendapat pribadi kita tidak masuk akal, tetapi karena itu yang dikerjakan oleh Rasulullah saw maka itulah tuntunan yang harus diikuti.

Jadi pendapat pribadi (ra'yu) itu jelas sekali sangat terbatas untuk memahami persoalan agama dan bisa disebut sangat bersifat relative. Apalagi kalau pendapat pribadi itu sudah kemasukan keinginan, kemauan atau jelasnya lagi hawa nafsu maka akan semakin bisa merusak agama. Seperti dikemukakan di atas bahwa beragama itu

adalah tunduk patuh dan taat kepada tuntunan Allah dan RasulNya, maka yang pertama kali harus dijadikan rujukan adalah al-Qur'an dan Hadis, bukan lainnya.

VIII. Simpulan

Orang boleh bahkan dianjurkan untuk menggunakan akal pikiran, tetapi harus dengan seksama, hati-hati dan penuh perhatian dengan mendasarkan kepada petunjuk Allah dan RasulNya. Dilarang mengesampingkan al-Qur'an dan hadis dan lebih memilih pendapat pribadinya sendiri atau berpendapat tanpa memiliki dasar sama sekali dalam urusan yang sudah diatur oleh agama (al-Quran dan Hadis).

Daftar Pustaka

Al-Qur'an

Sunan Abu Dawud

Mu'jam

**PROBLEMATIKA HADIS BA‘DA TADWIN (KRITIK ORIENTALIS,
PANDANGAN OKSIDENTALIS TERHADAP HADIS, DAN *INKĀR AL-
SUNNAH*)**

*Helmi Maulana**

Abstrak

This article discusses the problematical of Hadis after codification. The problematical essences: *firstly*, critical study on Hadis by orientalis. In general, orientalis behave skeptic Hadis, although not all views that way, even the positive works use wide by Muslims; *secondly*, critical study by Muslims itself to some orientalis studies disapprove of Hadis. Muslim scholars have tried to advocate and save Hadis from threat its enemies; *thirdly*, a phenomenon of *Inkār al-Sunnah* is essence each and every period participate discusses the problematical of Hadis after codification.

Kata Kunci: Problematika Hadis, ba‘da tadwīn, Orientalis, Oksidental, *Inkār al-Sunnah*

I. Pendahuluan

Kajian tentang Timur (*orient*) termasuk tentang Islam yang dilakukan oleh para orientalis¹ telah bermula sejak beberapa abad lalu. Namun, gerakan pengkajian ketimuran ini memperlihatkan intensitasnya yang luar biasa sejak

* Mahasiswa S2 IAID Ciamis Jawa Barat, alumni Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga angkatan 2008.

¹ Kata “orientalis” dalam tulisan ini diartikan sesuai dengan definisi yang dikemukakan oleh Robert D. Lee, yakni semua sarjana non-muslim, baik Barat maupun Timur, yang mempelajari dan mengadakan penelitian tentang ke-Timur Tengah-an secara khusus dan atau ke-Islam-an secara umum. Sahiron Syamsuddin, “Memahami dan Menyikapi Pemikiran dan Metode Orientalis dalam Kajian Al-Qur’an”, *Perspektif*, Edisi 2, Tahun III, November (2000), 66.

abad ke-19.² Para orientalis berusaha melakukan studi tentang Islam tidak hanya sebagai agama mayoritas orang Timur, mereka tidak hanya berhenti sampai disitu, melainkan melanjutkan kajiannya hingga mengupas sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis.

Oksidentalisme adalah orang yang melakukan studi oksidentalisme. Oksidentalisme diartikan sebagai hal-hal yang berhubungan dengan Barat, baik itu agama, budaya dan ilmu, maupun yang berkenaan dengan aspek-aspek sosialnya, yang dilakukan oleh Timur-Islam sebagai imbalan yang kontradiktif bagi orientalisme.³ Dalam hal ini, oksidentalisme adalah orang Timur-Islam yang melakukan studi atau kritik terhadap pemikiran-pemikiran orientalis tentang hadis.

Dalam perspektif sejarah, sejak zaman Nabi telah terjadi kesepakatan tentang Sunnah sebagai sumber ajaran Islam di samping al-Qur'an. Bahkan, pada masa *Khulafa' al-Rāsyidīn* (632-661) dan Bani Umayyah (661-750) belum terlihat tanda-tanda *Inkārah al-Sunnah*. Masalah tersebut baru pada masa awal Dinasti 'Abbasiyah (750-1258) dengan munculnya sekelompok orang yang menolak atau tidak mengakui hadis, yang disebut *Inkārah al-Sunnah* atau *Munkār As-Sunnah*.⁴

Perlu digarisbawahi bahwa dari dahulu hingga sekarang tidak pernah ada ulama yang menyakini dan mengatakan semua hadis yang ada asli atau *ṣahīḥ* semuanya. Sebaliknya, tidak ada pula yang menyakini bahwa semua hadis yang ada adalah palsu semua.

II. Hadis dan Orientalis

² Untuk keterangan lebih lanjut mengenai pengertian, ruang lingkup, sejarah, tokoh, dll. silahkan lihat, Edward W. Said, *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 2001), 1-11. Joesoef Sou'yb, *Orientalisme dan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), 1-3. Abdul Fattah, "Dialektika Historis Islam dan Orientalisme Penilaian Ulang terhadap Karya-karya Orientalis", *Akademika*, Vol 13, No. 1, September (2003), 38-46. Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat (Yogyakarta: LKiS, 2003).

³ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat* (Jakarta: Paramadina, 2000), 30-31. M. Amin Abdullah, "Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme", *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 3 (1992), 31. Burhanuddin Daya, "Occidentalisme", *Al-Jami'ah*, No. 53, (1993), 99.

⁴ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 14.

Di dalam studi Hadis, orientalis terbagi tiga kelompok. *Pertama*, kelompok *skeptis* terhadap otentisitas hadis, seperti Sprenger, Muir, Goldziher, dan Schacht. *Kedua*, kelompok *sanguine (non-skeptis)*, seperti Calder, Cook, Fuat Sezgin, dan Nabia Abbot. *Ketiga*, adalah kelompok mereka yang mencari posisi *middle ground*, seperti Gregor Schoeler, Motzki, Fück, James Robson.⁵ Selain itu, fokus kajian orientalis terhadap hadis berbeda-beda. Ada yang menitik beratkan kepada kajian sanad, seperti Schacht, Juynboll, dan ada yang melakukan kajian terhadap sanad dan matan, seperti Motzki dan Brown.⁶

Pertanyaan tentang kapan, oleh siapa, dan di mana hadis dibuat merupakan permasalahan pokok dalam studi hadis di Barat. Apakah ia benar-benar otentik berasal dari Nabi ataukah tidak. studi hadis di Barat berbeda secara fundamental dari studi hadis di tempat lain seperti di Timur Tengah dan Indonesia. Kalau di Timur Tengah dan Indonesia studi hadis menekankan pada bagaimana melakukan *takhrīj al-ḥadīṣ* untuk menentukan otentisitasnya, maka studi hadis di Barat menekankan bagaimana melakukan *dating* (penanggalan) hadis untuk menaksir historisitasnya dan bagaimana melakukan rekonstruksi sejarah terhadap peristiwa yang *allegedly* terjadi pada masa awal Islam.⁷

Studi hadis di Barat dimulai oleh sarjana Jerman Alois Sprenger (w. 1893) yang mengekspresikan skeptisismenya terhadap otentisitas hadis. Menurutnya, hadis adalah kumpulan anekdot atau cerita bohong tetapi menarik.⁸ Kemudian didukung oleh William Muir⁹ yang juga memiliki sikap skeptis yang sama. Menurut Muir, para periwayat hadis sengaja mencatut Nabi untuk menutupi

⁵ Fahmi Riady, "Asal-Usul Hadis Menurut Herbert Berg (Analisis Atas Hadis-Hadis Ibn 'AbbaS di dalam Tafsir Al-Tabari)", *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga (2007), 255.

⁶ Harald Motzki, "Hadith", dalam Richard C. Martin (Ed.), *Encyclopedia Islam and the Muslim World* (USA: Macmillan Reference, 2003), 287.

⁷ Kamarudin Amin, "Diskursus Hadis di Jerman", dalam islamlib.com

⁸ Syamsuddin Arif, "Gugatan Orientalis Terhadap Hadis dan Gaungnya di Dunia Islam", *Al-Insan*, No. 2, Vol. 1 (2005), 10.

⁹ William Muir (1819-1905) ialah seorang orientalis Inggris yang juga seorang birokrat, administrator Inggris. Muir pernah bertugas di Administrasi Perkotaan di Kongsi Dagang Hindia Timur dan menetap lama di India (1837-1876). Akhirnya ia menjadi sekretaris Pemerintah India (1865), kemudian menjadi wakil pemerintah wilayah Barat Daya (1868). Salah satu karyanya adalah *The Life of Mahomet and History of Islam* merupakan kumpulan tulisannya dan berbagai tambahan tulisan yang pernah dimuat di *Calcutta Review* antara tahun 1863-1864. Biografi dan keterangan lainnya lebih lanjut lihat, Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, 255-257.

bermacam-macam kebohongan dan keganjilan. Bagi Muir, separuh dari hadis yang berada dalam Şahih Bukhari tertolak karena pengaruh sanad yang tidak tepat.¹⁰

Serangan selanjutnya dilancarkan oleh Ignaz Goldziher.¹¹ Ia merupakan ilmuwan pertama yang mendudukan hadis pada metode kritik dan sejarah yang sistematis.¹² Goldziher berpendapat bahwa Sunnah adalah istilah animis (*jahiliyyah*) yang dipakai dalam Islam.¹³ Hadis Nabi Saw sesungguhnya merupakan hasil evolusi sosial-historis Islam selama abad kedua hijriyah. Menurutnya, sedikit sekali hadis yang benar-benar asli berasal dari Nabi Saw. Secara ringkas, pandangan Goldziher tentang periode Umayyah, atau tepatnya pada periode abad pertama hijriyah, adalah tercermin dalam dua keadaan: *pertama*, umat Islam diselimuti kebodohan yang mutlak tentang ajaran Islam, baik sebagai akidah maupun syari'ah. *Kedua*, ketidakmampuan Islam untuk membuat aturan-aturan dan teori-teori yang lengkap secara teratur dan rapi.¹⁴

Baginya, hadis, terutama yang terdapat dalam kitab kanonik (*diwān*), tidak dapat dikatakan sebagai dokumen sejarah perkembangan Islam, akan tetapi hanya sebagai refleksi tendensius yang muncul belakangan dalam sejarahnya di bidang agama, sejarah, sosial serta lainnya pada abad kedua dan ketiga Hijrah. Hadis adalah konsekuensi dari jurisprudensi yang berbasis *ra'yu*. Ia diatribusikan kepada Nabi hanya untuk memperkuat argumen hukum. Hal ini dapat dilihat dalam sejarah perkembangan hukum Islam, di mana upaya penyusunan hukum Islam yang baru dimulai sekitar awal abad kedua Hijrah di masa pemerintahan Umayyah, di wilayah Madinah, Syiria, dan Irak, tidak membuahkan sebuah kodifikasi hukum. Namun baru pada masa pemerintahan Abbasiyyah, upaya tersebut berhasil diwujudkan.¹⁵

¹⁰ Arif, "Gugatan Orientalis, 10.

¹¹ Ignaz Goldziher (1850-1921) seorang Yahudi kelahiran Hongaria yang pernah belajar di Universitas Al-Azhar, Kairo. Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, 150-155.

¹² Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim (Bandung: Mizan, 2000), 112.

¹³ M. M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 21.

¹⁴ *Ibid.*, 94.

¹⁵ Brown, *Menyoal Relevansi*, 111-112. Riady, "Asal-Usul, 1-2.

Pada saat itu terjadi konflik besar antara *ahl al-ḥadīs* dan *ahl al-ra'y* yang mencapai puncaknya pada paruh kedua abad kedua Hijrah. Kala itulah hadis yang pada hakikatnya *ra'yu* itu bermunculan. Bahkan tidak hanya dalam wilayah hukum atau fiqih, doktrin politik dan teologi pun pada gilirannya mengambil bentuknya dalam hadis.¹⁶ Hadis dipakai sebagai senjata oleh masing-masing mazhab dan kelompok politik. Mereka menggunakan hadis untuk mendapatkan kedudukan dalam masyarakat. Hadis tidak digunakan sebagai alat untuk mengetahui perilaku Nabi, tetapi hanya untuk kepentingan setiap kelompok atau aliran.¹⁷ Goldziher mengambil sebuah contoh hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tentang pergi menuju tiga mesjid, yakni mesjid al-Haram, Nabawi dan al-Aqsa.¹⁸ Walaupun hadis tersebut terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun menurut Goldziher hadis itu tidak sah karena mengandung unsur politik ‘Abd Al-Malik b. Marwan dengan menyuruh az-Zuhri untuk membuat hadist, yang nantinya untuk menandingi lawan politiknya.¹⁹

Pendapat Goldziher menuai kritik dari beberapa orientalis lainnya, salah satunya dari Fuad Sezgin. Dia berusaha menunjukkan bahwa koleksi hadis klasik pada abad ketiga Hijrah bukanlah hasil dari awal penulisan hadis sebagaimana yang dipahami Goldziher, melainkan kelanjutan dari sebuah proses penulisan hadis yang dimulai sejak masa Nabi.²⁰ Pendapat Goldziher ini juga didukung oleh beberapa orientalis lainnya. Orientalis asal Inggris, David Samuel Margoliouth (1858-1940), misalnya, meragukan otentisitas hadis. Alasannya adalah karena tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa hadis telah dicatat ketika Nabi masih hidup dan arena lemahnya ingatan para rawi.²¹

¹⁶ Wahyudin Darmalaksana, *Hadis di Mata Orientalis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht* (Bandung: Benang Merah, 2004), 96.

¹⁷ Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, 153.

¹⁸ Teks hadis tersebut berbunyi حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ عَنْ قِرَعةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَرْبَعًا قَالَ سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ غَرًا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ غَرْوَةً حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا سُهَيْبَانُ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى (Abi ‘Abdillah Muh}ammad b. Isma>‘i>l al-Bukha>ri>, *Matn al- Bukha>ri> biha>siyyat al-Sindi>* (Semarang: Toha Putra, t.th.), Juz I, 206.

¹⁹ Uraian lebih lanjut serta bantahannya lihat, Azami, *Hadis Nabawi*, 608-613.

²⁰ Riady, "Asal-Usul, 70-71.

²¹ Arif, "Gugatan Orientalis, 11.

Henri Lammens (1862-1937)²², orientalis Belgia, dan Leone Caetani (1869-1926), orientalis Italia, berpendapat bahwa sanad muncul setelah jauh setelah matan ada dan merupakan fenomena internal dalam sejarah perkembangan Islam.²³ Bahkan Lammens menambahkan pendapatnya bahwa semua hadis Nabi adalah palsu (*maudū*).²⁴ Orientalis Jerman Josef Herovitz (1874-1931)²⁵, berpandangan bahwa sanad baru diperkenalkan dan diterapkan pada akhir abad pertama Hijriyah yang dipengaruhi oleh tradisi oral dalam tradisi Yahudi.²⁶

Selain orientalis yang telah disebutkan di atas, pendapat Goldziher juga didukung oleh rekan senegarannya, Josef Schacht (1902-1969).²⁷ Baginya, hadis merupakan produk dari pertengahan abad kedua, dan sanad hadis cenderung membesar, jumlah perawi semakin membengkak pada generasi belakangan (*proliferation of isnad*) dan mundur kebelakang, perawi cenderung menyandarkan riwayatnya kepada generasi sebelumnya (*projection back*). Hadis yang pada awalnya anonim secara umum didasarkan pada *ra'yu*. Sunnah kemudian diasosiasikan kepada orang tertentu pada generasi tabi'in. Pada fase selanjutnya, hadis tersebut kemudian disandarkan kepada sahabat, dan akhirnya kepada Nabi oleh para ahli hadis pada abad kedua Hijrah. Karena itu bagi Schacht, tiga jenis hadis (Nabi, sahabat dan tabi'in) adalah hasil dari sebuah proses antara tahun 150 H./767 M. dan 250 H./864 M.. Kesimpulannya, bahwa hadis yang disandarkan kepada Nabi dan sahabat secara umum harus dianggap fiktif, sementara hadis yang disandarkan kepada tabi'in sebagian besar tidak otentik.²⁸

Di kalangan orientalis sendiri, pendapat Schacht banyak yang mendukung dan membelanya, bahkan ada yang mengembangkannya, tetapi ada pula yang

²² Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, 219-223.

²³ Arif, "Gugatan Orientalis, 11-12.

²⁴ Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, 221.

²⁵ *Ibid.*, 179-180.

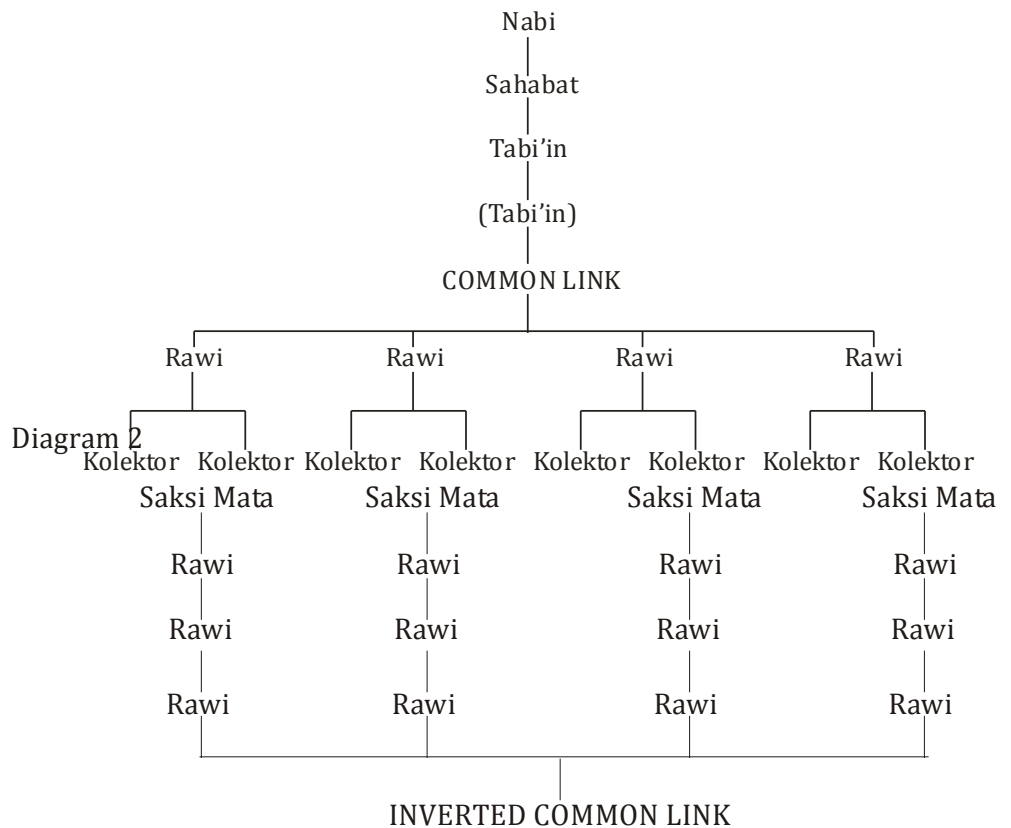
²⁶ Arif, "Gugatan Orientalis, 12.

²⁷ Badawi, *Ensiklopedi Orientalis*, 364-367.

²⁸ Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), 21. Darmalaksana, *Hadis di Mata*, 115-117. Arif, "Gugatan Orientalis, 13. Riady, "Asal-Usul, 3. Brown, *Menyoal Relevansi*, 112. J. Robson, "Hadith", dalam B. Lewis, dkk. (Ed.), *The Encyclopædia of Islam New Edition* (Leiden dan London: E. J. Brill dan Luzac & Co., 1971), 26-27.

mengkritiknya. Kalangan yang mendukung Schacht diantaranya adalah Robert Brunschvig, Patricia Crone, David S. Powers, Rafael Tamon, dan Norman Calder.²⁹ Adalah Gautier H. A. Juynboll, orientalis Belanda yang telah mengembangkan teori Schacht menjadi suatu teori baru, yakni teori *common link*.

Diagram 1



Teori ini dibagi dua macam, yakni *common link* dan *inverted common link*. Kedua pola *common link* seperti yang terlihat pada diagram cocok dengan yang ditemukan di dalam hadis-hadis hukum dan hadis-hadis sejarah. Juynboll berpendapat bahwa *common link* yang pertama mungkin dibuat satu jalur oleh pembuatnya hingga kepada Nabi atau sahabat, sedang *common link* yang terakhir (*inverted common link*) tidak. Yang pertama, yaitu jalur tunggal *common link* yang diteruskan kepada Nabi tidak menunjukkan garis periwayatan yang diambil

²⁹ Arif, "Gugatan Orientalis, 14.

dari ucapan Nabi, akan tetapi sebenarnya hanya berupa garis yang dibuat oleh *common link* untuk menyandarkan suatu perkataan agar terlihat lebih prestise, yaitu sanadnya *marfū'*. Sedang yang kedua, yaitu *common link* yang terbalik, biasanya tidak menciptakan jalur yang banyak dengan berbagai saksi, dan juga tidak membuat isi atau intisari laporan, meskipun diduga bahwa dia telah mengedit beberapa laporan hadis yang berbeda atas peristiwa yang sama dan membentuknya menjadi suatu narasi, akan tetapi isi atau intisari dari peristiwa historis itu bukanlah produk dari imajinasinya. Juynboll berpendapat bahwa keotentikan hadis-hadis hukum yang menunjukkan pola *common link* (pada diagram 1), semuanya patut dicurigai, sementara mengenai hadis yang bersifat historis (*akhbār*), yang menunjukkan pola *inverted common link* (pada diagram 2) semuanya layak dipercaya.³⁰

Herbert Berg melakukan penelitian terhadap hadis-hadis Ibn 'Abbās yang terdapat dalam *Tafsīr al-Ṭabarī*. Dengan menggunakan teori *exegetical device* yang digagas oleh Wansbrough, Berg mencoba untuk menemukan *stylistic fingerprint* atau sidik jari Ibn 'Abbas pada sanad-sanad yang menjadi mata rantai penghubung Ibn 'Abbas dengan al-Ṭabarī. Berdasarkan uji konsistensi yang dilakukan oleh Berg atas sidik jari Ibn 'Abbas yang terdapat di dalam riwayat murid-murid Ibn 'Abbas dan informan-informan al-Ṭabarī, Berg menyimpulkan bahwa hadis-hadis tafsir yang terdapat di dalam kitab *Tafsīr al-Ṭabarī* adalah tidak otentik berasal dari Ibn 'Abbas. Berg memperkirakan bahwa hadis-hadis tafsir tersebut merupakan produk dari generasi sesudah murid-murid Ibn 'Abbas. Adapun sanadnya menurut Berg dibuat kira-kira pada masa sesudah al-Syāfi'ī (w. 204 H./820 M.). Jikapun ada hadis-hadis yang otentik, ia akan sangat sulit untuk ditemukan, karena materi yang asli menurut Berg sudah mengalami penambahan dan pengadaptasian.³¹ Kelompok yang mengkritik pendapat Schacht, diantaranya adalah Noel Coulson, Norman Calder, Michael Cook, Uri Rubin, John Burton, Johann Fück, dan Harald Motzki.³² Burton berpendapat bahwa keliru jika

³⁰ Riady, "Asal-Usul, 90-92.

³¹ *Ibid.*, vii.

³² Arif, "Gugatan Orientalis, 14-15.

menolak seluruh hadis dan menganggap semuanya palsu.³³ Menurut Fück, para sahabat otoritatif yang sering disebut di dalam sanad adalah para sahabat yang masih muda. Fück mencontohkan, bahwa sebagian besar hadis lebih banyak disebutkan oleh Abū Hurairah dan Ibn ‘Abbās daripada Abū Bakr atau ‘Usmān. Alasannya adalah, karena para sahabat yang lebih tua semestinya memiliki banyak informasi yang diucapkan mengenai Nabi Muhammad. Menurutnya, jika seluruh sanad adalah dianggap palsu, maka akan sangat memungkinkan kalau para sahabat yang lebih tua lebih sering disebut-sebut. Dengan kata lain, jika seseorang mendapatkan kesusahan untuk membuat sanad, mengapa tidak menyandarkannya saja pada mereka yang lebih tua, yaitu para sahabat yang lebih dihormati? Akan tetapi karena para periwayat tidak melakukan hal itu, maka boleh jadi sanad-sanad tersebut adalah otentik.³⁴

Motzki membantah pendapat Schacht bahwa sanad cenderung membengkak jumlahnya ke belakang, juga pendapatnya bahwa sanad yang paling lengkap adalah yang paling belakang, dan menyanggah anggapan Schacht bahwa semua hadis palsu. Dengan menggunakan pendekatan traditional-historical, Motzki membantah pendapat Schacht. Ia mengajukan *Muṣannaf ‘Abd Ar-Razāq* sebagai dokumen hadis otentik abad pertama Hijriyah.³⁵ Meskipun di satu sisi Motzki menerima pendapat bahwa kodifikasi hadis sudah dimulai pada abad pertama Hijriyah, namun di sisi lain ia tetap meragukan akan otentisitas *Ṣaḥīfah Hammām b. Munabbih*, yang terdapat pada *Muṣannaf*. Motzki terlihat ambigu dan tidak konsisten terhadap penelitiannya.³⁶

III. Karya Positif Orientalis

Hasil karya orientalis dalam bidang kajian Islam, terutama dalam bidang kajian hadis, berdasarkan tradisi Barat yang baru berjalan beberapa abad tidak mungkin disejajarkan dengan karya-karya Muslim yang sudah ribuan tahun.

³³ *Ibid.*, 15

³⁴ Riady, "Asal-Usul, 115.

³⁵ Lutfi Rahmatullah, "Otentisitas Hadis dalam Perspektif Harald Motzki", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 7, No. 1 (2006), 131-153.

³⁶ Ugi Sugiharto, "Kritik untuk Kajian Hadith Orientalis (Kasus Kajian Harald Motzki)", *Islamia*, Vol. II, No. 3 (2005), 32.

Secara objektif karya-karya mereka tidak bisa diremehkan atau bahkan ditolak mutlak. Sebagai ilmuwan sejati, tentu sangat naif menolak satu tradisi intelektual secara *a-priori* tanpa mengetahui esensi tradisi tersebut dan menghargainya. Dari hasil studi dan ketekunan mereka terlahir beberapa karya yang memberikan andil bagi kemajuan studi hadis di lingkungan Islam maupun di Barat sendiri. Bahkan karya orientalis itu ada yang, sebagai diantaranya, belum tersaingi oleh karya-karya Muslim. Sebagai contoh adalah dua kitab berikut ini:

1. *Al-Mu‘jam al-Mufahras Lialfāz al-Ḥadīṣ an-Nabawī* karya sejumlah orientalis yang dipimpin oleh A. J. Wensinck (1882-1939), orientalis asal Belanda. Karya ini terbit dalam dua edisi bahasa, Arab dan Perancis. Judul dalam bahasa Perancis, *Corcodance et Indices de la Tradition Musulmane*. Dalam penggarapan karya ini dari kalangan Islam juga ikut menyumbangkan tenaganya dan pikirannya, yakni Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī. Karya ini berjumlah tujuh jilid besar yang ditambah dengan satu jilid faharis yang diterbitkan secara berkala oleh penerbit E. J. Brill di Belanda. Biaya penerbitan perdananya ditanggung oleh berbagai lembaga ilmiah, diantaranya ialah lembaga-lembaga ilmiah di Britania (Inggris), Denmark, Swedia, Belanda, Belgia, dan Perancis.³⁷ Indeks atau kamus hadis ini disusun secara alfabetis dan digunakan untuk melakukan pencarian hadis dengan berdasarkan petunjuk lafaz matan hadis dalam *Kutub Al-Sittah*. Berbagai lafaz yang disajikan tidak hanya dibatasi hanya pada lafaz-lafaz awal matan Hadis, tetapi juga beberapa lafaz yang berada ditengan dan bagian-bagian lain dari matan hadis.
2. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* karya A. J. Wensinck. Naskah yang berbahasa Inggris pertama kali diterbitkan pada tahun 1927 dan diterjemahkan kedalam bahasa Arab sekaligus dikoreksi oleh Muḥammad Fū‘ād ‘Abd Al-Bāqī menjadi *Miftāḥ Kunūz As-Sunnah* yang diterbitkan oleh

³⁷ A. J. Wensinck, *Al-Mu‘jam al-Mufahras Lialfa>z} al-H{adi>s\ al-Nabawi>/Corcodance et Indices de la Tradition Musulmane* (Leiden: E. J. Brill, 1988).

Lajnah Tarjamah Dā'irah Al-Ma'ārif Al-Islāmiyyah.³⁸ Kitab ini merupakan kamus hadis yang disusun berdasarkan tema/topik masalah yang memuat empat belas kitab, yakni Ṣaḥih Bukhari, Ṣaḥih Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Al-Tirmīzi, Sunan Al-Nasā'ī, Sunan Ibn Mājah, Sunan Al-Dā'irī, Muwaṭṭa' Mālik, Musnad Aḥmad, Musnad Abī Dāwūd Ṭayalisi, Musnad Zaid b. 'Alī, Sirah Ibn Hisyām, Magāzi Al-Wāqidī, dan Ṭabaqat Ibn Sa'd. Kitab ini terdiri dari satu jilid besar yang diberi kata pengantar oleh Muḥammad Rasyid Riḍa³⁹ dan Aḥmad Muḥammad Syākir⁴⁰.

IV. Pandangan Oksidentalisme Terhadap Hadis

Di antara sarjana Muslim yang melakukan studi atau kritik terhadap kajian hadis orientalis dirintis oleh Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898).⁴¹ Ahmad Khan membantah pendapat Muir tentang penyelewengan dan ketidakjujuran periwayat hadis dengan mengatakan bahwa pendapat tersebut menunjukkan pranggapan serta kekurang objektivitas Muir dalam melakukan penelitian. Nabi beserta pengikutnya adalah orang yang mempersembahkan seluruh hidupnya kepada Tuhan dan kebenaran. Mereka berjuang dalam penuh tekanan penguasa dan motif mereka mengumpulkan hadis bersifat religius dan atas dasar keshalehan. Penyimpangan dalam literatur hadis bukanlah sesuatu yang disengaja, tetapi merupakan akibat dari periwayatan hadis secara makna (*riwāyah bi al-ma'nā*).⁴² Kesalahan mendasar Muir menurut Ahmad Khan adalah ketika Muir menganggap seluruh hadis pada dasarnya adalah rekayasa kaum Muslimin sendiri, tetapi untuk menguatkan hal tersebut Muir sendiri mengutip hadis.⁴³

³⁸ A. J. Wensinck, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, terj. Muhammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqī (Mesir: Lajnah Tarjamah Dā'irah Al-Ma'ārif Al-Islāmiyyah, 1934).

³⁹ Muhammad Rasyid Riḍa, "Muqaddimah Al-Kitāb", dalam Wensinck, *Miftāḥ Kunūz*, ٤٠-٤١.

⁴⁰ Ahmad Muhammad Syākir, "At-Ta'rif bi Al-Kitāb", dalam *Ibid.*, ٥٠-٥١.

⁴¹ Ahmad Khan merupakan tokoh Muslim India yang dianggap orang pertama melakukan kritik terhadap asumsi-asumsi negatif orientalis terhadap hadis. Brown, *Menyoal Relevansi*, 112.

⁴² *Ibid.*, 116.

⁴³ Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis* (Jakarta: Teraju, 2004), 65-69.

Fazlur Rahman (1919-1988) menganggap penjelasan orientalis tentang Sunnah mengandung dua keberatan, logika dan historis. Keberatan logika adalah ketidakkonsistenan Goldziher ketika Sunnah dikatakan sebagai “praktek normatif” masyarakat Muslim awal di satu pihak dan dikatakan “praktek yang hidup serta aktual” di pihak lain, dengan sendirinya pendapat tersebut menumbuhkan pertentangan. Keberatan historis adalah seperti yang dikemukakan Margoliouth dan diasumsikan Schacht bahwa Nabi tidak meninggalkan apapun kecuali al-Qur’an dan Sunnah merupakan suatu hal yang muncul belakangan.⁴⁴ Rahman juga mengkritik kajian orientalis dengan melontarkan sebuah teori tentang konsep evolusi Sunnah. Semasa Nabi hidup ia dianggap sebagai teladan ummat. Setelah Nabi wafat, hadis beralih dari kondisi informal menjadi semi-formal. Artinya, semasa hidup Nabi sahabat bicara tentang apa yang diucapkan atau dilakukan beliau sebagaimana mereka berbicara tentang hal-hal sehari-hari mereka, tetapi setelah Nabi wafat pembicaraan tersebut berubah menjadi suatu fenomena yang disengaja dan penuh kesadaran. Kegiatan ini terus berlangsung hingga ke generasi-generasi selanjutnya yang selalu diarahkan kepada model perilaku Nabi. Hal tersebut terus berkembang sehingga melahirkan penafsiran-penafsiran yang dilakukan setiap individu yang akhirnya membentuk sebuah opini publik. Pada tahap awal ini belum berkembang teknik isnad, tetapi bukan berarti teori isnad belum digunakan dalam periwayatan. Setiap hadis yang dituturkan oleh setiap generasi disandarkan atau dirujuk kepada sumber informannya. Dari tradisi oral tersebut berkembang menjadi sesuatu yang massal dalam pencatatan hadis. Tadwin hadis pada hakikatnya adalah suatu usaha verbalisasi Sunnah yang sudah hidup di masyarakat (*living sunnah*).⁴⁵

Muhammad Mustafa Azami (l. 1932) adalah tokoh yang paling rajin mengkritik dan bahkan meruntuhkan teori-teori orientalis yang skeptis terhadap hadis. Azami mengkritik pendapat Goldziher tentang pendapatnya bahwa kata

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung:Pustaka, 1995), 6-7.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), 68-78.

“sunnah” merupakan istilah animis (*Jahiliyyah*) mengatakan bahwa istilah “sunnah” sudah dipakai dalam syair-syair Jahiliyyah, al-Qur’an, dan kitab-kitab yang berarti tata cara, jalan hidup, perilaku hidup, syariah, dan jalan hidup. Arab Jahiliyyah telah menggunakan istilah tersebut dalam arti harfiyahnya tidak berarti istilah “sunnah” harus menjadi animis. Jika asumsi ini dianggap benar, maka bahasa Arab pun seluruhnya adalah istilah animis, dan tentunya hal ini tidak dapat diterima oleh akal sehat.⁴⁶ Gambaran keadaan Muslim pada masa ‘Umayyah yang dituturkan Goldziher ditanggapi Azami sebagai kajian yang tidak ilmiah karena telah melakukan generalisir yang salah. Adanya hasil kodifikasi, yakni kitab-kitab hadis, membuktikan bahwa tuduhan primitif terhadap generasi Islam awal tidak terbukti.⁴⁷ Mengenai contoh hadis yang dikemukakan Goldziher, Azami membantah pendapat tersebut bahwa Az-Zuhri lahir sekitar 50-58 H., dan dipastikan ia belum pernah bertemu dengan ‘Abd Al-Malik b. Marwan apalagi sampai menyuruh buat hadis. Ketika orang-orang ‘Umayyah berada di Makkah untuk berhaji pada tahun 68 H., saat itu usia az-Zuhri masih kecil yaitu 10-18H, yang mustahil dia sebagai ulama yang masyhur. Karena di Syam masih banyak ulama yang mengerti hadis, pasti tidak akan tinggal diam jika az-Zuhri membuat hadist palsu. Hadist tersebut juga diriwayatkan oleh 19 orang, tetapi hanya az-Zuhri saja yang dituduh membuat hadis.⁴⁸

Sistem isnad atau sanad dipandang sebagai satu-satunya cara yang efektif untuk mendeteksi apakah hadis itu otentik berasal dari Nabi Saw. atau tidak. Sistem isnad sangat erat kaitannya dengan pandangan teologis mayoritas umat Islam yang menjadikan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam, dan secara ilmiah-metodologis otentisitas hadis akan dapat dideteksi melalui sistem isnad. Urgensi adanya sanad dipandang sebagai bagian dari agama.⁴⁹ Menurut Azami,

⁴⁶ Azami, *Hadis Nabawi*, 21.

⁴⁷ *Ibid.*, 102.

⁴⁸ *Ibid.*, 618-613.

⁴⁹ Muhammad Mustafa Azami, *Memahami Ilmu Hadis Telaah Metodologi & Literatur Hadis*, terj. Meth Kieraha (Jakarta: Lentera Basritama, 2003), 71. Ulasan mengenai teori sistem isnad Azami lihat, Abdul Mustaqim, “Teori Sistem Isnad dan Otentisitas Hadis Menurut Perspektif

sebelum Islam datang sebenarnya sudah ada metode yang mirip dengan pemakaian sanad dalam menyusun buku, namun tidak begitu jelas sejauh mana metode itu diperlakukan. Hal ini antara lain, misalnya, terdapat dalam kitab Yahudi Mişna. Selain itu, sistem isnad juga telah biasa dipakai dalam penukilan syair-syair jahiliyah. Dengan kata lain, sistem isnad telah digunakan secara insidental dalam sejumlah literatur di masa periode pra-Islam dalam sebuah makna yang tak jelas, tanpa menyentuh sasaran pemakainya.⁵⁰ Namun, urgensi metode sanad ini baru tampak dalam riwayat hadis saja.⁵¹

Sanad digunakan bahkan sebelum *fitnah*, hanya saja para periwayat tidak begitu sempurna dalam menerapkannya. Di suatu waktu mereka menggunakannya, di waktu lain mereka meninggalkannya. Sesudah perang saudara menjadi lebih hati-hati serta mulai menyelidiki sumber informasi dan menyaringnya. Di akhir abad pertama, ilmu mengenai sanad berkembang pesat. Semakin bertambah masa semakin meningkat pula jumlah periwayatnya. Ciri umum banyak hadis di awal abad kedua Hijriyah adalah besarnya jumlah periwayat yang berasal dari berbagai provinsi dan negara.⁵² Namun, perlu digaris bawahi, bahwa tidak semua hadis sama dengan pola seperti ini. Hal inilah yang menyebabkan hadis diklasifikasikan menurut jumlah periwayatnya, seperti hadis *mutawātir* dan hadis *Ahād*.

Selain memaparkan tentang historisitas sanad, Azami mengkritik orientalis yang telah keliru dan merupakan kesalahan mendasar dalam memilih materi studi sanad karena para orientalis memilih kitab-kitab sirah dan kitab-kitab fiqih daripada kitab-kitab hadis. Dari sudut pandang studi ilmiah, kitab-kitab sirah dan kitab-kitab fiqih tidak tepat dijadikan objek kajian sanad.⁵³ Untuk meruntuhkan teori *Projecting Back*-nya Schacht, Azami melakukan penelitian khusus tentang hadis-hadis yang terdapat dalam naskha-naskah klasik. Di antaranya naskah *Suhail b. Abī Ṣāliḥ*, yaitu pada jengjang ketiga (*ṭabaqat al-ṣāliḥah*), termasuk

Muhammad Mustafa Azami”, dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (Ed.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 55-76.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Azami, *Hadis Nabawi*, 530.

⁵² *Ibid.*, 564. Azami, *Memahami Ilmu*, 72 dan 77.

⁵³ Azami, *Hadis Nabawi*, 537-539 dan 547.

jumlah dan domisili mereka. Azami membuktikan bahwa pada jenjang ketiga, jumlah rawi berkisar antara 20 sampai 30 orang, sementara domisili mereka terpenacar-pencar dan berjauhan, anata India sampai Maroko, anata Turki sampai Yaman. Sementara teks hadis yang mereka riwayatkan redaksinya sama.⁵⁴ Azami berkesimpulan, bahwa sangat mustahil menurut ukuran situasi dan kondisi saat itu mereka berkumpul untuk membuat hadis palsu sehingga redaksinya sama. Dan sangat mustahil pula bila mereka masing-masing membuat hadis, kemudian oleh generasi-generasi berikutnya diketahui bahwa redaksi hadis yang mereka buat itu sama. Banyaknya rawi-rawi hadis yang tinggal di berbagai daerah, ditambah dengan usaha para ulama yang terus menerus untuk mengoreksi kekeliruan-kekeliruan yang mungkin terjadi dalam periwayatan hadis, telah memperkecil, bahkan hampir meniadakan sama sekali, kemungkinan terjadinya pemaslsuan sanad hadis.⁵⁵ Lebih lanjut Azami menyimpulkan bahwa contoh-contoh yang dituturkan oleh Schacht tentang gejala sanad justru membantah teorinya sendiri. Sebab banyaknya periwayat yang tinggal di puluhan negeri yang berjauhan, dengan sendirinya telah membantah teori *Projecting Back* dan teori *Pemalsuan Sanad*.⁵⁶

V. *Inkār Al-Sunnah*

Syuhudi Ismail, sembari mengutip pendapat Imam Al-Syāfi'ī, mengklasifikasikan *Inkār al-Sunnah* menjadi tiga: (1) golongan yang menolak hadis secara keseluruhan; (2) golongan yang menolak hadis yang tidak sesuai dengan al-Qur'an; (3) golongan yang menolak hadis yang berstatus *Ahād*.⁵⁷ Berbeda dengan Syuhudi Ismail, menurut Azami cikal bakal *Inkār As-Sunnah* telah ada sejak masa sahabat, namun sifatnya hanya terbatas pada individual tertentu. Saat itu telah ada orang yang kurang menggunakan hadis, seperti

⁵⁴ Penelitian Azami tentang naskah *Suhail b. Abi> S{âlih* lihat pada, *Ibid.*, 548-556 dan 658-667. Yaqub, *Kritik Hadis*, 27-28.

⁵⁵ Yaqub, *Kritik Hadis*, 28.

⁵⁶ Azami, *Hadis Nabawi*, 582.

⁵⁷ *Ibid*

‘Umayyah ibn Khallad.⁵⁸ Sikap-sikap tersebut semakin berkembang pada akhir abad kedua Hijriyah dengan munculnya kelompok orang yang menolak sebagian hadis dan kemudian menolak keseluruhannya. Kaum Khawarij, Mu’tazilah, dan Syi’ah, biasanya dimasukkan ke dalam golongan yang menolak hadis. Namun, mereka sesungguhnya tidak menolak hadis secara keseluruhan, melainkan hanya hadis-hadis yang dianggap tidak sesuai dengan paham atau ideologinya, dan mereka akan tetap menerima hadis yang mendukung pahamnya.

Mereka mengajukan beberapa argumen, baik *naqli* maupun *Non-Naqli*. *Pertama*, argumen *Naqli*, yakni berupa ayat-ayat al-Qur’an, seperti: Q. S. An-Nahl (16): 89; Al-An’am (6): 38; Fāṭir (35): 31; dan Yūnus (10): 36 dan Hadis yang berbunyi sebagai berikut:

مَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَفَّقَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. وَإِنَّمَا أَنَا مُوَافِقُ كِتَابِ اللَّهِ وَبِهِ هَدَانِي اللَّهُ

Artinya: *Apa yang datang kepadamu dari saya, maka konfirmasikanlah dengan Kitabullah; Jika sesuai dengan Kitabullah, maka hal itu berarti saya telah mengatakannya; Dan jika ternyata menyalahi Kitabullah, maka hal itu bukanlah saya yang mengatakannya. Dan sesungguhnya saya (selalu) sejalan dengan Kitabullah dan dengannya Allah memberi petunjuk kepada saya.*

Dari beberapa dalil yang mereka kemukakan, maksud mereka adalah bahwa al-Qur’an sudah mencakup segala hal dan tidak perlu penjelas lain, yakni hadis. Oleh karena itu, Nabi tidak berhak menjelaskan al-Qur’an kepada umatnya. Ketaatan kepada Nabi berlaku ketika Nabi masih hidup, setelah Nabi wafat tidak ada kewajiban untuk taat kepadanya karena kekhalifahan sudah berpindah tangan. Landasan agama harus didasarkan atas sesuatu yang pasti. Sesuatu yang tidak pasti tidak dapat dijadikan *hujjah*. Hadis adalah sesuatu yang belum pasti

⁵⁸ Azami, *Hadis Nabawi*, 41.

sehingga tidak bisa dijadikan *hujjah* dan hanya al-Qur'an yang dapat dijadikan *hujjah*.⁵⁹

Kedua, argumen *non-naqli*, yakni argumen yang bukan berasal dari al-Qur'an dan hadis. Argumen non-naqli ini sangat banyak dan beragam, namun jika disimpulkan bahwa argumen mereka hampir mirip—bahkan mungkin mencuatnya dari—dengan sikap skeptis orientalis terhadap hadis. Mereka berargumen bahwa pencatatan hadis yang berlangsung beberapa abad setelah Nabi wafat dimungkinkan banyak peluang merusak hadis dan beredarnya hadis-hadis palsu. Kemunduran umat Islam disebabkan mereka berpegang pada hadis yang terkontaminasi oleh keterlambatan penulisan hadis.⁶⁰

Para ulama telah memberikan tanggapan sekaligus bantahan sangat jelas dan masuk akal. Jika disimpulkan bantahan para ulama adalah bahwa semua ayat al-Qur'an menunjukkan sesuatu yang pasti dan banyak ayat-ayat yang sifatnya *ẓannī* yang memerlukan interpretasi, sebagaimana digambarkan Qs. Yūnus (10): 36. Adanya larangan untuk mengikuti yang *ẓannī* tidak tepat digunakan dalam hadis, karena hadis *aḥad* dan al-Qur'an sama-sama mempunyai dimensi *ẓannī al-dilālah*. Berdasarkan hal tersebut, menurut para pembantah, kaum *Inkār al-Sunnah* berarti tidak menggunakan ayat lain dalam mengkaji al-Qur'an, sehingga pemahamannya menjadi parsial. Pernyataan Qs. al-Naḥl (16): 44, al-Ḥasyr (59): 7, dan al-Aḥzāb (33): 36, menunjukkan bahwa Nabi Saw. adalah penjelas atau *mufassir* al-Qur'an. Artinya, orang Islam harus menjadikan hadis sebagai sumber ajaran agama. Mengenai argument non-naqli yang diajukan mereka pada hakikatnya adalah mereka telah mengekor pendapat orientalis yang tidak disertai sikap kritis. Telah banyak terbukti bahwa pendapat dan teori orientalis yang skeptis terhadap hadis adalah suatu kekeliruan yang dilakukan sengaja oleh orientalis. Keinginan para pengingkar Sunnah berpikir demikian adalah suatu kecacatan dalam berpikir hanya dengan menggunakan rasio yang tidak dipandu dengan sejumlah kaidah berpikir.⁶¹

⁵⁹ Ismail, *Hadis Nabi*, 16-18.

⁶⁰ *Ibid.*, 20-21.

⁶¹ *Ibid.*, 22-35.

Beberapa nama yang dapat dikategorikan sebagai *Inkār al-Sunnah*, seperti Rasyid Riḍa, Ahmad Amin, Muḥammad Taufiq Sidqi, Husain Haikal, dll. dari Mesir⁶². Dari Malaysia diwakili oleh Kassim Ahmad⁶³ dan dari Indonesia diwakili oleh M. Irham Sutrisno.⁶⁴ Rasyid Riḍa (1865-1935) sering ditunjuk sebagai orang yang mengingkari Sunnah karena pandangan-pandangannya yang kritis terhadap hadis. Namun, sesungguhnya Riḍa bukanlah orang yang menolak Sunnah, hanya saja sikap kritisnya yang agak berlainan dengan cara ahli hadis dalam mengkritik dan menentukan hadis yang dapat dijadikan hujjah. Pandangan Riḍa tersebut adalah sebagai berikut. Menurut Riḍa, kaum Muslim harus percaya pada Al-Qur'an dan Hadis *Mutawātir*. Sedangkan Hadis *Ahād*, kembali pada pribadi masing-masing. Menurutnya, dosa-dosa kecil sebagian perawi lain yang dapat dipercaya, tidak menghalangi diterimanya semua hadis mereka. Begitu juga sebaliknya, meskipun perawinya dipercaya, tapi matan hadisnya bertentangan dengan Al-Qur'an harus ditinggalkan. Riḍa berpendapat mengenai masalah adab dan akhlak bisa didasarkan pada hadis-hadis *Ahād*. Hadis-hadis *Ahād* harus dipandang sebagai perluasan dan ulasan tentang al-Qur'an. انا نحن نزلنا الذكر : *zīkr* dalam ayat itu diartikan sebagai Sunnah Nabi. Kemudian, menurut Riḍa, seorang perawi yang memiliki '*adalah* tidaklah mencukupi untuk menerima segala yang diriwayatkannya. Isnad dan matan harus diteliti juga.⁶⁵

Muḥammad Taufiq Sidqi (1881-1920) dalam artikelnya yang berjudul "Al-Islām huwa Al-Qur'ān Waḥdahū" di majalah *Al-Manār* mengajukan pemikiran yang cenderung menolak Sunnah. Menurut Sidqi, semua orang Islam tidak meragukan keandalan *naṣ al-Qur'ān*, sedangkan terhadap hadis, ada orang Islam yang meragukannya. Al-Qur'an ditulis pada zaman Nabi masih hidup, sedangkan pencatatan hadis terjadi setelah Nabi wafat.⁶⁶ Artinya, tidak ada satu pun hadis

⁶² Yaqub, *Kritik Hadis*, 46-52.

⁶³ M. Alfatih Suryadilaga, "Kassim Ahmad: Orisinalitas Hadis" dalam A. Khudori Soleh (Ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), 209-229.

⁶⁴ Ismail, *Hadis Nabi*, 15.

⁶⁵ Catatan kuliah Helmi Maulana mata kuliah Pemikiran Hadis Kontemporer yang dibimbing oleh Dr. Suryadi, M. Ag. di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, tanggal 13 September 2007.

⁶⁶ G. H. A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1999), 34.

Nabi yang dicatat pada zaman Nabi. Dalam masa tidak tertulisnya hadis itu, manusia berpeluang untuk memainkan dan merusak hadis sebagaimana yang telah terjadi.

Masih menurut Sidqi, bahwa ada sebagian anggapan bahwa penulisan hadis terlaksana jauh pada masa kemudian disebabkan rasa khawatir Nabi dan sahabatnya al-Qur'an bercampur dengan Sunnah. Hal ini tidak masuk akal, karena tidak ada makhluk hidup yang dapat membuat sesuatu menyamai al-Qur'an. Perbedaan al-Qur'an dan Sunnah sangat jelas.⁶⁷ Perbedaan tersebut adalah bahwa: al-Qur'an tidak dapat dipalsukan, sedangkan Sunnah bisa; teks al-Qur'an semuanya diriwayatkan secara *mutawātir*, sedangkan Sunnah hanya sebagian; al-Qur'an ditulis pada zaman Nabi masih hidup, sedangkan Nabi melarang menulis Sunnah; al-Qur'an adalah firman Allah yang meliputi segalanya, sedangkan Sunnah adalah sabda (baca: perilaku atau akhlak) Nabi yang berlaku hanya untuk generasi Nabi.⁶⁸ Al-Qur'an senantiasa tidak tertandingi keindahannya, kejelasan, dan kefasihannya. Sesuatu yang berada diluar al-Qur'an, termasuk Sunnah, tidaklah harus wajib. Ia merumuskannya dengan kata-kata sebagai berikut: الواجب على البشر لا يخرج عما في كتاب الله (yang wajib bagi manusia tidaklah berada diluar Kitab Allah)⁶⁹. Penolakan terhadap hadis tidak identik dengan penolakan pada Nabi Saw. karena, menurut Sidqi, mengikuti teladan Nabi adalah wajib. Sidqi mengakui bahwa contoh keteladanan Nabi tentu saja jauh lebih mencerahkan dibandingkan dengan keterangan apa pun yang disampaikan melalui kata-kata. Rupanya Sidqi tidak menolak semua hadis, ia menerima hadis yang *mutawātir*. Sidqi menolak hadis *qawliyyah* sebagai *hujjah*. Karena hadis-hadis *qawliyyah* secara tekstual tidak dapat dipercaya. Sidqi menunjukkan banyak sekali *israiliyyat* yang berhasil masuk ke dalam hadis. Namun, Sidqi tidak menyangkal jika hadis-hadis *qawliyyah* dapat bermanfaat untuk memecahkan problem-problem dalam bidang sejarah, bahasa atau literatur,

⁶⁷ *Ibid*

⁶⁸ *Ibid*, 37.

⁶⁹ *Ibid.*, 36.

dan tafsir al-Qur'an.⁷⁰ Setelah mendapat kritik dan sanggahan dari beberapa ulama, baik di Mesir maupun di India, dan atas saran Riḍa, Sidqi akhirnya sadar dan mencabut pendapat-pendapatnya.⁷¹

Ahmad Amin (1878-1954) yang dikenal sebagai sejawaran Islam memiliki pandangan skeptis terhadap hadis. Amin menganggap pemalsuan hadis telah terjadi semenjak Nabi masih hidup. Berdasarkan hadis *من كذب علي متعمدا فلنيتبوء مقعده من النار*.⁷² Amin tak percaya kalau semua para sahabat bersifat 'adil. Alasannya bahwa di antara para sahabat saja sering terjadi kritik-mengkritik. Ṭalhah, Zubair, Aisyah vs. 'Ali, Muawiyah dan Amr bin AṢ vs. sahabat lain. Juga ditambah dengan adanya *Al-Fitnah Al-Kubra I* (setelah wafat 'Usman b. 'Affan) dan *Al-Fitnah Al-Kubra II* (setelah wafat 'Ali b. Abi Ṭalib). Dari peristiwa tersebut para sahabat tidak netral lagi. Terjadi blok-blok dan perang mengeluarkan hadis sesuai kepentingannya masing-masing, dan menyerang yang lain.⁷³

Selain yang telah disebutkan di atas, Mahmud Abu Rayyah juga dianggap sebagai penolak Sunnah. Hanya saja Abu Rayyah tidak melontarkan pendapat-pendapat baru, ia hanya mengikuti pola berpikirnya Riḍa dan Sidqi.⁷⁴ Kemudian, Husain Haikal (1888-1956) dianggap sebagai orang yang menolak Sunnah karena pandangannya terhadap hadis yang lebih memerhatikan matan hadis ketimbang sanad hadis. Dia adalah pengikut Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Haikal tidak percaya dengan hadis-hadis yang tidak masuk akal. Dia juga sangat kritis terhadap hadis-hadis *Isra' Mi'raj*. Haikal mengutip beberapa hadis yang dianggapnya Ṣahih secara matan, meski sanadnya lemah. Seperti matan dari riwayat Aisyah, Ummu Hani, dan Muawiyah adalah ṣahih walau sanadnya lemah.

⁷⁰ *Ibid*, 40-41.

⁷¹ *Ibid.*, 32.

⁷² Brown, *Menyoal Relevansi*, 117.

⁷³ Catatan kuliah Helmi Maulana mata kuliah Pemikiran Hadis Kontemporer yang dibimbing oleh Dr. Suryadi, M. Ag. di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, tanggal 20 September 2007.

⁷⁴ Azami, *Hadis Nabawi*, 48-49.

Karena semua matannya sesuai dengan al-Qur'an : Q. S. Al-Isra': 60, Al-Kahfi: 110, dan An-Nisa': 68.⁷⁵

Kassim Ahmad (l. 1933) berpendapat bahwa Hadis adalah berita atau kabar, sedangkan Sunnah adalah undang-undang atau perbuatan. Menurut Kassim, kebanyakan dari hadis Nabi, misalnya yang ditulis oleh Bukhari, Musli, dll., tidak sesuai dan bahkan bertentangan dengan al-Qur'an. Hadis-hadis tersebut timbul bukan dari kehendak Nabi, melainkan lahir karena faktor politik dan kepentingan meraup kekuasaan.⁷⁶ Kassim mengajukan empat argument tentang penolakannya terhadap hadis. *Pertama*, Nabi sebagai *mufassir* al-Qur'an mustahil penafsirannya yang temporal bisa berlaku sepanjang zaman seperti al-Qur'an. *Kedua*, Nabi selaku teladan ummat tidak ditujukan keharusan berpegang kepadanya, melainkan hanya kepada al-Qur'an. *Ketiga*, Nabi sebagai yang wajib ditaati ketika beliau hidup, setelah wafat Nabi tidak ada keharusan taat kepadanya karena kepemimpinan sudah beralih. Ketaatan tersebut pun hanya pada ranah sosial, selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an. *Keempat*, Rasul sebagai legislator beserta hadis-hadisnya tidak bisa *selevel* dengan al-Qur'an.⁷⁷

VI. Simpulan

Kajian hadis yang dilakukan orientalis telah melahirkan tiga kelompok, yakni kelompok yang skeptis terhadap hadis, yang non-skeptis, dan ada yang mencari posisi tengah. Fokus kajian orientalis juga berbeda-beda, ada yang fokus terhadap sanad dan ada yang fokus terhadap sanad dan matan. Motif kajian mereka yang dilatarbelakangi kolonialisme dan ideologi Kristen yang melahirkan sebuah studi yang penuh dengan bias. Tidak sedikit kesimpulan mereka yang hanya berdasarkan atas kebenciannya terhadap Islam. Oleh karena itu, kajian-kajian mereka jauh dari tradisi ilmiah-objektif. Namun, menolak hasil pemikiran-pemikirannya secara *a-priori* tanpa mengetahui esensi dan metodologinya

⁷⁵ Catatan kuliah Helmi Maulana mata kuliah Pemikiran Hadis Kontemporer yang dibimbing oleh Dr. Suryadi, M. Ag. di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, tanggal 27 September 2007.

⁷⁶ Suryadilaga, "Kassim Ahmad, 216.

⁷⁷ *Ibid.*, 217-218.

bukanlah suatu hal yang mencerminkan sebagai seorang ilmuwan. Tanpa menutup mata, beberapa kajian yang dilakukan orientalis turut memperkaya literatur dan metodologi bagi kalangan Islam sendiri meskipun karya-karya mereka tidak mungkin disejajarkan dengan karya-karya Muslim yang sudah berjalan ribuan tahun. Bahkan ada beberapa karya orientalis yang dipakai luas tanpa ragu oleh kalangan Islam, seperti *Al-Mu'jam al-Mufahras Lialfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawī* dan *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*.

Hadirnya kajian kritis atas asal-usul hadis pada gilirannya membuka gerbang polemik yang cukup serius. Beberapa studi dan kritik terhadap kajian hadis oleh orientalis yang dilakukan sarjana Muslim kontemporer pada hakekatnya adalah dalam rangka membela dan menjawab studi dan kritik mereka yang penuh bias. Ada beberapa hasil kajian yang dilakukan sarjana Muslim melebihi kajian orientalis dan bisa menumbangkan teori orientalis. Namun, yang harus dihindari adalah karya dan kritikan apologis semata yang tak logis. Jumlah mereka sangat sedikit membuktikan bahwa kaum Muslim belum tertantang dan berminat untuk melakukan kajian mendalam tentang hadis serta mengembangkannya menjadi beberapa teori dan ilmu baru tentang studi hadis.

Maraknya fenomena *Inkār as-Sunnah* salah satu penyebabnya adalah dipengaruhi oleh tulisan-tulisan orientalis yang menggugat hadis. Gerakan anti hadis digulirkan oleh beberapa tokoh pada dasarnya adalah suatu bukti kelemahan dan kedangkalan mereka dalam memahami Islam. Beberapa argument, baik *Naqli* maupun *Non-Naqli*, turut dikemukakan tidak menjadikan posisi mereka di hati ummat diterima, justru karena pemikirannya sendiri yang mengandung *fallacy* hilang ditelan zaman. Namun, kewaspadaan harus terus diterapkan karena musuh-musuh Islam selalu siap menyimpangkan ajaran Islam.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, “Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme”, *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 3, 1992
- Amal, Taufik Adnan, *Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis*, Jakarta: Teraju, 2004

- Amin, Kamarudin, “Diskursus Hadis di Jerman”, dalam islamlib.com
- Arif, Syamsuddin, “Gugatan Orientalis Terhadap Hadis dan Gaungnya di Dunia Islam”, *Al-Insan*, No. 2, Vol. 1, 2005
- Azami, Muhammad Mustafa, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Yaqub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Azami, Muhammad Mustafa, *Memahami Ilmu Hadis Telaah Metodologi & Literatur Hadis*, terj. Meth Kieraha, Jakarta: Lentera Basritama, 2003
- Badawi, Abdurrahman, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Brown, Daniel W., *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Bandung: Mizan, 2000
- Bukhārī, Abi ‘Abdillāh Muḥammad b. Ismā‘īl Al-, *Matn Al-Bukhārī biḥāsyiyat Al-Sindī*, Semarang: Toha Putra, t.th.
- Darmalaksana, Wahyudin, *Hadis di Mata Orientalis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht*, Bandung: Benang Merah, 2004
- Daya, Burhanuddin, “Occidentalisme”, *Al-Jami’ah*, No. 53, 1993
- Fattah, Abdul, “Dialektiaka Historis Islam dan Orientalisme Penilaian Ulang terhadap Karya-karya Orientalis”, *Akademika*, Vol 13, No. 1, 2003
- Hanafi, Hassan, *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Ismail, M. Syuhudi, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Juynboll, G. H. A., *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1999
- Motzki, Harald, “Hadith”, dalam Richard C. Martin (Ed.). *Encyclopedia Islam and the Muslim World*, USA: Macmillan Reference, 2003
- Mustaqim, Abdul, “Teori Sistem Isnad dan Otentisitas Hadis Menurut Perspektif Muḥammad Mustafa Azami”, dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (Ed.). *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002

- Rahman, Fazlur, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1995
- Rahman, Fazlur *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung Pustaka, 2003
- Rahmatullah, Lutfi, “Otentisitas Hadis dalam Perspektif Harald Motzki”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 7, No. 1, 2006
- Riady, Fahmi, “Asal-Usul Hadis Menurut Herbert Berg (Analisis Atas Hadis-Hadis Ibn ‘AbbaS di dalam Tafsir Al-Tabari)”, *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga, 2007
- Robson, James, “Hadith”, dalam B. Lewis, dkk. (Ed.), *The Encyclopædia of Islam New Edition*, Leiden dan London: E. J. Brill dan Luzac & Co., 1971
- Said, Edward W., *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 2001
- Sou’yb, Joesoef, *Orientalisme dan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985
- Sugiharto, Ugi, “Kritik untuk Kajian Hadith Orientalis (Kasus Kajian Harald Motzki)”, *Islamia*, Vol. II, No. 3, 2005
- Suryadilaga, M. Alfatih, “Kassim Ahmad: Orisinalitas Hadis” dalam A. Khudori Soleh (Ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003
- Syamsuddin, Sahiron, “Memahami dan Menyikapi Pemikiran dan Metode Orientalis dalam Kajian Al-Qur’an”, *Perspektif*, Edisi 2, Tahun III, 2000
- Wensinck, A. J., *Miftāḥ Kunūz As-Sunnah*, terj. Muḥammad Fu’ād ‘Abd Al-Bāqī, Mesir: Lajnah Tarjamah Dāirah Al-Ma’ārif Al-Islāmiyyah, 1934
- Wensinck, A. J., *Al-Mu’jam al-Mufahras Lialfāz al-Ḥadīs an-Nabawī /Corcodance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden: E. J. Brill, 1988
- Yaqub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995

Sanad Hadis, Kemunculan dan Fungsinya dalam Periwayanan Hadis

Oleh Nur Hidayat¹

Abstrak

This article discusses about one of the elements of tradition. Hadith in which the carrier includes isnaad or problem known as the hadith or hadith narrators. Isnaad in a hadith sciences occupy a very important position, because with isnaad will determine the direction of the quality of a tradition accepted (received) or mardud (rejected). In it are also discussed problems of historical study and debate existing sanad well among Muslim scholars and orientalist.

Kata Kunci : Sanad, Peranan Sanad Hadis, Sumber Hukum Islam

I. Pendahuluan

Sebagian umat Islam diseluruh dunia sepakat bahwa hadis merupakan sumber ajaran agama Islam kedua setelah al-Qur`an. Dalam sejarahnya kedua sumber ajaran tersebut ditulis dan dibukukan dengan perintah yang berbeda. Bagi al-Qur`an, setiap Rasulullah SAW menerima wahyu dari Allah SWT segera memerintahkan kepada para juru tulisnya untuk mencatat wahyu yang telah diterimanya dari Allah SWT. Sedangkan untuk hadis atau sunah beliau tidak ada perintah resmi segera menuliskannya, tetapi dengan meminta para sahabatnya agar dihafalkan, difahami kemudian disampaikan kepada orang lain. Disamping itu Rasulullah SAW sendiri pernah menyampaikan suatu hadisnya yang berbunyi sebagai berikut :

¹ Dosen Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

لا تكتبوا عنى غير القرآن ومن كتب عنى غير القرآن فليمحاه وحدثوا عنى فلا
 حرج فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار. (رواه مسلم)

Artinya : "Janganlah kamu sekalian menulis apa saja dariku selain al-Qur`an. Siapa yang telah menulis dariku selain al-Qur`an, maka hendaklah dihapus. Ceritakan saja apa yang diterima dariku, itu tidak mengapa. Siapa yang dengan sengaja berdusta atas namaku, maka ia menempati tempat duduknya dari api neraka".²

Dengan munculnya hadis tersebut diatas, membuat perhatian yang berbeda oleh para sahabat didalam memperlakukan sumber hokum ajaran Islam. Ada sebagian besar para sahabat memahami hadis itu merupakan bentuk pelarangan menulis hadis pada masa Rasulullah SAW secara umum, tapi secara individu penulisan hadis diperbolehkan, khususnya bagi orang yang lemah ingatannya.

Selanjutnya untuk mengkaji dan memahami suatu hadis apakah itu benar-benar berasal dari Rasulullah SAW atau bukan, maka para ulama mutaakhirin menyusun suatu ilmu hadis atau musthalakhul hadis. Dalam ilmu tersebut mereka membagi ilmu hadis menjadi dua bagian, yaitu ilmu hadis diroyah dan ilmu hadis riwayat. Ilmu hadis diroyah adalah undang-undang atau kaidah-kaidah untuk mengetahui keadaan sanad dan matan. Sedangkan ilmu hadis riwayat adalah ilmu yang mengkaji pengutipan secara cermat dan akurat segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW, baik berupa sabda, perbuatan, taqrir, sifat-sifat fisik dan non fisik.³

Disini kalau kita perhatikan bahwa suatu hadis dapat diterima (makbul) atau ditolak (mardud) maka tidak lepas dari penilaian suatu hadis dari aspek sanad (kajian eksternal) dan aspek matan (kajian internal). Untuk dapat

² Baca *ilmu hadis*, karya Utang Ranuwijaya, Gaya Media Pratama, Jakarta, 70, dan karya M Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, Pustaka Hidayah, Bandung, 52, serta Yusuf Qardhawi, *bagaimana memahami hadis Nabi*, Karisma, Bandung. 47.

³ M. Ajaj al-Khatib, *Ushulul al-Hadis Pokok-pokok Ilmu Hadis*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 2003, pendahuluan.

mengetahui apakah suatu hadis secara kajian sanad dapat diterima atau tidak, maka para ulama memberikan batasan-batasan yang sangat ketat, begitu juga dari kajian matan suatu hadis para ulama memberikan rambu-rambu yang sangat ketat pula.

Dalam makalah ini, penulis akan membahas tentang kajian sanad hadis kemunculan dan fungsinya dalam periwayatan hadis.

II. Pengertian Sanad

Secara **etimologi**, sanad adalah tempat bertumpunya sesuatu⁴. Istilah lain dari sanad adalah *thariq*, yaitu jalan yang dapat menghubungkan matan hadis kepada Nabi Muhammad SAW.⁵ Dalam kamus al-Munawwir, sanad berarti bersandar, berpegang, berlindung, menopang, dan mendaki⁶.

Menurut Muhammad `Ajaj al-Khatib mendefinisikan arti Sanad secara bahasa adalah : ما ارتفع من الارض yaitu bagian bumi yang menonjol, dan “sesuatu yang berada dihadapan anda dan yang jauh dari kaki bukit ketika anda memandangnya”. Bentuk jamaknya adalah اسناد yaitu segala sesuatu yang anda sandarkan kepada yang lain.⁷

Secara **terminologi**, definisi sanad adalah :

طريق المتن yaitu jalur matan, yakni rangkaian para perawi yang memindahkan matan dari sumber primernya. Jalur tersebut disebut sanad karena adakalanya periwayat bersandar kepadanya dalam menisbatkan matan kepada sumbernya, dan ada kalanya karena para hafidh bertumpu kepada yang menyebutkan sanad dalam mengetahui *shahih* atau *dha'if* suatu hadis. Menurut pandangan penulis, bahwa penyebutan jalur matan dengan sanad adalah karena kedua

⁴ Op. Cip. *Metodologi Kritik Hadis*, 11

⁵ Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, Al-Ma`arif, Bandung, 1974, 44.

⁶ A. Warsun Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, PP. Al-Munawwir, Krapyak Yogyakarta, 1984, 720

⁷ Op.Cit., *Ushul al-Hadis Pokok-pokok Ilmu Hadis*, 12

makna tersebut mempunyai sebuah hubungan yang sangat erat berkaitan untuk menilai kualitas suatu hadis atau sunah dapat *makbul* (diterima) atau *mardud* (ditolak).

Arti sanad yang lain menurut terminology/ istilah adalah sebagai berikut :

سلسلة الرجال الموصلة للمتن

Artinya : “ *Silsilah orang-orang yang menghubungkan kepada matan hadis* ”⁸

Maksudnya, ialah susunan atau rangkaian orang-orang yang menyampaikan materi hadis tersebut, sejak pertama sampai dengan kepada Rasulullah SAW, yang perkataan, perbuatan, taqirir dan sifat yang merupakan materi atau matan hadis. Dengan pengertian diatas, bahwa sebutan sanad hanya berlaku pada serangkaian orang-orang bukan dilihat dari sudut pandang pribadi secara perorangan. Sedangkan sebutan untuk pribadi yang menyampaikan hadis dilihat dari sudut pandang orang-perorangnya disebut perowi⁹.

Sedangkan menurut *al-Badru Ibn Jama`ah* dan *ath-Thibi*, mengemukakan definisi yang hampir sama tentang sanad, yaitu :

الإخبار عن طريق المتن

Artinya : “ *Berita-berita tentang jalan matan* ”¹⁰

Yang dimaksud dengan jalan matan pada definisi disini, adalah serangkaian orang-orang yang menyampaikan atau meriwayatkan matan hadis, mulai perowi pertama sampai yang terakhir. Misalnya posisi Imam Bukhori sebagai sanad pertama dan perowi terakhir bagi kita.

Dari dua definisi diatas, dapat dipertegas lagi dengan definisi yang lebih lengkap, yaitu :

طريق المتن او سلسلة الرواة الذين نقلوا المتن عن مصدره الأول

Artinya : “ *Jalan matan hadis, yaitu silsilah para perawi yang menukilkan matan hadis dari sumbernya yang pertama Rasulullah SAW.* ”¹¹

⁸ Mahmud ath Thahhan, *Taisir Musthalah al-Hadis*, Dar ats Tsaqafah al-Islamiyah, Beirut, tt, 15

⁹Op. cit., *Ilmu Hadis* karya Utang Ranuwijaya, 56

¹⁰Ibid., Utang Ranuwijaya, 67

¹¹Op. cit., *Ushul al-Hadis pokok-pokok ilmu Hadis*, 20

Dari beberapa defini diatas, baik secara etimologis maupun terminologis akan penulis sampaikan sebuah hadis yang mengandung didalamnya berisi tentang sanad dan matan secara lengkap berikut ini. Hadis riwayat dari Imam Bukhari :

حدثنا محمد ابن المثنى قال: حدثنا عبد الوهاب الثقفي قال : حدثنا ايوب عن ابي قيلابه عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار. (حم، ق، ت، ن) عن انس (صح)

*Artinya : “ Telah meriwayatkan kepada kami Muhammad al-Mutsniy, katanya : Telah meriwayatkan kepada kami Abdul Wahab al-Tsaqafiy, katanya : Telah meriwayatkan kepada kami Ayyub dari Abi Qilabah dari Anas dari Nabi SAW, beliau bersabda : “ Ada tiga hal, apabila ketiganya ada pada seseorang, maka orang itu akan merasakan manisnya iman. Hendaknya Allah dan Rasul-Nya lebih ia cintai daripada selain keduanya. Hendaklah ia mencintai orang lain hanya semata-mata karena Allah. Dan hendaknya ia membenci kembali kepada kekafiran sebagaimana kebenciannya bila ia dilemparkan kedalam neraka ”.*¹²

Penjelasan hadis tersebut adalah bahwa sabda Nabi SAW ada tiga perkara, itulah yang disebut dengan *matan*. Sedangkan rangkaian para perawi yang membawa hadis itulah yang disebut dengan *sanad*. Dalam contoh hadis diatas disebutkan bahwa sanad hadis, adalah : al-Bukhari dari Muhammad bin al-Mutsniy, dari Abdul Wahhab al-Tsaqafiy dari Ayyub as Sakhtiyani dari Qilabah dari Anas, sedangkan imam Bukhari kedudukannya adalah sanad pertama dan rowi terakhir.

Selanjutnya ada istilah lain yaitu, *isnad* (اسناد) berarti menyandarkan atau mengangkat hadis kepada pengucapnya, yaitu menjelaskan jalur matan dengan periwayatan hadis secara berantai.

III. Kemunculan Sanad Hadis

¹² As –Suyuthi, *al-jami` us shahgir*, Daru Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Indonesia, tt, 231

Ulama-ulama mutaakhirin mempunyai perhatian yang sangat besar terhadap sanad hadis, disamping itu juga matan hadis. Mereka para ulama mempunyai alasan yang cukup kuat dalam masalah ini. Pertama, pernyataan-pernyataan ulama bahwa sanad merupakan bagian tak terpisahkan dari agama dengan pengetahuan hadis. Kedua, banyaknya karya tulis ulama berkenaan dengan sanad hadis. Ketiga, dalam praktek, apabila ulama hadis menghadapi suatu hadis, maka sanad hadis merupakan salah satu bagian yang mendapat perhatian khusus. Dengan demikian sanad hadis mempunyai kedudukan yang sangat penting.¹³

Mengapa Sanad hadis mempunyai kedudukan yang sangat penting, maka ada dua sebab utama dalam masalah ini. Pertama, dilihat dari sisi kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam, yaitu bahwa sanad hadis sangat penting, karena hadis merupakan salah satu sumber ajaran Islam. Kedua, sanad hadis sangat penting karena dalam sejarah bahwa pada zaman Nabi SAW tidak seluruh hadis dapat ditulis dan sesudah zaman Nabi telah berkembang pemalsuan-pemalsuan hadis. Disamping itu penghimpunan (tadwin) hadis secara resmi dan massal terjadi setelah berkembangnya pemalsuan-pemalsuan hadis.

Dari beberapa masalah diatas tentang kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam, maka dapat disebutkan disini ada empat factor penting yang mendorong para ulama hadis mengadakan penelitian sanad hadis, yaitu :

1. hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam

sekiranya hadis Nabi hanya berkedudukan sebagai sejarah tentang keberadaan dan kehidupan Nabi Muhammad semata, maka perhatian ulama terhadap sanad hadis akan berbeda dengan yang ada sekarang ini. Kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam telah disepakati oleh hampir seluruh ulama dan umat Islam. Dalam sejarah, hanya ada sekelompok kecil dari kalangan ulama dan umat Islam yang telah menolak hadis Nabi sebagai salah

¹³ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu sejarah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1995, 119

satu sumber ajaran Islam. Mereka dikenal juga dengan istilah *inkar al-sunnah*.

Diantara factor yang mendorong munculnya paham *inkar al-sunnah* tersebut adalah ketidak pahaman mereka tentang berbagai hal yang berkenaan dengan ilmu hadis. Paham *inkar al-sunnah* semacam itu muncul pada masa *al-Syafi'i* dan masa berikutnya, termasuk kelompok pengingkar al-sunnah di Indonesia dan Malaysia.

Adapun argumen-argumen yang mereka lontarkan dari pengingkar *al-sunnah* dapat dibagi menjadi dua kelompok besar, yaitu argument *naqliy* (Qur'an dan Hadis Nabi) dan argument non *naqliy*.¹⁴

Pertama, Argument *naqli* yang mereka sampaikan seperti ayat :

ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء..... (النحل 89)

...Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu.. (QS. Al-Nahl:89)

Menurut mereka, ayat tersebut dan yang semakna dengannya menunjukkan bahwa Qur'an telah mencangkup segala sesuatu berkenaan dengan ketentuan agama. Sedangkan keterangan lain, seperti hadis atau sunnah Nabi, tidak diperlukan. Salat wajib yang harus didirikan lima waktu dalam sehari semalam dan hal-hal lain yang berkenaan dengannya, dasar hukumnya bukan dari hadis Nabi SAW, melainkan ayat-ayat Qur'an. Mereka berargumentasi bahwa Qur'an diwahyukan oleh Allah SWT dalam bahasa Arab. Mereka yang memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab akan mampu memahami Qur'an dengan baik tanpa bantuan dari hadis atau sunnah Nabi. Kedua, ada Hadis Nabi yang menyatakan, bahwa pada suatu masa akan bertebaran berita yang disandarkan kepada Nabi. Nabi memberi petunjuk agar berita-berita tersebut dikonfirmasi dengan Qur'an. Apabila berita sesuai dengan Qur'an berarti berita itu berasal dari Nabi, dan apabila ternyata berita itu bertentangan dengan Qur'an, maka berita itu tidak berasal dari Nabi. Menurut mereka, berdasarkan riwayat tersebut, maka yang harus dipegangi

¹⁴ Ibid., HM. Syuhudi Ismail, 88

bukan hadis Nabi, melainkan Qur`an. Jadi menurut mereka, hadis tidak berstatus sebagai sumber ajaran Islam.

Argumentasi mereka lemah, tidak kuat dan untuk lebih jelasnya baca disertasi HM. Syuhudi Ismail dengan judul karyanya : Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah.

Kedua, argument *non naqliy* yang diajukan para pengingkar *al-Sunnah* untuk menolak sebagai salah satu sumber ajaran Islam, dapat penulis sampaikan pokok-pokok pendapatnya sebagai berikut :

- a. Dalam sejarah, umat Islam mengalami keumnduruan yang disebabkan mereka terpecah belah. Perpecahan muncul, karena umat Islam berpegang pada hadis Nabi. Jadi hadis Nabi merupakan sumber kemunduran bagi umat Islam.
- b. Asal mula hadis Nabi yang dihimpunkan dalam kitab-kitab hadis adalah dongeng-dongeng semata. Sebab hadis Nabi lahir sesudah lama Nabi wafat. Dalam sejarah, sebagian hadis Nabi baru muncul pada zaman *al-**tabi`in*** dan *atha` al-**tabi`in***. yaitu sekitar empat puluh atau lima puluh tahun sesudah nabi wafat atau masa pemerintahan khalifah Umar bin Abdul Aziz. Kitab-kitab hadis yang terkenal, seperti *Shahih Bukhariy* dan *Shahih Muslim*, adalah kitab-kitab yang menghimpun berbagai hadis palsu. Disamping itu, banyak matan hadis yang terdapat dalam berbagai kitab hadis, isinya bertentangan satu sama lainnya dan bahkan tidak sedikit yang bertentangan dengan Qur`an dan logika (rasio).
- c. Kritik sanad yang dikenal dalam ilmu hadis sangat lemah untuk menentukan kesahihan hadis. Karena **pertama**, dasar kritik sanad itu yang dalam ilmu hadis dikenal dengan istilah علم الجرح والتعديل yaitu (ilmu yang membahas ketercelaan dan keterpujian periwayat hadis), baru muncul setelah satu setengah abad Nabi wafat. Hal ini berarti , para periwayat generasi sahabat Nabi, التابعين التابعين لا تبعين والتابعين التابعين tidak dapat ditemui dan diperiksa kembali. **Kedua**, seluruh sahabat Nabi sebagai periwayat hadis

pada generasi pertama dinilai adil oleh ulama hadis pada akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriyah.¹⁵

Dari uraian di atas dapat jelaskan disini bahwa seluruh argumentasi yang disampaikan oleh penganut paham *inkar al-sunnah*, baik yang *naqliy* maupun yang *aqliy* tidak kuat. Pemahaman mereka tidak tepat terhadap ayat-ayat Qur'an, sejarah umat Islam, sejarah penghimpunan dan metode seleksi kesahihan hadis dan sunah Nabi.

2. hadis tidak seluruhnya ditulis pada zaman Nabi

Sejarah periwayatan hadis Nabi berbeda dengan sejarah periwayatan Qur'an. Periwayatan Qur'an dari Nabi kepada para sahabat berlangsung secara umum. Para sahabat setelah mendengarkan ayat-ayat Qur'an dari Nabi, dihafalkan, kemudian dituliskannya. Kemudian secara berkala, hafalan para sahabat diperiksa Nabi sendiri. Sedangkan hafalan Nabi sendiri, diperiksa oleh Malaikat Jibril pada setiap bulan Ramadhan, dan khusus pada tahun sebelum kewafatannya, hafalan Nabi diperiksa dua kali. Kemudian setelah Nabi wafat, periwayatan Qur'an berlangsung secara mutawatir dari zaman ke zaman, baik secara lisan dan tertulis. Periwayatan dalam bentuk tertulis, penghimpunan seluruhnya secara resmi dimulai pada masa Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq (w. 13 H = 643M). dan digandakan kemudian disebarluaskan untuk keseragaman bacaannya, dan selanjutnya diteruskan pada masa Khalifah Usman bin `Affan (w. 35 H = 656 M). Maka dari itu sangat sulit bagi orang-orang yang tidak bertanggungjawab memalsukan Qur'an. Fakta sejarah ini merupakan salah satu bukti kebenaran jaminan Allah SWT terhadap pemeliharaan Qur'an sepanjang masa.¹⁶

Adapun periwayatan hadis, hanya sebagian kecil saja yang berlangsung secara mutawatir. Sedangkan periwayatan hadis yang terbanyak berlangsung secara ahad. Disamping itu pula, pernah suatu ketika Nabi melarang para sahabatnya menulis hadis. Nabi memerintahkan para sahabat agar menghapus

¹⁵ Penjelasan lebih mendalam tentang argumentasi tersebut baca *Kaedah Kesahihah Sanad Hadis* Karya Syuhudi Ismail, 93

¹⁶ Ibid., syuhudi Ismail , 101

seluruh catatan selain dari catatan Qur`an. Dalam kesempatan yang lain, Nabi menyuruh para sahabat untuk menulis hadis. Nabi bersabda : Apa yang keluar dari lisannya adalah benar, maka dari itu Nabi tidak berkeberatan bila hadisnya ditulis. Jadi kalau diamati bahwa kebijakan Nabi sendiri dapat dinyatakan, hanya sebagian saja periwayatan hadis berlangsung secara tertulis pada masa Nabi. Seandainya Nabi tidak pernah melarang sahabat untuk menulis hadis, tentu masih juga tidak mungkin seluruh hadis dapat ditulis pada masa Nabi Muhammad SAW. Alasannya, pertama, terjadinya hadis tidak selalu dihadapan para sahabat Nabi yang pandai menulis hadis. Kedua, perhatian Nabi sendiri, melarang penulisan hadisnya, dan lebih banyak tertuju pada pemeliharaan Qur`an. Ketiga, walaupun Nabi memiliki beberapa orang penulis, tetapi penulis itu surat tugasnya hanya untuk menulis wahyu Allah yang turun dan surat-surat dari Nabi. Keempat, sangat sulit semua perkataan, perbuatan, taqirir dan hal ihwal seseorang yang masih hidup dapat langsung dicatat oleh orang lain, apalagi dengan peralatan yang masih sangat sederhana dan terbatas. Jadi periwayatan hadis banyak berlangsung secara lisan dari pada secara tertulis.

Pada masa Nabi memang ada beberapa orang sahabat yang memiliki catatan-catatan hadis. Namun catatan itu tidak seragam dan lengkap. Karena disamping catatan itu dibuat berdasarkan inisiatif mereka masing-masing pemilik catatan tersebut, juga kesempatan mereka bersama berada disisi Nabi tidak selalu sama waktunya.¹⁷ Dengan demikian dapat dijelaskan disini, bahwa hadis Nabi pada masa Nabi belum seluruhnya ditulis. Hadis yang ditulis oleh para sahabat baru sebagian saja dari seluruh hadis Nabi yang ada. Jadi, periwayatan hadis pada masa Nabi lebih banyak dalam bentuk lisan dan hafalan-hafalan dari pada dalam bentuk tulisan. Maka dari itu sanad hadis menduduki peranan penting dalam periwayatan hadis Nabi.

¹⁷Al- Khathib, Muhammad `Ajaj, *Ushul al-Hadis (Pokok-pokok Ilmu Hadis)*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 2003, 22

3. munculnya pemalsuan hadis

Dapat kita pahami bahwa hadis Nabi pada masa sahabat belum semua dicatat dan dihimpun dalam suatu kitab, padahal hadis atau sunah Nabi mempunyai kedudukan yang sangat penting sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur`an. Permasalahan ini telah dimanfaatkan oleh golongan atau orang-orang yang tidak bertanggung jawab untuk membuat hadis palsu yang berupa pernyataan-pernyataan mereka katakan itu berasal bersumber dari Nabi, padahal Nabi sendiri benar-benar tidak pernah menyatakan hal yang demikian itu.

Para ulama berbeda pendapat tentang kapan mulai terjadinya hadis palsu.

- Pendapat pertama, hadis palsu telah terjadi pada masa Nabi sendiri. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad Amin (w. 1373 H= 1954 M). Alasan beliau ialah hadis mutawatir yang menyatakan, “bahwa barang siapa yang secara sengaja membuat berita bohong dengan mengatasnamakan Nabi, maka hendaklah orang itu bersiap-siap menempati tempat duduknya di neraka”. Kata Ahmad Amin, isi kandungan hadis tersebut telah memberikan suatu gambaran, bahwa kemungkinan besar pada masa Nabi telah terjadi pemalsuan hadis.¹⁸
- Pendapat kedua, pemalsuan hadis yang berhubungan dengan masalah keduniawian telah terjadi pada masa Nabi dan dilakukan oleh orang munafik. Sedangkan pemalsuan hadis yang berhubungan dengan masalah agama pada masa Nabi belum terjadi. Pendapat ini diperkuat oleh Shalah al-Din al-Adlabiy
- Pendapat ketiga, pemalsuan hadis mulai muncul pada masa Khalifah Ali bin Abi Thalib. Pendapat ini didukung oleh sebagian besar ulama hadis. Pendapat ini didasarkan pada realita sejarah bahwa hadis pada masa Nabi sampai sebelum terjadinya pertentangan antara Ali bin Abi Thalib dengan Mu`awiyah bin Abi Sufyan (w. 60 H= 680 M) masih terhindar dari pemalsuan-

¹⁸ Ibid., syuhudi ismail, 104

pemalsuan hadis. Tetapi pada masa pemerintahan Ali telah terjadi pertentangan politik antara golongan yang mendukung Ali dengan golongan yang mendukung Mu`awiyah dalam masalah jabatan khalifah.

Jadi pada masa Nabi, belum terdapat bukti yang kuat pemalsuan hadis Nabi. Disamping itu, berdasarkan data sejarah, pemalsuan hadis tidak hanya dilakukan oleh orang-orang Islam saja, melainkan dilakukan oleh orang-orang non Islam yaitu kaum orientalis. Orang-orang non Islam membuat hadis palsu, karena didorong oleh keinginan untuk meruntuhkan Islam dari dalam. Sedangkan orang-orang Islam tertentu membuat hadis palsu karena mereka didorong oleh berbagai tujuan tertentu. Misalnya mereka membuat hadis palsu bertujuan untuk membela kepentingan politik, membela aliran teologi, membela mazhab fiqh dan memikat hati orang yang mendengarkan kisah yang dikemukakannya. Dan ada juga yang ingin menjadikan orang lain lebih zuhud, lebih rajin mengamalkan suatu ibadah tertentu, dan menerangkan keutamaan surat Qur`an tertentu. Disamping itu mereka ingin memperoleh perhatian dan pujian dari penguasa, mendapatkan hadiah uang dari orang yang digembirakan hatinya, dan memberikan pengobatan kepada seseorang dengan cara makan makanan tertentu. Mereka membuat hadis palsu, kemungkinan ada yang tidak disengaja dan disengaja.¹⁹ Disamping itu pembuat hadis palsu ada yang disebabkan karena keyakinannya memang membolehkan pembuatan hadis palsu dan ada yang tidak mengetahui bahwa dirinya telah membuat hadis palsu.

Jadi kesimpulannya, bahwa tujuan seseorang membuat hadis palsu baik yang berniat positif maupun negative, adalah tetap merupakan perbuatan tercela dan menyesatkan. Maka untuk menyelamatkan hadis-hadis Nabi tersebut harus tetap diusut secara tuntas dan diteliti ulang dengan melakukan kajian kesahihan sanad dan matan hadis. Ilmu-ilmu yang membicarakan mengenai masalah ini diantaranya ialah; *Ilmu Rijalul*

¹⁹ Ibid., syuhudi Ismail, 108

Hadis dan *Ilmu Jarh wa-Ta`dil*. Dua Ilmu tersebut membicarakan biografi para periwayat hadis dan hubungan periwayat antara yang satu dengan periwayat yang lain dalam periwayatan hadis, dan ilmu yang membahas dari kualitas pribadi periwayat hadis, termasuk mengenai kekuatan hafalan, kejujuran, dan integritas pribadinya terhadap ajaran Islam.

Dengan demikian, kaidah-kaidah ilmu hadis tersebut sangat penting untuk menentukan kualitas suatu hadis dapat diterima atau ditolak. Maka hadis-hadis yang berkembang dalam masyarakat dan termaktub dalam berbagai kitab dapat diteliti dan diketahui kualitasnya. Dengan kaedah dan ilmu hadis tersebut, para ulama telah berhasil menghimpun berbagai hadis palsu dalam kitab tersendiri.²⁰

4. proses penghimpunan hadis

Dalam perjalanan sejarah, hadis baru dapat dihimpun dan dibukukan pada masa pemerintahan khalifah Umar bin Abdul Aziz (w. 101 H = 720 M). Penulisan hadis pada masa ini bukan berarti pada masa-masa sebelumnya tidak dilakukan kegiatan penulisan hadis sama sekali, tetapi sudah ada penulisan hadis sejak masa Nabi masih hidup. Disamping itu, masa sahabat dan tabi`in lagi pula tidak sedikit yang telah melakukan pencatatan hadis Nabi. Akan tetapi kegiatan pencatatan itu masih bersifat pribadi-pribadi dan belum menjadi kebijakan pemerintah secara resmi. Selain itu, pada masa sahabat dan tabi`in masih tetap berpegang teguh kepada hafalan yang jumlah tidak sedikit. Bahkan ada sebagian dari mereka yang mencela dengan system penulisan hadis. Disamping itu juga, ada periwayat yang melakukan penulisan hadis, setelah hadis yang ditulisnya itu telah dihafal dengan baik, maka tulisan tersebut segera dimusnakan dan dihapusnya.

Fungsi Sanad Hadis dalam Perwayatannya

Sebagai salah satu data sejarah yang cukup lama, kitab hadis merupakan salah satu dokumen sejarah bagi sumber ajaran agama Islam. Perjalanan sejarah sudah melewati waktu panjang, sejak 14 abad yang lalu. Kitab-kitab

²⁰ Ibid., Syuhudi Ismail, 110

tersebut isinya terpelihara dan diwariskan dari satu generasi kepada generasi berikutnya secara bersambung sampai sekarang. Salah satu keunikan dan keistimewaan hadis dari dokumentasi sejarah, ialah tertulisnya data orang-orang yang menerima dan meriwayatkan hadis-hadis tersebut, yang disebut dengan sanad. Dengan ketelitian, semangat kerja yang tinggi dan professional para penulis kitab hadis, maka sanad hadis satu persatu dapat terdokumentasikan secara baik dan benar. Hal semacam ini dapat dilihat pada kitab-kitab *al-jami` ash-Shahih* karya al-Bukhari dan Muslim.²¹ Kedua ulama tersebut, menuliskan nama-nama sanad hadis masing-masing, meskipun untuk hadis-hadis yang memiliki banyak jalan sanad, seperti pada hadis-hadis *Mutawatir* dan *Masyhur*.

Fungsi sanad pada dasarnya ada dua bagian. *Pertama*, untuk pengamanan atau pemeliharaan matan hadis. *Kedua*, untuk penelitian kualitas hadis satu persatu secara terperinci. Dari beberapa fungsi sanad hadis tersebut, perlu dijelaskan disini mengapa para ulama melakukan penelitian sanad hadis. Dalam masalah ini muncul juga dua alasan pokok yang disampaikan oleh ulama hadis, yaitu :

- 1). karena beredarnya hadis palsu pada kalangan masyarakat.
- 2). Hadis-hadis tidak ditulis secara resmi pada masa Rasul, sehingga penulisan dilakukan hanya bersifat individual dan tidak menyeluruh.

Selanjutnya, dari beberapa persoalan tersebut diatas, kemudian muncul persoalan lain, seperti adanya serangan terhadap posisi hadis yang dianggapnya hanya cerita tentang kehidupan pribadi Nabi Muhammad belaka. Persoalan berikutnya, yaitu adanya upaya pendangkalan terhadap keimanan kepada Rasul SAW, dengan berusaha melonggarkan atau bahkan menghilangkan keterikatan terhadap hadis, dengan mencabut akarnya, agar hadis tidak dijadikan sebagai sumber hokum ajaran agama Islam, selain al-Qur`an, dengan berbagai alasan yang melemahkan posisinya. Upaya-upaya ini

²¹ Subhi as Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*, Firdaus, Jakarta, 2000, 50

ada yang dilakukan oleh kalangan orientalis (Non muslim), dan ada dari kalangan orang muslim itu sendiri, dengan tujuan tertentu.²²

Dari gambaran diatas dapat dipahami dengan jelas, bahwa hadis Nabi SAW perlu dijaga dari upaya-upaya yang melemahkannya dan disaring dari bercampurnya dengan hadis palsu. Jadi segala matan hadis yang beredar perlu diteliti siapa pembawanya, bagaimana silsilah sanadnya, dan bagaimana isi kandungan hadisnya jika dikaitkan dengan nash-nash lainnya. Untuk menyeleksi siapa pembawa hadis dan bagaimana silsilah sanadnya, maka akan penulis jelaskan tentang kriteria kesahihan sanad hadis. Ada dua unsur pokok kaedah kesahihan sanad hadis. Yaitu :

a. Unsur kaedah mayor kesahihan sanad hadis

Para ulama hadis dari kalangan *mutaqaddimin* sampai abad III H, belum memberikan pengertian (definisi) secara jelas tentang hadis sahih. Mereka hanya memberikan penjelasan tentang penerimaan berita yang dapat dipegangi dengan syarat-syarat sebagai berikut:

- Tidak boleh diterima suatu riwayat hadis, kecuali berasal dari orang-orang yang siqat.
- Hendaknya orang yang akan meriwayatkan hadis diperhatikan ibadah shalat, prilaku, dan keadaan dirinya baik atau tidak.
- Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang tidak dikenal memiliki pengetahuan hadis.
- Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang-orang yang suka bohong, mengikuti hawa nafsunya dan tidak mengerti hadis yang diriwayatkannya.
- Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang ditolak kesaksiannya.

Pernyataan tersebut baru tertuju kepada kualitas dan kapasitas periwayat, yang boleh diterima maupun yang harus ditolak riwayatnya. Untuk melengkapi masalah ini, *Imam al-Syafi'i* telah menjelaskan

²² Ibid., karya Utang, 100

lebih kongkret tentang riwayat hadis yang dapat dijadikan hujjah. Yaitu,

- 1) pertama, dapat dipercaya pengamalan agamanya. Kedua, dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita. Ketiga, memahami dengan baik hadis yang diriwayatkan. Keempat, mengetahui perubahan makna hadis bila terjadi perubahan lafalnya. Kelima, mampu menyampaikan riwayat hadis secara lafal. Keenam, terpelihara hafalannya. Ketujuh, apabila hadis yang diriwayatkannya, juga diriwayatkan oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda. Kedelapan, terlepas dari perbuatan penyembunyian cacat.
- 2) Rangkaian riwayatnya bersambung sampai kepada Nabi, atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi.²³

Untuk melengkapi pendapatnya *Imam Syafi'i* tersebut diatas, dapat dijelaskan disini tentang definisi atau pengertian hadis sahih yang sudah disepakati oleh mayoritas ulama hadis sebagai berikut :

1. Sanad bersambung,
2. Seluruh periwayat dalam sanad bersifat adil
3. Seluruh periwayat dalam sanad bersifat dhabit,
4. Sanad hadis itu terhindar dari syudzudz,
5. Sanad hadis itu terhindar dari `illat.

Dengan demikian suatu sanad hadis yang tidak memenuhi kelima unsur tersebut adalah hadis yang kualitas sanadnya tidak sahih.

b. Unsur kaedah minor kesahihan sanad hadis

Adapun unsur kaedah minor kesahihan sanad hadis disini adalah sebagai berikut :

1. Sanad bersambung

Sanad bersambung yang dimaksudkan disini ialah tiap-tiap periwayat dalam sanad hadis menerima riwayat hadis dari periwayat

²³ Op.Cit., Syuhudi Ismail, 121

terdekat sebelumnya. Keadaan ini berlangsung sampai akhir sanad dari hadis itu.

2. Periwat bersifat adil

Kata adil menurut para ulama hadis yang dimaksudkan disini adalah mereka yang memiliki kriteria sebagai berikut:

- beragama Islam, - tidak berbuat dosa besar, (syirik)
- baligh - tidak berbuat dosa kecil
- berakal - tidak berbuat bid`ah
- memelihara muru`ah - taqwa

3. Periwat bersifat dhabith

Pengertian dhabith menurut para ulama adalah orang yang memiliki syarat-syarat:

- a. periwat itu memahami dengan baik riwayat yang telah didengarnya
- b. periwat itu hafal dengan baik riwayat yang telah didengarnya
- c. periwat mampu menyampaikan riwayat yang telah dihafalnya itu dengan baik, kapan saja dia menghendaknya, dan sampai saat dia menyampaikan riwayat itu kepada orang lain.

4. Terhindar dari syudzud

Untuk meneliti suatu sanad hadis mengandung syudz atau tidak setelah diadakan penelitian sebagai berikut:

- a. semua sanad yang mengandung matan hadis, pokok masalahnya memiliki kesamaan dihimpun dan diperbandingkannya.
- b. Para periwat diseluruh sanad diteliti kualitasnya
- c. Apabila seluruh periwat bersifat siqah, tapi ada seorang periwat yang sanadnya menyalahi sanad-sanad lainnya, maka sanad yang menyalahi itu disebut sanad syadz sedangkan sanad-sanad lainnya disebut sanad mahfudz

5. Terhindar dari `illat

Para ulama hadis pada umumnya menyatakan bahwa `illat hadis kebanyakan berbentuk sebagai berikut :

- a. sanad yang tampak *muttasil* dan *marfu`*, ternyata *muttasil* tetapi *mauquf*.
- b. Sanad yang tampak *muttasil* dan *marfu`*, ternyata *muttasil* tetapi *mursal*
- c. Terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lainnya,
- d. Terjadi kesalahan penyebutan periwayat, karena ada lebih seorang periwayat memiliki kemiripan nama, sedangkan kualitasnya tidak sama-sama stiqah.

IV. Sanad hadis dalam pandangan sarjana Muslim dan Orientalis

Kajian sanad dalam menentukan kualitas suatu hadis amatlah penting, karena unsur sanad merupakan tonggak semua analisis hadis. Analisis matan hadis tidak dapat dilaksanakan sebelum analisis sanad dapat membuktikan kualitas sanad hadis dengan baik. Baru kemudian setelah dapat dibuktikan bahwa sanad hadis adalah sah dan dapat dipercaya baru kemudian analisis matan dapat diteruskan.²⁴ Dalam pandangan sarjana Muslim, bahwa hadis tanpa sanad bukanlah hadis. Untuk mengekspresikan tentang arti pentingnya sanad dalam suatu hadis sudah sejak awal mula dalam sejarah Islam dan dapat dilacak melalui otoritas awal dalam hadis. Sebagai contoh Ibn Sirin (w. 110/728) diriwayatkan bahwa, “Dulu orang tidak menanyakan sanad, akan tetapi setelah terjadi fitnah, orang berkata, “Sebutkan sanadmu kepada kami”. Lalu dilihat apabila sanad itu melalui pendukung sunnah, maka hadis mereka dapat diterima, dan apabila melalui pembuat bid`ah, maka hadis mereka tidak diterima”. Disamping itu, ketika ditanyakan tentang hadis tanpa sanad, maka az Zuhri (w.124/741) menjawab bahwa itu sama dengan memanjat tebing tanpa tangga. Syu`bah Ibn al-Hajjaj (w. 160/777) mengatakan, “Sesungguhnya keabsahan suatu hadis dapat diketahui melalui keabsahan sanad”. Sufyan as Sauri (w. 161/778) menyatakan, bahwa “Sanad adalah

²⁴ Syamsul Anwar, yang berjudul *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta, 2009, 6

senjata bagi orang mukmin”. Ibn al-Mubarak (w. 181/797) memperkuat, bahwa “Sanad adalah bagian dari agama”. Karena sanad merupakan jalan kemana matan mau diarahkan dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya hingga sampai kepada takhrij hadis.²⁵

Membahas masalah sanad dalam suatu hadis bagi tradisi keilmuan Islam dengan tradisi keilmuan Barat yang diwakili oleh kaum orientalis ada pemahaman yang berbeda. Kaum orientalis melakukan kajian tentang hadis, melalui penyelidikan tentang asal mula hukum Islam, dan teori mereka tentang awal mula munculnya hadis adalah konsekuensi dari teori tentang awal mula kelahiran hukum Islam. Ignaz Goldziher, menyatakan bahwa hukum Islam tidak lahir dan merupakan penerapan terhadap sumber pokok al-Qur`an dan Sunah Nabi. Adapun gagasannya yang mengimplikasikan bahwa Sunah Nabi sudah ada sejak masa yang amat dini. Menurutnya hukum Islam berawal dari rakyat yang memiliki peran penting pada abad pertama/ ke 7 sebagai akibat dari kurangnya bahan-bahan hukum di dalam Qur`an dan ketidak cukupan bahan histories. Penggunaan rakyat dan tidak definitive menimbulkan reaksi penentangan dengan cara mengutip tradisi palsu. Akan tetapi tradisi palsu ini sesungguhnya bersumber dari rakyat juga yang dibungkus dengan baju hadis.

Inti dari pendapat Goldziher tentang asal mula hadis adalah bahwa pada abad pertama hadis belum ada. Perkembangan hadis baru muncul pada parohan abad kedua hijrah sebagai akibat dari kebijakan Khalifah Abbasiyah dan sejak itulah pencarian hadis Nabi tentang halal dan haram dilakukan dengan skala besar. Goldziher menolak riwayat tentang adanya pengumpulan hadis pada masa Bani Umayyah atas perintah Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz (w. 101/720) dan menganggapnya sebagai hadis palsu. Mengingat pada abad pertama tidak ada hadis, maka sanad juga tidak ada pada periode tersebut.²⁶ Kemudian pendapat Goldziher dikritik oleh Horald Motzki karena pendapatnya yang berlebihan terhadap informasi sejarah menyangkut zaman Nabi dan Sahabat dalam sumber biografis yang menyebabkan tidak dapat

²⁵ Ibid., syamsul Anwar, 7

²⁶ Ibid., syamsul Anwar, 8

berbuat apa-apa tentang perkembangan hokum Islam pada abad pertama Hijriyah.

Pandangan tersebut juga disanggah oleh Horovitz yang menyatakan bahwa mereka yang berargumen dengan dalih bahwa “tulisan Urwah kepada Abd al-Malik tidak memuat sanad tidak merujuk semua tulisan `Urwah. Menurut Horovitz saat pertama kehadiran sanad dalam literature hadis adalah pada sepertiga terakhir abad pertama.

Inti pemikiran orientalis tentang kepalsuan hadis dilanjutkan oleh teorinya Joseph Schacht yang mendapat penghargaan dalam kajian Islam dilingkungan kesarjanaan Barat. Adapun pokok metode yang digunakan Joseph Schacht yaitu dengan menjadikan tulisan-tulisan *asy-Syafi`I* (w. 204/820), karya *Imam Malik* (w. 179/795) dan *asy Syaibani* (w. 189/805) sebagai mazhab-mazhab awal hokum Islam. Ia mencoba merekonstruksi perkembangan teori hokum Islam dan kemudian menarik garis perkembangan hokum Islam kebelakang hingga awal abad ke 2 H.

Kemudian Horald Motzki, pengkritik Schacht paling tajam, sebelum melakukan analisis mendalam untuk membuktikan kesahihan hadis dan sanadnya secara umum. Menyangkut dengan masalah hadis adalah sanad, karena sanad merupakan bagian dari hadis. Bertolak belakang dengan sarjana-sarjana Muslim yang mendasarkan pernyataan Ibn Sirin. Schacht berpendapat bahwa tidak ada dasar untuk mengasumsikan bahwa praktik penggunaan sanad secara resmi telah dimulai sejak zaman lebih dini dari awal abad ke 2H.

V. Simpulan

Sanad dalam suatu ilmu hadis menduduki posisi yang sangat penting, karena dengan sanad akan menentukan arah kualitas suatu hadis makbul (diterima) atau mardud (ditolak). Kajian sanad telah dibahas secara mendalam oleh ulama hadis periode akhir abad ke 2 hijriyah dan kaum orientalis (non muslim) dengan maksud dan tujuan tertentu. Munculnya kajian sanad dalam ilmu hadis didasarkan pada latar belakang sejarah sumber hokum Islam kedua yaitu al-Hadis. Karena perintah dari Rasulullah SAW antara al-Qur`an dengan

al-Hadis memang ada perbedaan dalam hal penulisan dan hafalan. Terhadap al-Qur`an, setiap ayat turun segera Rasulullah SAW memerintahkan kepada juru tulis untuk menuliskannya dan dihafalkan begitu seterusnya, akan tetapi terhadap al-Hadis, Rasulullah SAW tidak ada perintah secara resmi segera menuliskannya namun hanya dihafalkan dipahami baru disampaikan kepada orang lain yang membutuhkannya.

Disini dapat penulis pahami bahwa hadis sebagai sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur`an belum semuanya dibukukan pada masa Nabi, Sahabat dan tabi`in, sedangkan hadis baru mulai dibukukan dan dikodifikasi pada akhir abad kedua yaitu masa pemerintahan Khalifah Umar bin Abdul Aziz. Intruksi Umar bin Abdul Aziz dilatarbelakangi oleh 3 alasan yang sangat mendasar, yaitu :

1. Ia khawatir hilangnya hadis-hadis, dengan meninggalnya para ulama di medan perang.
2. Ia khawatir akan tercampurnya antara hadis-hadis yang sahih dengan hadis-hadis palsu.
3. Semakin meluasnya daerah kekuasaan wilayah Islam, sementara kemampuan para tabi`in antara satu dengan yang lainnya tidak sama.

Setelah hadis telah dikodifikasi dan dibukukan oleh para ulama hadis dalam sebuah kitab, tugas ulama selanjutnya adalah untuk memilah-milah hadis yang telah dikodifikasi, apakah hadis itu benar-benar sahih dari Nabi atau hanya sekedar ucapan sahabat atau tabi`in. Maka untuk membuktikan suatu hadis benar-benar sahih atau tidak dibutuhkan juga kajian sanad yang mendalam. Untuk kajian sanad, para ulama *mutakhirin* membuat kaidah atau undang-undang yang disebut ilmu diroyah hadis. Dengan ilmu tersebut muncul beberapa spesifik ilmu, yaitu : *Ilmu rijalul hadis*, *Ilmu Jarh wa al-Ta`dil*, dan ilmu lain yang berkaitan dengan sanad hadis. Dengan ditetapkannya *ilmu rijal al-hadis* dan *ilmu Jarh wa al-Ta`dil*, ulama-ulama hadis dapat dengan mudah menentukan nilai suatu hadis.

Untuk menilai suatu hadis sahih atau tidak, ada beberapa kriteria yang telah disepakati oleh jumbuh ulama hadis, yaitu:

- Sanadnya bersambung sampai Rasulullah SAW,
- Rowinya adalah seorang yang adil
- Rowinya adalah seorang yang dhabit (kuat hafalannya)
- Tidak ada syadz (kejanggalan dalam matan dan sanad hadis)
- Tidak ada illat (cacad dalam sanad dan matan hadis)

Demikian paparan dari penulis yang dapat disampaikan untuk ikut andil membahas sanad hadis dan fungsinya dalam periwayatan hadis. Bagi para penggemar hadis dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya diharapkan banyak membaca ilmu Bantu, seperti sejarah peradaban Islam dan pemikiran-pemikiran ulama sarjana muslim dan non muslim sebagai bahan ilmu pengetahuan dan pengembangan wawasan pemikiran yang lebih mendalam. Karya ilmiah ini belum sempurna, maka bagi pembaca dan pemerhati memberikan kritik dan saran sangat penulis nantikan. Dan akhirnya mudah-mudahan dapat memberikan manfaat kepada kita semua.

Daftar Pustaka

- `Azami, Muhammad Mustafa, *Metodologi Kritik Hadis*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1997.
- As-Shalih, Subhi, *Membahas Ilmu-ilmu Hadis*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000.
- Al-Ghazali, Syaikh Muhammad, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW, Antara Pemahaman Tektual dan Kontekstual*, Mizan, 1996
- Ali, Nizar, *Memahami Hadis Nabi (Metode dan Pendekatan)*, Alfath Offset, Yogyakarta, 2001.
- Anwar, Syamsul, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, TP, Yogyakarta, 2009.

- Ismail, Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Bulan Bintang, Jakarta, 1995.
- Al-adlabi, Salahudin Ibn Ahmad, *Metodologi Kritik matan Hadis*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 2004.
- Al- Khathib, Muhammad `Ajaj, *Ushul al-Hadis (Pokok-pokok Ilmu Hadis)*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 2003.
- As-Suyuthi, *al-Jami` ash-Shagir min Hadis al-Basyir an-Nadzir*, al-Ma`arif, Indonesia, tt.
- Rahman, Fatchur, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis*, Al-Ma`arif, Bandung, 1974.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir, Arab Indonesia*, PP. Krapyak, Yogyakarta, 1984.
- Ranuwijaya, Utang, *Ilmu Hadis*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1996.
- Qordhawi, Yusuf, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, Karisma, Bandung, 1995

MAJĀZ AL-ḤADĪṢ DAN KEDUDUKANNYA DALAM ILMU AL-ḤADĪṢ

Oleh: M. Syafi'

This article discusses about the metafora in Hadith. As a matter a lot less discussed in the study of hadith literature, this study is very interesting as a preliminary study. As in Arabic, hadith also contains metafora In geneologis metafora in hadith derived from the Arabic in which there are elements of language and style metafora. The causes of the editorial appeared, and the settlement with the hadith style metaphor ulum al-hadith in demanding certain requirements to be taken to mean metaphor although in certain traditions can sometimes be solved by other approaches, including assessment approach ghareeb al-hadith (to the editor isolation hadith), and / or aspects of the study mukhtalif al-hadith (hadith that seem contradictory), and an assessment on other editorial traditions. The position of the science mateaphor in hadith is a discipline which studies about the honor traditions, viewed from the aspect of language, especially in the case pentakwilan tradition that at a given time can not be interpreted as geneine . While viewed from the aspect of quality of hadith, the science metaphor hadith is one aspects of reviewing the information tradition.

A. Pendahuluan

Hadis Nabi jika ditinjau dari aspek *matan*-nya banyak yang berbentuk *majāz*, hal ini karena Nabi adalah orang yang memiliki gaya bahasa (*uslūb*) yang sangat tinggi dan memiliki lidah yang *faṣīḥ*. Dalam menyampaikan sesuatu Nabi selalu selektif dalam memilih kata-kata, sehingga perkataan beliau banyak yang mengandung ungkapan yang singkat-padat (*jawāmi' al-kalīm*) dan tidak bertele-tele serta dapat mengenal situasi pembicaraan dengan benar¹. Penyampaian sebuah ide dengan bentuk *majāz* adalah gejala yang universal disemua bahasa, khususnya dalam bahasa Arab, maka wajar sekali jika dalam menyampaikan hadis, Nabi banyak menggunakan ungkapan yang mengandung *majāz*.²

Penyampaian hadis oleh Nabi dengan bentuk *majāzī* menuntut untuk difahami secara majazi pula, agar dapat difahami sebagaimana maksud yang disampaikan oleh Nabi, jika tidak demikian, maka akibatnya adalah penolakan terhadap hadis yang shahih dan sebaliknya menerima hadis yang lemah akan

² M. Zuhri, *Hadis Nabi Telaah Historis dan Metodologis*, Cet.II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm.135.

terjadi, karena bersikap tergesa-gesa dalam menolak hadis-hadis yang sulit dipahami, padahal hadis tersebut setelah dipahami dengan cara mencari pentakwilan terhadap makna yang lebih sesuai (*makna majāzī*) ternyata adalah hadis yang *ṣahīh*.³

Di sisi lain, kajian tentang majaz al-hadis dalam literatur-literatur klasik maupun kontemporer belum begitu mendapatkan perhatian yang signifikan sebagaimana cabang ilmu hadis yang lainnya, seperti ilmu *Gharīb al-Ḥadīṣ*, ilmu *mukhtalif al-ḥadīṣ* dan ilmu *musykil al-ḥadīṣ* serta cabang ilmu hadis yang berkaitan dengan aspek (redaksi) matan hadis lainnya. Meskipun sudah banyak diantara ulama' hadis yang "konsen" terhadap kajian matan yang memberikan contoh-contoh aplikasi pemakanaan terhadap hadis-hadis yang mengandung majaz, seperti Ibn Qutaibah, al-Syarif Ridha, Yusuf al-Qaradhāwī dan sebagainya, akan tetapi dari aspek ontologi, epistemologi, dan geneologi *majāz al-ḥadīṣ* belum banyak dibahas oleh mereka secara eksplisit. Dari pemaparan di atas penulis tertarik untuk meneliti tentang *majāz al-ḥadīṣ* dan kedudukannya dalam ulum al-hadis.

A. Pengertian *Majāz al-Ḥadīṣ*

Majāz secara etimologis, berasal dari kata *Jāza al-Syai'a Yajūzuhū* (Seseorang telah melewati sesuatu, maka dia telah melewatinya), yakni kata yang dialihkan dari makna asalnya, kemudian digunakan untuk menunjukkan makna yang lain yang mempunyai kesesuaian dari makna asalnya.⁴ Pengertian serupa dinyatakan oleh Ibn Fāris (w. 395), bahwa *Majāz* berasal dari kata *jāza yajūzu izān istanna* (seseorang telah melewati sehingga dia telah berlalu dari hadapannya). Dikatakan juga *jāza binā Fulānu* (Fulan telah melewati kita), kemudian dari kalimat *yajūzu 'an taf'ala kaẓā* (kamu boleh melakukan ini dan tidak akan dihalangi atau dicegah), yakni bahwa menggunakan ungkapan *majāzī* tidak

³ Yūsuf al-Qaradhāwī, *Pengantar Study Hadis*, terj. Agus Suyadi Rahayusun, cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm.138.

⁴ Sayyid Aḥmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāgh fī-al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2000), hlm.253.

dilarang jika terdapat *tasybīh* dan *isti'arah* (peminjaman makna) yang sesuai dengan makna kata yang asli.⁵

Sedangkan secara terminologis, al-Jāhiz (w.255 H.), mendefinisikan *majāz* sebagai kebalikan dari ungkapan *ḥaqīqī* yaitu sebagaimana pernyataannya:

“Majāz adalah lafaz yang diucapkan tidak sebagaimana makna asalnya karena adanya perluasan makna dari ahli bahasa”.⁶

Maka definisi yang diberikan oleh al-Jāhiz di atas memberikan konsekuensi bahwa dalam *majāz* harus berlaku adanya penambahan dan perluasan makna.

Sejalan dengan al-Jāhiz, Ibn Jinnī juga mendefinisikan *majāz* sebagai kebalikan dari ungkapan *ḥaqīqī* dalam arti bahwa ungkapan *ḥaqīqī* adalah ungkapan yang pokok, sedangkan ungkapan *majāzī* adalah cabang darinya. Selanjutnya sebagaimana penegasannya:

“Ungkapan Ḥaqīqī adalah ungkapan yang ditetapkan dalam pengungkapannya sebagaimana makna asalnya, sedangkan ungkapan majāzī adalah kebalikannya, ungkapan ḥaqīqī adalah sebagai ungkapan yang pokok sedangkan ungkapan majāzī adalah cabang darinya”.⁷

Al-Syarif Riḍā (w.406 H.), mendefinisikan *majāz* sebagaimana diungkapkan:

“Majāz adalah lafaz yang diungkapkan tidak pada makna asalnya dengan menggunakan tasybīh yang terdiri dari al-musyabbah dan al-musyabbah-bih kemudian dibuang salah satu adat tasybihnya, akan tetapi jika masih terdapat adat tasybih-nya maka tidaklah termasuk majāz”.⁸

Sedangkan pengertian *majāz* di kalangan *lugawiyīn* dan *balāgiyyīn* lebih banyak lagi variasi dan macam-macam *majāz* karena mereka membagi pengertian

⁵ Haidar Farīd ‘Iwaḍ. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah Nazriyyah wa Taḥbiqiyah* (Mesir: Maktabah al-Adab, 2005), hlm. 61.

⁶ Haidar Farīd ‘Iwaḍ. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 60.

⁷ Haidar Farīd ‘Iwaḍ. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 60.

⁸ Haidar Farīd ‘Iwaḍ. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah....*, hlm. 61.

majāz berdasarkan ‘*alāqahnya* (keterkaitan maknanya) ketika mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī*, sebagaimana ditegaskan oleh Aḥmad al-Hasyīmī adalah:

“Lafāz yang diucapkan tidak sebagaimana makna asalnya dalam percakapan, karena adanya ‘*alāqah* (keterkaitan makna) serta *qarīnah* (indikator) yang menghalangi untuk dimaknai sebagaimana makna asalnya”.⁹

Dari beberapa definisi mengenai *majāz* di atas dapat ditarik pengertian bahwa *majāz* adalah penggunaan kata tidak pada makna aslinya karena adanya alasan yang menyertainya.

Ḥadīṣ secara etimologis adalah *al-jadīd min al-asyyā'* (sesuatu yang baru), dan *ḥadīṣ* adalah khabar, baik yang sedikit maupun yang banyak yang mempunyai bentuk jamak *aḥādīṣ* seperti lafāz *qatī'* dan *aqātī'*. Dalam hal ini *ḥadīṣ* dan *khabar* adalah sinonim.¹⁰

Sedangkan secara terminologis, *ḥadīṣ* adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi setelah kenabian baik berupa ucapan (*qaul*), perilaku (*fi'il*), sifat, maupun ketetapan (*taqrīr*).¹¹

Dari kedua kata ini kemudian dijadikan dalam bentuk *idāfah* yaitu *majāz al-ḥadīṣ*. Mengenai istilah *majāz al-ḥadīṣ* dalam bentuk *idāfah* ini digunakan oleh Syarīf Riḍā yang dinisbatkan kepada penggunaan istilah dalam menyebut *Majāzāt al-Qur'ān*.

Yūsuf al-Qarāḍāwī dalam *ulūm al-ḥadīṣ* sendiri terhadap istilah *majāz al-ḥadīṣ* tidak menyebutkan secara eksplisit, namun sebetulnya istilah ini dapat dinisbatkan ke dalam penggunaan istilah *majāz* yang terdapat dalam al-Qur'an, sebagaimana yang digunakan oleh Syarīf Riḍā dalam karyanya *Majāzāt al-Qur'ān*.¹²

⁹ Sayyid Aḥmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāgh fi-al-Ma'ānī...*, hlm.253.

¹⁰ M. Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadīṣ 'Ulumuhū wa Muṣṭalāḥahū* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), hlm.19.

¹¹ M. Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadīṣ 'Ulumuhū...*, hlm. 19.

¹² Lihat: “Muqaddimah” dalam al-Syarif al-Riḍā, *al-Majāzāt al-Nabawiyyah* (Mesir: Muassasah al-Halaby), hlm.9.

Syarīf Riḍā juga menggunakan istilah *Majāzāt al-Nabawīyyah* atau *Majāzāt al-Aṣār* untuk menjelaskan hadis-hadis Nabi yang banyak mengandung aspek *isti'ārah* (penggunaan kata yang tidak sesuai dengan makna asalnya karena adanya unsur keserupaan) dan hadis yang mengandung makna yang perlu dijelaskan maknanya secara lebih luas serta hadis-hadis yang mengandung keindahan bahasa yang tinggi.¹³ Penisbatan istilah ini juga dapat dilihat dengan penisbatan terhadap istilah ilmu *Garīb al-Ḥadīṣ* yaitu (kata-kata asing yang terdapat dalam hadis karena jarang digunakan),¹⁴ maupun terhadap istilah ilmu *Musykil al-Ḥadīṣ* yaitu hadis yang dianggap saling bertentangan dengan hadis lain.¹⁵

Maka dari penggunaan istilah *Majāz* dan *Ḥadīṣ* sebagaimana makna *majāz* dalam bahasa Arab dan makna hadis di atas, serta penisbatan istilah *majāz al-ḥadīṣ* baik dengan *majāz* dalam *ulūm al-Qur'ān* maupun dalam *ulūm al-ḥadīṣ* di atas dapat didefinisikan bahwa: *Majāz al-Ḥadīṣ* atau *ilmu Majāz al-Ḥadīṣ* adalah ilmu yang mengkaji tentang redaksi hadis yang tidak digunakan sebagaimana makna aslinya, karena adanya alasan yang mengharuskan dimaknai tidak sebagaimana makna aslinya.

B. Polemik Ada dan Tidaknya *Majāz* dalam Hadis

Pemahaman terhadap hadis tidak dapat dilepaskan dari tiga horison yaitu teks, pengarang dan pembaca yang dibantu oleh medium bahasa, tanpa bahasa mustahil pembaca mampu berhadapan dengan dunia pengarang dalam hal ini adalah Nabi¹⁶, hadis Nabi jika dilihat dari matannya banyak yang mengandung ungkapan *majāzī* yang menuntut pendekatan bahasa. Permasalahan yang muncul adalah siapa yang berhak memaknai *majāz* (metafor) atau *haqīqī* (leksikal), begitu juga ada atau tidak ungkapan *majāz* dalam bahasa Arab tersebut sebetulnya yang

¹³ Lihat: “Muqaddimah” dalam al-Syarif al-Riḍā, *al-Majāzāt al-Nabawīyyah...*, hlm. 9.

¹⁴ Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddiṣūn...*, hlm.474.

¹⁵ M. Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadīṣ 'Ulumuhū...*, hlm. 183.

¹⁶ M. Sya'roni, “Hermeneutika Wilhelm Dilthey dan Pemahaman Hadis Nabi”, *Teologia*, XII, Januari 2007, hlm. 102.

menjadi sumber munculnya polemik di kalangan ahli bahasa.¹⁷ Hadis Nabi yang menggunakan bahasa Arab juga tidak dapat dilepaskan dari polemik tentang keberadaan *majāz* dalam bahasa Arab, hal ini dapat dilihat dari perbedaan pendapat para ahli bahasa mengenai keberadaan *majāz*, antara lain:

Pertama, Ibn Jinnī, menyatakan bahwa dalam bahasa Arab adalah kebanyakan menggunakan *majāz*, selebihnya dia menyatakan:

“Bahwa sesungguhnya kebanyakan dalam bahasa adalah menggunakan *majāz* bukan *ḥaqīqī*, dan itu merupakan hal yang banyak terjadi pada aktivitas percakapan kita pada umumnya.”¹⁸

Ibn Jinnī memberikan sebuah contoh dalam kalimat: “Kamu telah memukul ‘Amr”, adalah merupakan ungkapan *majāzī*, karena sebetulnya yang dipukul bukan keseluruhan tubuh ‘Amr, melainkan sebagian tubuhnya. Mungkin tangan, jari atau bagian yang lain dari tubuh ‘Amr. Dari contoh ungkapan tersebut, dia menyatakan harus disadari bahwa dalam percakapan sehari-hari sebetulnya kebanyakan menggunakan ungkapan *majāzī*.¹⁹

Di samping itu Ibn Jinnī juga mempunyai alasan lain terhadap pendapatnya, bahwa keberadaan kalimat *ta’kīd* (penguat) yang terdapat dalam percakapan sehari-hari seperti kata *nafsuḥu*, *kulluhu*, *‘ainuhu*, dan seterusnya, merupakan bukti banyaknya *majāz* dalam bahasa kita, seperti kalimat: “*Qata’a al-Amīru al-Liṣṣā*” (Seorang pimpinan telah memotong tangan pencuri), maka hukuman potong tangan tersebut berjalan karena berdasarkan perintah atasan pimpinan tersebut, sehingga kalimat ini adalah *majāzī* karena kalimat *ta’kīd* (penguat) tersebut dihilangkan, namun jika kalimat *ta’kīd* (penguat) tersebut digunakan menjadi kalimat: “*Qata’a al-Amīru nafsuḥū al-Liṣṣā*” (seorang pemimpin memotong sendiri tangan si pencuri), maka kalimat ini menjadi kalimat *ḥaqīqī*, karena adanya kalimat *ta’kīd* (*nafsuḥū*).²⁰

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pengantar Study Hadis*, terj. Agus Suyadi Rahayusun (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007), hlm.247.

¹⁸ Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 62.

¹⁹ Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 62.

²⁰ Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 62.

Dari sini kemudian Ibn Jinnī berpendapat bahwa kebanyakan bahasa Arab adalah bahasa yang lebih banyak menggunakan *majāz*.²¹

Kedua, berbeda dengan pendapat yang dinyatakan oleh Ibn Fāris, dia menyatakan bahwa kebanyakan bahasa Arab adalah menggunakan ungkapan *ḥaqīqī*. Selanjutnya dia menyatakan:

“Maka ungkapan *Ḥaqīqah* adalah perkataan yang sesuai dengan makna asalnya yang tidak ada unsur *isti’arah*, *tamšīl*, *taqdīm* dan *ta’khīr*, seperti kata: *ahmadullāha ‘alā ni’amifī* (saya memuji Allah atas segala nikmat-Nya), dan ini adalah kebanyakan ungkapan yang digunakan”.²²

Ibn Fāris juga menyatakan bahwa ungkapan *ḥaqīqī* juga lebih banyak ditemukan dalam al-Qur’an dan syi’ir-syi’ir Arab.

Dilihat dari pernyataan kedua tokoh ini sebetulnya masih sama-sama mengakui keberadaan *majāz*, hanya saja prosentase terhadap adanya *majāz* dan *ḥaqīqī* yang dalam bahasa Arab yang berbeda.²³

Ketiga, berbeda dengan pendapat kedua ulama’ di atas yang masih menilai dan mengakui adanya *majāz* dalam bahasa Arab. Ada pendapat dari Abū Ishāq al-Isfiraynī yang tidak mengakui sama sekali adanya *majāz* dalam bahasa Arab. Selanjutnya dia menyatakan: “Sesungguhnya tidak ada *majāz* dalam bahasa Arab”.²⁴

Sejalan dengan pendapat Abū Ishāq adalah pendapat Ibn Taimiyyah, ia juga menolak adanya *majāz* tidak hanya dalam hadis Nabi akan tetapi ia juga dalam al-Qur’an dan bahasa secara umum, menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī ia bermaksud menutup pintu bagi mereka yang terlalu berlebihan dalam pentakwilan, terutama dalam hal yang berkenaan dengan sifat-sifat Allah, ia menjadikan sifat-sifat Allah bersifat pasif, dalam arti tidak ada wilayah pentakwilan dalam hal itu. Tidak hanya dalam hal yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah, akan tetapi juga yang berkaitan

²¹ Haidar Farīd ‘Iwaḍ. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah Nazriyyah wa Taḥbiqiyah* (Mesir: Maktabah al-Adab, 2005), hlm. 62-63.

²² Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 66.

²³ Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 66.

²⁴ Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 66.

dengan hal-hal gaib, Ibn Taimiyyah juga menolak adanya pentakwilan dalam bentuk *majāzī*. Hal ini yang kemudian menjadikan Ibn Taimiyyah juga menolak adanya *majāz* dalam bahasa secara umum.²⁵

Berdasarkan pemaparan di atas, hemat penulis bahwa terjadinya *majāz* dalam bahasa Arab adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri, bahkan di setiap bahasa manapun tidak akan mungkin tidak menggunakan ungkapan *majāz* dalam bahasanya kapanpun dan dimanapun keberadaannya, karena menggunakan ungkapan *majāzī* adalah sebuah cara yang digunakan untuk memperluas makna dan mengalihkan makna kata yang tidak dapat diungkapkan dengan ungkapan *ḥaqīqī*, sehingga ungkapan *majāzī* justru lebih mengena dalam jiwa.

Mengenai kebanyakan diantara penggunaan ungkapan *majāzī* atau *ḥaqīqī*, sebagaimana pendapat Ibn Jinnī dan Ibn Fāris, hemat penulis lebih memilih tengah-tengah diantara kedua pendapat kedua ulama' tersebut, dalam arti kebanyakan bahasa menggunakan ungkapan *majāzī* dan kebanyakan lagi bahasa menggunakan ungkapan *ḥaqīqī*.

²⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pengantar Study Hadis...*, hlm. 264.

C. Sebab-sebab Terjadinya *Majāz al-Ḥadīṣ*

Bahasa yang digunakan dalam hadis Nabi adalah bahasa Arab yang dalam bahasa Arab itu sendiri banyak terdapat ungkapan *majāzī*,²⁶ bahkan tidak hanya bahasa Arab namun bahasa manapun banyak yang menggunakan ungkapan *majāzī*, maka dalam mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī* dalam hadis Nabi sebetulnya tidak bisa dilepaskan dari persoalan yang menjadi sebab terjadinya *majāz* dalam bahasa Arab itu sendiri.

Terdapat beberapa pendapat ulama mengenai sebab terjadinya pengalihan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī*. *Pertama*, sebagaimana dinyatakan oleh Abū al-Faḥr ‘Uṣmān Ibn Jinnī, bahwa terdapat tiga alasan mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī* yaitu, *pertama* adalah *ittisā’* (perluasan makna), *kedua* adalah *ta’kīd* (penguatan makna), *ketiga* adalah *tasybīh* (kесerupaan makna). Dalam hal ini dia memberikan contoh tentang pernyataan Nabi terhadap *faras* (kuda)²⁷: dia adalah *baḥr* (lautan). Tiga unsur tersebut akan terdapat dalam sebuah pernyataan Nabi terhadap *faras* tersebut, yaitu adanya *ittisā’* (perluasan makna) pada perubahan makna *faras* yang semula hanya bermakna kuda menjadi makna yang digunakan oleh kata *baḥr* (lautan). Perubahan makna asli dari kata *faras* untuk makna kata *baḥr* dikarenakan adanya indikasi yang serupa dengan adanya *tasybīh* (kесerupaan makna) antara ”kencang lari kuda” dengan “arus gelombang air laut”. Adapun bentuk *ta’kīd* (penguatan makna) dalam hal ini dikuatkan dengan bentuk pengalihan makna kata *al-‘Araḍu* (harta benda)²⁸ terdapat kесerupaan dengan makna kata *jauhar* (mutiara)²⁹ karena sama-sama berharga, yang kemudian menjadi penguat dalam hal ini.³⁰

²⁶ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, Cet I (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 175.

²⁷ Aḥmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Prograssif, 1997), hlm. 1047.

²⁸ Aḥmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir...*, hlm. 918.

²⁹ Aḥmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir...*, hlm. 226.

³⁰ Haidar Farīd ‘Iwaḍ, *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 63-64

Kedua, sebagaimana dinyatakan oleh ahli bahasa, yang menjelaskan secara global sebab terjadinya pengalihan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī*. Sebab-sebab tersebut antara lain:

1. Jika diungkapkan dengan ungkapan *ḥaqīqī* terasa berat, karena mengandung konotasi yang terlalu berlebihan, sehingga perlu digunakan kata-kata yang lebih ringan untuk diucapkan. Seperti lafāz *khanfaqīq* yaitu sebuah kata yang digunakan untuk menyebut terjadinya *balā'*, akan tetapi konotasinya terlalu berlebihan, maka digunakan kata yang lebih ringan dari kata *khanfaqīq*, atau seperti kata-kata “dia hampir saja mati”, kemudian digunakan konotasi yang lebih ringan untuk menyebutnya dengan kata “dia terkena musibah”. Penggunaan kata yang dapat menggantikan makna kata yang pertama terjadi karena adanya keterkaitan (*‘alāqah*), seperti keterkaitan makna “mati” dengan kata musibah.
2. Penggunaan ungkapan *ḥaqīqī* mempunyai konotasi yang rendah dan tidak sopan. Seperti kata “berak/ buang air besar” dengan menggunakan kata “ke belakang” sebagai ungkapan *majāzī*, maka penggunaan kata “ke belakang”, akan lebih santun dari pada kata “berak/ buang air besar”.
3. Penggunaan *majāz* adalah merupakan sebuah keniscayaan terjadinya ungkapan yang indah lafāz dan maknanya, yang tidak dapat diungkapkan dalam bentuk *ḥaqīqī*, seperti yang terdapat dalam *mujānasah* (persesuaian makna), *muqābalah* (pertentangan makna) dan *sya’ir-sya’ir* Arab.
4. Penggunaan ungkapan *majāzī* adalah sebagai bentuk penghormatan terhadap lawan bicara karena sangat agung kedudukannya, seperti kata *Salam ‘alā al-Majlis al-‘Ālī*, sebuah kalimat sapaan terhadap komunitas yang terhormat. Dalam ungkapan ini walaupun yang dimaksud adalah *ḥāl* atau kedudukan terhormat dari komunitas tersebut, namun yang disebut adalah *maḥal* (tempat) yaitu, kata *majlis* sebagai bentuk penghormatan.

Alasan yang dikemukakan oleh Abū al-Faḥḥ ‘Uṣmān Ibn Jinnī di atas, sebetulnya tidak ada perbedaan dengan pendapat yang dinyatakan oleh ahli bahasa yang disebutkan secara global, hanya saja Abū al-Faḥḥ ‘Uṣmān ibn Jinnī lebih menekankan hal yang sangat mendasar sebab terjadinya *majāz*, yang terdiri dari tiga unsur yaitu *ittisa’* (perluasan makna), *ta’kīd* (penguatan makna) dan *tasybīh*

(penyerupaan), yang oleh ahli bahasa lebih diperinci menjadi beberapa macam, yang pada aplikasinya akan terdapat tiga unsur yang disebutkan oleh Ibn Jinnī.

‘Abdullāh Ibn Muḥammad ibn al-Ṣadīq al-Gimary, menambahkan bahwa yang menjadi sebab makna *ḥaqīqī* dialihkan ke makna *majāzī* adalah: *Pertama*, adanya kejanggalan ketika makna kata difahami secara *ḥaqīqī*. Alasan ini sekaligus menjadi syarat yang tidak bisa dilupakan sebelum mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī*. *Kedua*, memberikan penjelasan makna yang lebih jelas, seperti kata “orang yang punya sifat pemberani” yang lebih dijelaskan lagi dengan sesuatu yang kongkrit dengan digambarkan pada makna kata *al-Asadu* (macan), orang akan lebih jelas jika yang dimaksud dengan macan adalah sifat pemberaninya, yang mempunyai arti sebagai *kināyah*. *Ketiga*, adanya ‘*alāqah* (keterkaitan makna), karena sebelum mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī* harus diketahui ‘*alāqah* (keterkaitan makna) antara makna *ḥaqīqī* dan makna *majāzī*. ‘*Alāqah* tersebut bisa berupa ‘*alāqah sababiyyah*, *kulliyyah*, *juz’iyyah* dan ‘*alāqah* yang lainnya. *Keempat*, makna kata dialihkan ke makna *majāzī* karena terdapat kejanggalan dan kesulitan untuk difahami, jadi jika makna teks itu sudah dapat difahami dengan makna tekstualnya maka pengalihan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī* tidak perlu dilakukan.³¹

Ibrāhim Anis juga telah menambahkan arti penting sebab terjadinya *majāz* antara lain:

1. Penjelasan makna, penggunaan ungkapan *majāz* merupakan bentuk penjelasan makna yang abstrak menjadi makna dalam bentuk yang kongkrit, sehingga orang yang mendengarkannya mudah menangkap dan memahami makna yang disampaikan dengan bentuk *majāz*. Seperti kata *rajulun kašratu al-ramād* (orang yang banyak abunya) untuk menggambarkan “orang yang mulia” yang masih abstrak kemudian dijelaskan dengan kata-kata yang kongkrit yang masih mempunyai keterkaitan dengan kata *kašratu al-ramād* (banyak abu) dengan adanya keterkaitan bahwa orang yang banyak abunya berarti dia banyak masak, dan orang yang banyak masak dia adalah orang yang banyak menjamu tamu. Dengan banyak menjamu tamu maka dia termasuk orang yang mulia.

³¹ Abdullāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣadīq al-Gimary, *Al-Ibtihāj bi-Takhrīji aḥādīsi al-Minhāj* (Beirut: ‘Alim al-Kutub), hlm.52-53.

2. Penggunaan *majāz* merupakan peningkatan intelektualitas manusia yang terus berkembang, semakin berkembang intelektual manusia maka hal-hal yang masih bersifat abstrak tidak bisa menggambarkan makna yang lebih jelas, sehingga selalu menuntut adanya perluasan makna.³²

Berdasarkan pemaparan sebab-sebab terjadinya *majāz* di atas adalah suatu bukti bahwa terjadinya *majāz* dalam bahasa adalah suatu keniscayaan. Begitu pula dengan hadis Nabi, bahasa yang digunakan adalah bahasa Arab yang banyak mengandung *majāz*, maka sebab-sebab terjadinya *majāz* dalam bahasa adalah sama halnya dengan yang terjadi terhadap hadis Nabi yang juga menggunakan bahasa Arab.

Nabi sebagai orang yang paling *fasīh* dalam bertutur, orang yang jelas dalam berargumen, *lahjah*-nya yang jelas, serta mempunyai gaya bicara yang mempunyai nilai sastra *uluhiyyah* yang tinggi, maka tidak heran jika Nabi menggunakan ungkapan-ungkapan *jawāmi' al-kalim*, maupun ungkapan simbolik (*ramzi*)³³ yang didalamnya banyak mengandung ungkapan-ungkapan dalam hadis dengan ungkapan *majāzī*, namun demikian Nabi juga faham sekali dengan keadaan orang yang diajak bicara (sahabat). Nabi selalu berbicara dengan *mukhaṭab* (sahabat) Nabi sesuai dengan perbedaan suku dan kabilah serta berdasarkan kemampuan akal *mukhtaḥ*-nya, sehingga *mukhaṭab* (sahabat) dapat menangkap apa yang disampaikan oleh Nabi kepada para sahabat. Jika diantara mereka ada yang tidak faham adalah karena perbedaan daya tangkap diantara para sahabat, bukan karena Nabi yang salah dalam menyampaikan ungkapan beliau.³⁴

Penggunaan ungkapan *majāzī* dalam hadis yang disampaikan Nabi juga karena Nabi sangat faham dengan bangsa Arab itu sendiri. Dalam sejarah bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang sangat erat kitanya dengan *syi'ir-syi'ir* pra-Islam, sedangkan *majāz* adalah bagian yang sulit dilepaskan dalam mengungkapkan gaya

³² Haidar Farīd 'Iwad, *'Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 65-66.

³³ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Cct.I (Jakarta: Gema Insai Press, 1995), hlm. 9.

³⁴ Ibn al-Aṣīr, "Muqaddimah" dalam *al-Nihāyah fī-Garīb al-Ḥadīṣ wa al-Aṣār* (Beirūt: Dār al-Fikr), hlm. 4-5.

bahasa dalam *syi'ir*³⁵, dalam arti *syi'ir* tanpa adanya *majāz* tidak akan terasa keindahan bahasanya, karena *majāz* adalah sebuah *tasybīh* dan bentuk simbol-simbol yang dipinjam untuk mengungkapkan ungkapan *ḥaqīqī* dengan bentuk yang terentu dalam *syi'ir-syi'ir* Arab.³⁶ Melihat hal ini maka Nabi sebetulnya faham sekali bahwa ungkapan Nabi menggunakan *majāz* adalah bukan hal yang asing bagi orang Arab,³⁷ disamping penggunaan ungkapan *majāzī* adalah lebih mengena dalam hati dari pada ungkapan *ḥaqīqī*.³⁸

Di samping sebab-sebab terjadinya *majāz* dalam hadis muncul dari Nabi sendiri sebagai sumber primer, karena Nabi di sinilah yang sengaja mengungkapkan kata dengan menggunakan *majāz*, juga ada yang menjadi sumber sekunder dalam arti *majāz* dalam hadis berasal dari periwayat dalam hadis yang bersangkutan. Hal ini disebabkan oleh riwayat *bi al-maknā*.

Mengingat bahwa tidak seluruh hadis ditulis para sahabat Nabi dan periwayatannya banyak secara lisan dan berdasarkan hafalan, sedangkan kemampuan intelektual para sahabat berbeda-beda maka diperlukan sifat kehati-hatian.

Adanya perbedaan-perbedaan di antara sahabat juga mempengaruhi cara sahabat dalam meriwayatkan hadis. Sebagian mereka ada yang mampu meriwayatkan persis dan tidak sedikit pula yang hanya mampu menyampaikannya secara makna (*al-riwāyah bi al-maknā*) untuk satu hadis dalam satu peristiwa.³⁹

Hadis Nabi dengan menggunakan *jawāmī' al-kalīm* (ungkapan singkat namun padat),⁴⁰ yang termasuk ke dalam hadis dalam bentuk sabda (*ḥadīṣ qauliyyah*) banyak yang mengandung ungkapan *majāzī*, yang dimungkinkan

³⁵ Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *al-Lughah al-Syā'irah Mazāyā wa al-Ta'bīr fī-al-Lughah al-'Arabiyyah* (Mesir :Maktabah al-Anjalū al-Mishriyyah, 1960), hlm 37.

³⁶ Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *al-Lughah al-Syā'irah...*, hlm.37.

³⁷ M. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, cet.I (Yogyakarta: LESFI,2003), hlm. 135.

³⁸ Haidar Farīd 'Iwaḍ. *'Ilmu al-Dalālah Dirāsah...*, hlm. 66.

³⁹ Salamah Noor Hidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang Riwayat Bi al-Maknā dan Implikasinya Terhadap Kualitas Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm.52.

⁴⁰ Menurut Syuhudi Ismail yang termasuk hadis dengan ungkapan *jawāmī' al-kalīm* adalah ungkapan yang berbentuk *tamsil*, *dialog* dan lainnya.

banyak diriwayatkan secara *lafāz* dari pada riwayat *bi al-makna*, sebagaimana disepakati oleh jumbuh ulama hadis. Hal ini karena hadis Nabi dengan menggunakan *jawāmi' al-kalīm* banyak mengandung aspek *balāghah* yang tinggi. Akan tetapi tidak semua *majāz* yang ada dalam hadis adalah berupa ungkapan *jawāmi' al-kalīm*.⁴¹

Sehingga dari sini ada pengecualian *majāz* dalam hadis yang tidak berupa *jawāmi' al-kalīm* bisa diriwayatkan *bi al-ma'nā*, sebagaimana hadis-hadis yang lain, seperti *majāz* dalam hadis yang berbentuk ungkapan *ramzi* (simbolik), ungkapan *qiyāsī* (analogi)⁴² dan hadis-hadis lainnya yang menurut penulis mengandung *majāz* akan tetapi tidak harus dengan ungkapan *jawāmi' al-kalīm*.

D. Contoh *Majāz al-Hadīs* dan Sumber Penafsirannya

1. Hadis tentang Godaan Setan

قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مِسْعَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي النَّطْوَعِ اللَّهُ أَكْبَرُ كَثِيرًا ثَلَاثَ مَرَارٍ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا ثَلَاثَ مَرَارٍ وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ثَلَاثَ مَرَارٍ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمَزِهِ وَنَفْثِهِ وَنَفْخِهِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَمَزُهُ وَنَفْثُهُ وَنَفْخُهُ قَالَ أَمَّا هَمَزُهُ فَالْمَوْتَةُ الَّتِي تَأْخُذُ ابْنَ آدَمَ وَأَمَّا نَفْخُهُ الْكِبَرُ وَنَفْثُهُ الشَّعْرُ

Artinya:

“Aku berlindung kepada Allah dari godaan syaitan yang berupa tekanannya, bisikkannya dan nafas yang ditiupkannya. Maka sahabat bertanya kepada Nabi: Wahai Rasul apa yang dimaksud dengan tekanan, bisikan dan nafas yang ditupkan syaitan itu?, maka Nabi SAW menjawab yang dimaksud “tekanan setan” adalah penyakit gila, adapun “bisikan setan” adalah Syi’ir dan “nafas yang tiupkan setan” adalah sifat takabbur “.”⁴³

⁴¹ Salamah Noor Hidayati, *Kritik Teks Hadis...*, hlm.53-55.

⁴² Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: PT. Bulan Bintang,1994), hlm. 9.

⁴³ Hadis Riwayat Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Kitab Awwalu Musnad al-Mudniyyin Ajma'in, Bab Jabir ibn Ma'am, No.16139, CD Mawsu'ah al-Hadis al-Syarif*, Global Islamic Software, 1991-1997.

Menurut Syarīf Riḍā dalam hadis ini mengandung beberapa *ist'ārah* (peminjaman makna).⁴⁴ Yang pertama peminjaman makna dari makna kata *hamz min al-Syaitān*, yang mempunyai makna asal “tekanan atau dorongan”. Maka setiap sesuatu yang ditekan atau didorong maka dia akan tertekan atau terdorong, sebagaimana dalam syi'ir dinyatakan untuk menguatkan pentakwilan Syarīf Riḍā :

تراهم يهزون من استركوا ويجتنبون من صدق المصاعا

Artinya:

“Engkau (setan) melihat mereka orang yang lemah sebagai orang yang lalai dan mereka dijahui (oleh setan) karena mereka adalah orang tahan banting”.

Hamz min al-Syaitān (tekanan setan) sebagaimana yang ditafsirkan oleh Nabi adalah bermakna penyakit gila dalam makna *ḥaqīqī*. Dengan alasan karena setan tidak mempunyai daya untuk menyerang manusia secara fisik seperti membanting dan lain sebagainya, maka yang mampu dilakukan setan adalah dengan menakut-nakuti dan membisiki dengan sesuatu yang menakutkan. Sebagaimana dalam Q. S. Ibrahim:22:

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا

كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تُلْهُمُونِي وَأُلْهُمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا

أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي ۗ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ ۗ إِنَّ

الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٢﴾

Artinya :

Dan berkatalah syaitan tatkala perkara (hisab) Telah diselesaikan:
"Sesungguhnya Allah Telah menjanjikan kepadamu janji yang benar, dan

⁴⁴ Al-Syarif al-Riḍā, *al-Majāzāt al-Nabawiyah...*, hlm. 274-277.

akupun Telah menjanjikan kepadamu tetapi Aku menyalahinya. sekali-kali tidak ada kekuasaan bagiku terhadapmu, melainkan (sekedar) Aku menyeru kamu lalu kamu mematuhi seruku, oleh sebab itu janganlah kamu mencera Aku akan tetapi cercalah dirimu sendiri. Aku sekali-kali tidak dapat menolongmu dan kamupun sekali-kali tidak dapat menolongku. Sesungguhnya Aku tidak membenarkan perbuatanmu mempersekutukan Aku (dengan Allah) sejak dahulu". Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu mendapat siksaan yang pedih.

Dari ayat di atas dapat diketahui bahwa setan sebetulnya tidak mempunyai daya untuk melemahkan manusia kecuali dengan membisikkan ketakutan, dan ini dapat terjadi pada orang yang sedang gila yang terkadang terlihat menakutkan. Sesuatu yang menakutkan yang dibisikkan oleh setan ini kemudian di serupakan dengan *Hamz* (tekanan) yang diberikan setan kepada manusia merupakan bentuk pengalihan dari makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī*.

Kemudian *isti'ārah* (peminjaman makna) yang kedua dalam hadis ini menurut Syarīf Riḍā adalah kata *Naf̣ṣ min al-Syaitān* (Bisikkan setan), kata ini digunakan untuk menyerupakan makna kata syi'ir sebagaimana yang ditafsirkan Nabi, dalam hal ini yang dimaksud syi'ir adalah syi'ir-syi'ir orang-orang musyrik yang telah dipengaruhi oleh setan dengan cara menghiasi mulut orang musyrik dengan kejelekan yang terdapat pada kaum muslim. Maka syi'ir yang keluar dari mulut orang musyrik ini diserupakan oleh Nabi dengan *naf̣ṣ* (bisikan) yang ditiupkan setan kepada mulut mereka.

Adapun *isti'ārah* (peminjaman makna) yang ketiga dalam hadis ini adalah kata *naf̣kḥ min al-Syaitān* (nafas yang ditiupkan setan). Menurut Syarīf Riḍā sebagaimana yang ditafsirkan Nabi, kata tersebut digunakan untuk menyerupakan makna kata tersebut dengan makna kata *takabbur* sebagai makna *ḥaqīqī*. Dalam hal ini karena sifat takabbur adalah salah satu sifat membangggakan diri dan suka menyepelkan orang lain adalah sifat yang diserupakan dibisikkan setan sebagai sifat setan itu sendiri kepada manusia.⁴⁵

⁴⁵ Dalam ilmu *Balāghah*, dalam hadis ini terdapat tiga macam *isti'ārah taṣrīḥiyyah* yaitu *isti'ārah* yang *musabbah-bih-nya* (yang dibuat penyerupaan) disebutkan dalam susunan kalimat. Dalam hal ini

2. Hadis tentang Nafas dari Yaman

قال النبي سلي الله عليه وسلم ألا إن الإيمان يمان والحكمة يمانية وأجد نفس ريكم من قبل اليمن

Artinya:

“Nabi SAW. Bersabda : Ingatalah bahwa sesungguhnya iman adalah Yaman dan hikmah adalah Yamaniyyah dan aku mendapatkan “nafas” Tuhan kalian dari Yaman.”⁴⁶

Menurut Syarīf Riḍā hadis di atas mengandung *majāz*. selebihnya ia menyatakan:

“Hadis di atas mengandung *majāz*, karena yang dimaksud oleh Nabi adalah bahwa pertolongan Allah datang dari “kabilah” Yaman (Kaum Anṣār) yang menjadi perantara atas pertolongan sehingga membuka jalan kesulitan mereka yang dianugerahkan Allah terhadap orang yang berjihad di jalan Allah, bukan “negara” Yaman. Sebagaimana ungkapan: *Anta fi nafasin min amrika* yakni “Permasalahan yang kamu hadapi dalam kemudahan”, juga ungkapan; *Allāhumma naffis ‘anni* yakni “Ya Allah berikanlah kemudahan terhadap kesulitan yang saya hadapi dan kabulkanlah keinginanku”. Adapula hadis Nabi yang menguatkan atas pentakwilan semacam ini yaitu: *Lā tasubbu al-rīḥa fainnahā min nafas al-Raḥmān*, yakni “Allah menghendaki makna hadis tersebut kelapangan atas kesusahan serta jauhnya kesusahan tersebut dari hati”. Dan juga hadis Nabi: *Al-Rīḥu min rūḥillah*, maka sabda Nabi “*min rūḥillah*”

yang *pertama*, penyesatan yang dilakukan setan diserupakan dengan penyakit gila yang banyak melakukan hal-hal yang diluar kebiasaan manusia yang disebutkan Nabi dalm hadis tersebut. *Kedua*, Syi’ir yang didalamnya banyak berisi tentang sesuatu yang menjelek-jelekkan umat Islam diserupakan dengan makna kata *nafs* (bisikan setan) karena kejelekannya. *Ketiga*, *al-Kibr* (besar hati) yang diserupakan dengan *nafkh* (nafas yang ditiupkan setan) karena semua perasaan sombong, besar hati dan meyepelekan orang lain adalah merupakan sifat setan.

⁴⁶ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (Beirūt:Al-Maktab al-Islāmī,1978),juz.II,hlm.230.

seperti halnya “*min nafas al-Raḥmān*” adalah mempunyai kesamaan arti yang hampir sama”.⁴⁷

Dilihat dari pernyataan Syarīf Riḍā di atas, dia menyelesaikan hadis Nabi yang mengandung *majāz* adalah dengan mengalihkan makna hadis tersebut ke makna *majāzī* yaitu yang dimaksud dengan “nafas dari Yaman” bukan berarti negara Yaman yang dapat memberikan pertolongan yang dianugerahkan Allah, melainkan yang dimaksud adalah penduduk Yaman (Kaum *Anṣār*) yang menjadi perantara atas pertolongan Allah terhadap orang-orang yang berjihad di jalan Allah.⁴⁸

Di sisi lain Ibn al- Jauzī sebagaimana pendapatnya yang mengikuti Ibn Qutaibah, melihat hadis di atas dari sisi lafaẓ yang *garib* (asing), dalam arti dia memasukkan kajian ini ke dalam kajian *garīb al-ḥadīṣ* dengan melihat objeknya pada kata-kata yang *garib* (asing).⁴⁹

Kata *garib* yang terdapat dalam hadis di atas adalah “nafas”. Terhadap hadis ini Ibn al-Jauzī sebagaimana pendapat ibn Qutaibah meyakini bahwa yang dimaksud dengan kata “nafas” adalah “pertolongan” yang dianugerahkan Allah melalui kaum Anshar yang berada di daerah Yaman.

3. Hadis tentang Perbuatan Tuhan

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرُويهِ عَنْ رَبِّهِ قَالَ إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَإِذَا أَتَانِي مَشْيًا أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً

Artinya:

“Dari Anas R.A. dari Nabi SAW. Tentang hadis yang diriwayatkan Nabi dari Allah, Allah berfirman: Jika seorang hamba mendekat kepada-Ku sejengkal,

⁴⁷ Al-Syarīf al-Riḍā, *al-Majāzāt al-Nabawīyyah* (Mesir: Muassasah al-Ḥalaby), hlm. 56-57.

⁴⁸ Pengalihan makna seperti yang terdapat dalam hadis yang mengandung *majāz* dalam hadis tersebut, dalam ilmu Balagah disebut dengan *Majāz Mursal* yaitu Kata yang digunakan bukan untuk makna yang asli karena adanya keterkaitan (*alāqah*) selain keserupaan, beserta adanya *qarīnah* yang menghendaki tidak dimaknai sebagaimana aslinya. Adapun keterkaitan (*alāqah*) dalam pentakwilan diatas adalah *Alāqah al-Mahalliyah*, karena yang diungkapkan dalam hadis tersebut “pertolongan yang datang dari Yaman” sedangkan yang dimaksud adalah “pertolongan dari penduduk Yaman (kaum *Anṣār*) yang menjadi perantara atas pertolongan yang dianugerahkan Allah”. Lihat: Sayyid Aḥmad al-Hāsyimi, *Jawāhir al-Balāgh fi-al-Ma’ānī wa al-Bayān wa al-Badī’* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 254-255.

⁴⁹ Ibn al-Jauzī, *Garīb al-Ḥadīṣ*, Jld. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah), hlm. 425.

Aku akan mendekat kepadanya sehasta dan jika dia mendekat kepada-Ku sehasta Aku akan mendekat kepadanya sedepa, dan jika dia datang kepada-Ku sambil berjalan, Aku akan datang kepadanya sambil berlari.”

Syārif Riḍā menyatakan bahwa hadis di atas mengandung *majāz*, selanjutnya dia menyatakan:

“ Hadis ini mengandung *majāz* karena yang dimaksud dari hadis diatas adalah perbuatan baik yang sedikit akan dibalas Allah dengan kebaikan yang lebih besar, hanya saja Nabi menggunakan kata “*taqarrub*” (mendekat) sebagai ungkapan yang berarti “memberikan pahala”, bukan sebagai makna aslinya, sehingga seakan-akan Tuhan “mendekat” orang yang berbuat sesuatu yang berpahala dengan cara menggunakan ungkapan *majāz* dan perluasan makna. Berdasarkan hal ini maka setiap kata *Taqarrub* yang dinisbatkan kepada Allah tidak diartikan “mendekat” sebagaimana perbuatan fisik akan tetapi diartikan sebagai sifat kemurahan Tuhan terhadap hambanya dalam memberi pahala. Adapun bunyi hadis selanjutnya “ dan barang siapa datang kepada-Ku dengan berjalan maka Aku akan mendatangnya dengan berlari” maksudnya adalah barang siapa yang berbuat taat kepada Allah walaupun dengan cara yang sangat lambat, maka Allah akan membalasnya dengan sangat cepat tanpa diunda-tunda. Datang dengan berjalan adalah bentuk kiasan dari pekerjaan yang lamban, sedangkan datang dengan berlari adalah bentuk kiasan dari pekerjaan yang cepat, ungkapan *majāzi* seperti ini memang sering digunakan Nabi untuk mengungkapkan perbuatan Tuhan yang sangat agung terhadap hambanya, walaupun terkadang pahala yang dianugerhka-Nya tidak harus datang sekali itu juga tapi terkadang ditunda atas khendak-Nya”.⁵⁰

Dilihat dari pentakwilan di atas Syarīf Riḍā menyelesaikan kejanggalan yang terdapat hadis di atas dengan mengalihkan makna kata *Taqarrub*

⁵⁰ Al-Syarīf al-Riḍā, *al-Majāzāt al-Nabawiyah...*, hlm. 371-372.

(mendekat) dan *al-Masy* (datang dengan berjalan) yang dinisbatkan kepada Allah bukan sebagai perbuatan fisik Tuhan, karena tidak mungkin Tuhan memiliki sifat seperti makhluk-Nya. Akan tetapi yang dimaksud adalah pahala yang diberikan kepada hamba-Nya sesuai dengan jerih payah hamba-Nya, semakin cepat hamba itu mencari pahala maka semakin cepat pula Allah membalasnya.⁵¹

Masih tentang hadis di atas Ibn Qutaibah dalam *Mukhtalif al-Ḥadis*, melihat hadis di atas dari sisi hadis yang dianggap bertentangan (kajian *mukhtalif al-ḥadīṣ*) meskipun cara yang ia tempuh juga melalui pendekatan bahasa seperti yang dilakukan Syarīf Riḍā, dalam arti Ibn Qutaibah memasukkannya dalam hadis yang dianggap tidak sesuai dengan al-Qur'an dan akal sehat. Selebihnya dia menyatakan:

“ Menurut mereka hadis ini adalah hadis yang mengandung *tasybīh* dan *tamsīl*. Maksudnya adalah siapa yang bergegas menuju Allah, maka Allah akan membalasnya dengan lebih cepat lagi. Kondisi tersebut diumpamakan dengan jalan biasa dan jalan cepat. Begitu juga dengan perkataan : “Si Fulan berjalan cepat dalam kesesatan”. Maksudnya bukan berjalan cepat seperti itu, tetapi cepat menuju kesesatan. Dalam hal ini, kecepatan menuju jalan sesat diibaratkan dengan jalan cepat. Begitu juga dengan firman Allah: “ Dan orang-orang yang berusaha (*sa'yu*) dengan ayat-ayat penulis dengan melemahkan (kemauan untuk beriman)”. (Q.S.al-Hajj: 51 dan Q.S. Saba': 5).

“Arti sebenarnya dari kata (*al-sa'yu*) adalah berjalan cepat, yang dimaksud dalam ayat tersebut bukan jalan terus menerus, akan tetapi mereka berniat dan berbuat cepat”.⁵²

⁵¹ Pentakwilan seperti dalam hadis di atas dalam ilmu *balāghah* disebut dengan *Majāz 'Aqli* yaitu mengaitkan *fi'il* atau yang semakna denganya baik *isim fa'il* maupun *isim maf'ul* atau *isim maṣdar* yang tidak pada makna aslinya karena adanya *qarīnah* yang menghalagi untuk dimaknai sebagaimana makna aslinya. Adapun *'alāqah* (keterkaitan) dalam pentakwilan diatas terdapat *'alāqah maṣdariyyah* karena Allah sebagai sumber dari pahala. Lihat: Sayyid Aḥmad al-Hāsyimi, *Jawāhir al-Balāghah fī-al-Ma'āni...*, hlm. 258.

⁵² Ibn Qutaibah, *Kitāb Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* (Mesir: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah), hlm. 202-203.

Meskipun hampir terdapat kesamaan antara pentakwilan yang dilakukan ibn Qutaibah dan Syarīf Riḍā, akan tetapi objek dan fokus bahasanya berbeda. Syarīf Riḍā melihat hadis di atas dari “keindahan” bahasanya yang dimaknai *majāzī* sebagai sumber dan langkah penafsirannya, sementara ibn Qutaibah melihat hadis di atas sebagai hadis yang dianggap tidak sesuai dengan al-Qur’an dan akal sehat sehingga harus dihilangkan kejanggalannya, meskipun sama-sama melalui pendekatan bahasa.

Dilihat dari sumber yang menjadi langkah Pentakwilan Syarīf Riḍā terhadap *majāz* yang terdapat dalam ketiga hadis di atas, adalah dengan menggunakan metode *ta’wīl*, yaitu pengalihan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī* dengan adanya alasan yang mengharuskannya. Adapun langkah yang dia tempuh dalam pendekatannya yang sekaligus menjadi sumber pentakwilannya adalah *pertama* mengaitkan dengan tema yang berhubungan dengan petunjuk al-Qur’an, *kedua* adalah mengaitkan dengan hadis-hadis setema, untuk menguatkan pentakwilan yang dilakukan, *ketiga* adalah ungkapan yang terdapat dalam Syair, yang terkait dengannya selain hadis Nabi.

Sedangkan dilihat dari pemaparan di atas objek kajian antara *garīb al-ḥadīṣ* dan *majāz al-ḥadīṣ* bisa sama dan juga bisa berbeda. Objek kajian *garīb al-ḥadīṣ* adalah kata, sedangkan *majāz al-ḥadīṣ* adalah bisa kata dan bisa keseluruhan redaksi hadis. Begitu juga cara penyelesaiannya juga menuntut cara yang berbeda walaupun kajian hadisnya sama persis.

E. Kedudukan Ilmu *Majāz al-Ḥadīṣ*

Banyak sekali upaya ulama untuk membuktikan kualitas hadis dari segi matan-nya, karena jika matan tidak shahih maka hadis belum dapat dikatakan shahih, Untuk membuktikan kualitas matan hadis salah satunya adalah dengan pendekatan bahasa. Hal ini karena Nabi sebagai orang yang paling *fasīh* dalam bertutur, orang yang jelas dalam berargumen, *lahjah*-nya yang jelas, serta mempunyai gaya bicara yang mempunyai nilai sastra *uluhiyyah* yang tinggi, maka

tidak heran jika Nabi menggunakan ungkapan-ungkapan *jawāmi' al-kalim*,⁵³ maupun ungkapan simbolik (*ramzi*)⁵⁴ yang didalamnya banyak mengandung ungkapan-ungkapan *majāzī*, dengan keindahan bahasa dan maknanya yang tidak cukup dengan pemahaman secara makna *ḥaqīqī*-nya.⁵⁵

Menurut Yūsuf al-Qarāḍāwī bahwa terburu-buru menolak hadis yang sulit difahami, padahal hadis tersebut shahih adalah suatu kesalahan, karena sebetulnya hadis yang sulit difahami bisa didekati dengan makna *majāzī*, sehingga kesulitan tersebut menjadi hilang, bahkan memahaminya secara *majāzī* adalah sebuah keharusan jika terdapat alasan yang kuat yang mengharuskan dimaknai secara *majāzī*.⁵⁶

Disamping itu Yūsuf al-Qarāḍāwī juga menambahkan bahwa mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī* adalah untuk menghindari pemahaman tekstual yang jelas-jelas bertentangan dengan penalaran yang benar.⁵⁷

Berdasarkan pemaparan di atas, maka kedudukan *ilmu majāz al-ḥadīṣ* dalam dalam *ilmu ḥadīṣ* adalah sebagai disiplin ilmu yang mengkaji tentang matan hadis, dilihat dari aspek bahasa, terutama dalam hal pentakwilan hadis yang pada saat tertentu tidak dapat dimaknai secara *ḥaqīqī*.

Dilihat dari aspek kualitas hadis, *ilmu majāz al-ḥadīṣ* adalah salah satu aspek yang mengkaji kualitas matan hadis dari segi bahasa, karena fenomena bahasa yang digunakan oleh Nabi banyak yang menggunakan ungkapan *majāzī*, yang sulit difahami jika tidak dilihat dari aspek bahasa, dengan mengalihkan makna *ḥaqīqī* ke makna *majāzī*, akibatnya kualitas matan hadis tersebut menjadi diragukan hanya karena sulit difahami, padahal sebetulnya secara *majāzī* matan hadis tersebut dapat difahami dan diterima kualitasnya.

simpulan

⁵³ Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang...*, hlm.9.

⁵⁴ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Cet.I (Jakarta: Gema Insai Press, 1995), hlm. 9.

⁵⁵ Al-Syarīf al-Riḍā, “muqaddimah” dalam: *Al-majāzāt al-Nabawiyah...*, hlm.9.

⁵⁶ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Pengantar Study Hadis...*, hlm.141-142.

⁵⁷ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Pengantar Study Hadis...*, hlm. 249.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan beberapa hal. Pertama, geneologis *majāz al-ḥadīṣ* adalah berasal dari Bahasa Arab itu sendiri sebagai fenomena bahasa yang didalamnya terdapat unsur dan gaya bahasa (*uslub*) *majāzī*. Kedua, sebab-sebab muncul dan penyelesaian redaksi hadis dengan uslub *majāzī* dalam ulum al-hadis menuntut syarat tertentu untuk dibawa ke makna *majāzī*, meskipun pada hadis-hadis tertentu terkadang dapat diselesaikan dengan pendekatan lain, antara lain pendekatan kajian *gharib al-ḥadīṣ* (ke-asingan redaksi hadis), dan atau aspek kajian *mukhtalif al-ḥadīṣ* (hadis yang tampak saling bertentangan), serta kajian tentang redaksi hadis yang lain.

Adapun yang ketiga, kedudukan ilmu *majāz al-ḥadīṣ* adalah sebagai disiplin ilmu yang mengkaji tentang matan hadis, dilihat dari aspek bahasa, terutama dalam hal pentakwilan hadis yang pada saat tertentu tidak dapat dimaknai secara *ḥaqīqī*. Sedangkan dilihat dari aspek kualitas hadis, *ilmu majāz al-ḥadīṣ* adalah salah satu aspek yang mengkaji kualitas matan hadis.

Daftar Pustaka

- Aḥmad al-Hāsyimi, Sayyid *Jawāhir al-Balāgh fī-al-Maʿānī wa al-Bayān wa al-Badīʿ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000)
- Aqqād, Abbās Maḥmūd al-‘ *al-Lughah al-Syā’irah Mazāyā wa al-Ta’bīr fī-al-Lughah al-‘Arabiyyah* (Mesir :Maktabah al-Anjalū al-Mishriyyah, 1960.
- Abdullāh ibn Muḥammad ibn al-Ṣadīq al-Gimary, *Al-Ibtihāj bi-Takhrīji aḥādīṣi al-Minhājī* (Beirūt: ‘Ālim al-Kutub.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (Beirūt:Al-Maktab al-Islāmī,1978,juz.II,
- Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad ibn Hanbal, Kitab Awwalu Musnad al-Mudniyyīn Ajma’īn, Bab Jabīr ibn Maṭ’am, No.16139, CD Mawsu’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf,* Global Islamic Software, 1991-1997.
- Aḥmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Prograssif, 1997.
- Al-Syarīf al-Riḍā, *al-Majāzāt al-Nabawīyyah* (Mesir: Muassasah al-Ḥalaby.
- Haidar Farīd ‘Iwaḍ. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah Naḥriyyah wa Taṭbiqīyyah* (Mesir: Maktabah al-Adab, 20051.

- Haidar Farīd ‘Iwad. *‘Ilmu al-Dalālah Dirāsah Nazriyyah wa Taṭbiqiyah* (Mesir: Maktabah al-Adab, 2005.
- Ibn al-Aṣīr, “Muqaddimah” dalam *al-Nihāyah fī-Garīb al-Ḥadīṣ wa al-Aṣār* (Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Jauzī, *Garīb al-Ḥadīṣ*, Jld. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ibn Qutaibah, *Kitāb Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* (Mesir: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- M. Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣul al-Ḥadīṣ ‘Ulumuhū wa Muṣṭalāḥahū* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- M. Sya’roni, “Hermeneutika Wilhelm Dilthey dan Pemahaman Hadis Nabi”, *Teologia*, XII, Januari 2007.
- M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Cet.I (Jakarta: Gema Insai Press, 1995.
- M. Zuhri, *Hadis Nabi Telaah Historis dan Metodologis*, Cet.II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- M. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, cet.I (Yogyakarta: LESFI,2003.
- Salamah Noor Hidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis Tentang Riwayat Bi al-Maknā dan Implikasinya Terhadap Kualitas Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009.
- Sayyid Aḥmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāgh fī-al-Ma’ānī wa al-Bayān wa al-Badī’* (Beirut: Dār al-Fikr,200053.
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, Cet I (Yogyakarta: Teras, 2008.
- Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: PT. Bulan Bintang,1994.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pengantar Study Hadis*, terj. Agus Suyadi Rahayusun (Bandung: CV Pustaka Setia, 2007.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Pengantar Study Hadis*, terj. Agus Suyadi Rahayusun, cet. I (Bandung: Pustaka Setia, 200738.

RAGAM KORUPSI (*GULŪL*) DAN PENANGANANNYA PADA MASA NABI SAW.

Syaikhudin*

Abstrak

Corruption is old social problem. In Islam, it have been found at the time of the prophet. There are two categories of corruption in this time, *ganīmah* and non-*ganīmah* corruptions. To solve this problem, Rasulullah gave much theological-morality approaches. So that, this article wanna discuss the problem of corruption in that period.

Keywords: korupsi *ganīmah*, korupsi non-*ganīmah*, penanganan korupsi, masa Nabi saw.

A. Pendahuluan

Korupsi merupakan satu persoalan bangsa yang hingga kini tetap menjadi prioritas utama untuk memberantasnya. Berbagai upaya telah dilakukan baik oleh pemerintah maupun non-pemerintah. Namun upaya dari semua itu tetap belum menunjukkan hasil yang signifikan. Bahkan boleh dibilang korupsi terus saja mengganas. Sampai-sampai timbul rasa pesimis bahwa pemberantasan korupsi merupakan sesuatu yang mustahil untuk dilakukan. Ungkapan-ungkapan seperti bahwa korupsi di negara ini tak ubahnya virus yang terus berkembang serta menjalar tanpa bisa lagi terdeteksi, kondisi korupsi saat ini sudah memasuki “keadaan tidak berpengharapan”,¹ atau negara dalam keadaan “darurat korupsi” adalah cermin dari rasa pesimisme itu.

Di sisi yang lain, menurut hasil Penelitian Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, maraknya korupsi pada saat ini justru terjadi

* Mahasiswa Tafsir dan Hadis Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Angkatan 2005.

¹ Amzulian Rifa'i, “Praktik Korupsi Sistemis: Berdayakah Hukum?” dalam Suyitno dkk. (ed.), *Korupsi, Hukum dan Moralitas Agama: Mewacanakan Fiqih Antikorupsi* (Yogyakarta: Gama Media, 2006), hlm. 12.

tatkala religiusitas masyarakat sedang mengalami eskalasi atau peningkatan.² Masjid dan juga tempat-tempat ibadah lain makin penuh sesak dan jamaah yang menunaikan haji semakin membludak hingga harus antri menunggu sampai bertahun-tahun untuk mendapat giliran berhaji. Hal ini tentu merupakan sebuah paradoks yang sulit dimengerti. Oleh sebab itulah, tulisan tentang hadis-hadis *gulūl* (korupsi) ini perlu diketengahkan. Karena hadis merupakan sumber ajaran kedua Islam yang diamalkan dan diaktualisasikan dalam kehidupan keseharian masyarakat Indonesia, yang notabene adalah salah satu dari masyarakat terkorup di dunia. Arti penting lainnya adalah bahwa selama ini hadis-hadis korupsi kurang populer atau mungkin memang sengaja tidak dipopulerkan di tengah-tengah masyarakat. Hal ini tentu membawa konsekuensi logis terhadap tumbuh suburnya budaya korupsi di kalangan masyarakat.

B. Pengertian Korupsi

Pemahaman korupsi mulai berkembang di barat pada permulaan abad ke-19, setelah adanya revolusi Perancis, Inggris dan Amerika, yaitu ketika prinsip pemisahan antara keuangan umum atau negara dan keuangan pribadi mulai diterapkan, dan penyalahgunaan kekuasaan untuk kepentingan pribadi khususnya dalam soal keuangan dianggap sebagai korupsi.³

Secara etimologis, kata korupsi yang berasal dari bahasa Latin *corruptio* atau *corruptus*, dari kata kerja *corrumpere*, yang tersusun dari kata *com* dan *rumpere*, berarti rusak atau hancur. Sedangkan secara terminologis, sebagaimana dalam Undang-Undang RI No. 31 Tahun 1999 yang diubah dengan Undang-Undang No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, yang dimaksud dengan korupsi adalah; *Pertama*, setiap orang yang secara melawan hukum melakukan perbuatan memperkaya diri sendiri atau orang lain atau suatu korporasi yang dapat merugikan keuangan negara

² M. Abdul Hady JM, "Mengukuhkan Aspek Kemanusiaan Agama" dalam <http://www.Islamlib.com>, diakses tanggal 06 September 2009.

³ Yunahar Ilyas dkk., *Korupsi dalam Perspektif Agama-Agama: Panduan Untuk Pemuka Umat* (Yogyakarta: LP3 UMY, 2004), hlm. ix.

atau perekonomian negara. *Kedua*, setiap orang yang dengan tujuan menguntungkan diri sendiri atau orang lain atau suatu korporasi, menyalahgunakan kewenangan, kesempatan atau sarana yang ada padanya karena jabatan atau kedudukan yang dapat merugikan keuangan negara atau perekonomian negara.⁴ Sedangkan Bank Dunia mendefinisikan korupsi sebagai *the abuse of public office for private gain* “penyalahgunaan jabatan publik untuk memperoleh keuntungan pribadi.⁵ Cherry Augusta dengan pendapat yang tidak jauh berbeda, mendefinisikan korupsi sebagai ketidakadilan dalam penggunaan kekuasaan baik pada jabatan publik maupun privat, untuk kepentingan pribadi dan kelompok.⁶

Secara tipologis korupsi bisa dirumuskan tergantung dari sudut pandang mana ia dilihat. Misalnya dari aspek kualitasnya (besar kecilnya barang) sebagaimana yang dilakukan Jeremi Pope,⁷ aspek motifnya sebagaimana yang dilakukan oleh Burhanuddin Lopa,⁸ aspek kuantitasnya, apakah ia dilakukan secara personal atau institusional, ataupun aspek-aspek yang lain. Namun dari semua itu, tipologi yang diberikan Alatas, sampai sejauh ini merupakan tipologi yang paling komprehensif menurut hemat penulis. Menurut Alatas, jenis atau macam korupsi terdiri dari *pertama*, Korupsi transaktif (*transactive corruption*); *kedua*, Korupsi yang memeras (*extortive corruption*); *ketiga*, Korupsi investif (*investive corruption*); *keempat*, Korupsi defensif (*defensive corruption*); *kelima*, Korupsi perkerabatan (*nepotistic corruption*); *keenam*, Korupsi otogenik (*autogenic corruption*), dan: *ketujuh*, Korupsi dukungan (*supportive corruption*).⁹

⁴ Amzulian Rifa'i, “Praktik Korupsi Sistemis: Berdayakah Hukum?” ..., hlm. 5-6.

⁵ Syamsul Anwar, “Sejarah Korupsi dan Perlawanan ...”, hlm. 108.

⁶ Cherry Augusta, “Korupsi sebagai Ketidakadilan” dalam *Kedaulatan Rakyat*, 21 November 2009, hlm. 12.

⁷ Lihat, Jeremi Pope, *Strategi Memberantas Korupsi: Elemen Sistem Integritas Nasional* terj. Masri Maris (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003), hlm. xxviii.

⁸ Lihat, Nilawati, “penyakit yang menggiurkan itu bernama korupsi” dalam Suyitno (ed), *Korupsi, Hukum dan Moralitas Agama: Mewacanakan Fiqih Antikorupsi* (Yogyakarta: Gama Media, 2006), hlm. 56-57.

⁹ Syed Hussein Alatas, *Korupsi: Sifat, Sebab dan Fungsi*, terj. Nirwono (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. ix-x

C. Bentuk atau Ragam Praktik Korupsi (*gulūl*) Pada Masa Nabi saw.

Korupsi adalah fenomena sosial yang berumur cukup tua.¹⁰ Karena begitu tuanya, bukanlah sesuatu yang aneh bila kemudian fenomena ini dapat dijumpai pula pada masa Rasulullah saw. Beliau, di dalam hadis-hadisnya, seringkali menyebut korupsi dengan istilah *gulul*.¹¹ Meskipun Nabi pernah juga menggunakan istilah *risywah* (suap) untuk menunjuk korupsi, namun bila dicermati risywah hanyalah salah satu bentuk dari korupsi itu sendiri.

Secara tipologis terdapat dua bentuk korupsi baik yang pernah terjadi atau yang mewacana pada masa Nabi saw., yaitu korupsi *ganīmah* dan non-*ganīmah* atau korupsi otogenik. Korupsi *ganimah* di sini adalah berupa korupsi mantel, manik-manik, selimut, dan tali sepatu. Sedangkan korupsi non-*ganīmah* adalah berupa memberi “hadiah” pejabat publik, mengambil kekayaan publik, mengambil uang di luar gaji resmi, menggelapkan (hasil) pekerjaan, dan mengambil tanah. Untuk lebih memudahkan dalam pemahaman, lihat dalam tabel berikut ini.

Tabel I

Ragam praktik korupsi pada masa Nabi saw.

¹⁰ Korupsi diperkirakan sudah muncul dalam peradaban manusia sejak manusia mengenal sistem hidup bersama yang terorganisir. Sekitar 2300 tahun silam, Perdana Menteri Brahma dari Chandragupta mendaftar minimal ada 40 cara untuk menggelapkan uang dari pemerintah. Sedangkan pada zaman China kuno, para pegawai mendapat uang ekstra yang disebut *yang-lien* yang berarti “membina sifat antikorupsi. Lihat, Haryadi Baskoro, "Renungan Hari Anti Korupsi" dalam *Kedaulatan Rakyat*, 9 Desember 2009, hlm. 12.

¹¹ *Gulūl* adalah *isim masdar* dari kata *galla yagullu gallan wa gulūlan* yang bermakna *khana* (berkhianat). Al-Nawawi dalam kitab *Sarh Nawawi 'Ala Muslim* menguraikan, Abu 'Ubaid mengartikan "khianat" di sini hanya khusus dalam harta rampasan perang (*ganimah*) saja, namun para ulama' yang lain mengartikannya secara lebih luas, yakni berkhianat dalam hal apa saja (*al-khianat fi kulli syai'*) tidak terbatas hanya dalam harta rampasan perang. Sedangkan al-Nawawi sendiri mengatakan bahwa *gulul* adalah "*al-sarīqah min mā' al-ganīmah qabla qismah*" (pencurian barang rampasan perang sebelum pembagian). Pengertian yang senada juga dilontarkan oleh Ibn al-Atsir, seperti terdapat dalam kamus *lisan al-'Arab*. Ia mendefinisikan *gulul* dengan penghianatan dan pencurian terhadap harta rampasan perang dan penghianatan atau pengambilan sesuatu oleh seseorang yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1014, Al-Nawawi, *Syarh Nawawi 'Ala Muslim*, Vol. I dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software*, 1997, hlm 229 dan 371, dan Muhammad ibn Mukram ibn Manzur al-Afriqi al-Miṣri, *Lisān al-Arab*, Vol. 11 dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software*, 1997, hlm 499.

RAGAM PRAKTIK KORUPSI PADA MASA NABI SAW.		MUKHARRIJ	NO. HADIS¹²	
1	Isu Korupsi Beludru (Sutra)	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Tirmizi • Abū Dāwud 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 2935 ▪ No. 3457 	
2	Korupsi <i>Ganīmah</i>			
	a	Korupsi Mantel (عِبَاءَةٌ / كِسَاءٌ) Rampasan Perang	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Bukhārī • Ibn Mājah • Aḥmad 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No: 2845 ▪ No. 2839 ▪ No. 6205
	b	Korupsi Manik-Manik (Mutiara) di Khaibar	<ul style="list-style-type: none"> • Ibn Mājah • Al-Nasā'ī • Abū Dāwud • Aḥmad • Mālik 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No.2838 ▪ No.1933 ▪ No.2335 ▪ No.20686 ▪ No.867
	c	Korupsi Mantel (الشَّمْلَةُ) dan Tali Sepatu di Khaibar	<ul style="list-style-type: none"> • al-Bukhārī • Muslim • Al-Nasā'i • Abū Dāwud • Mālik 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No.3908, 6213 ▪ No.166 ▪ No.3767 ▪ No.2336 ▪ No.869.
	d	Korupsi Selimut (<i>burdah</i>) atau Mantel (<i>'abāah</i>) di Khaibar	<ul style="list-style-type: none"> • Muslim • al-Tirmizi • Aḥmad • Al-Dārimi 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 165 ▪ No. 1499 ▪ No. 198, 310 ▪ No. 2378
3	Korupsi Non-<i>Ganīmah</i>			
	a	Memberi Hadiah Pejabat Publik	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Bukhārī • Muslim • Abū Dāwud • Aḥmad • Al-Dārimī 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 6639, 2407, 1404, 873, 6145, 6464, 6658 ▪ No. 3413, 3414 ▪ No. 2557 ▪ No. 22492, 22495 ▪ No. 1609
	b	Mengambil kekayaan Publik	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Tirmizi 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 1255
	c	Mengambil Uang di luar Gaji Resmi	<ul style="list-style-type: none"> • Abū Dāwud 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 2554
	d	Menggelapkan (hasil) Pekerjaan	<ul style="list-style-type: none"> • Muslim • Abū Dāwud • Aḥmad 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 3415 ▪ No. 3110 ▪ No.17056

¹² Penomoran hadis ini didasarkan pada nomor hadis dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1991-1997.

e	Mengambil Tanah	• Aḥmad	▪ No. 17131, 21822, dan 21839
---	-----------------	---------	-------------------------------

1. Isu Korupsi Beludru (Sutra).

Dalam riwayat al-Tirmizī dan Abū Dāwud¹³ diceritakan bahwa pada waktu Perang Badar tahun 2 H telah hilang sebuah harta rampasan perang dari kaum Musyrikin berupa beludru merah. Kemudian beberapa orang mengatakan bahwa Rasulullah yang mengambilnya. Namun, Allah kemudian menurunkan ayat 161 ‘Ali ‘Imran untuk menyangkal sangkaan tersebut, karena tidak mungkin seorang nabi, apalagi Nabi Muhammad melakukan *gulūl* atau korupsi. Bunyi dari riwayat dimaksud salah satunya adalah:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ عَنْ خُصَيْفِ حَدَّثَنَا مِقْسَمٌ قَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ { مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَ } فِي قَطِيفَةٍ حَمْرَاءَ افْتَتَحَتْ يَوْمَ بَدْرٍ فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لَعَلَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَهَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ { مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَ } إِلَى آخِرِ الْآيَةِ
 قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَقَدْ رَوَى عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ حَرْبٍ عَنْ خُصَيْفٍ نَحْوَ هَذَا وَرَوَى بَعْضُهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ خُصَيْفٍ عَنْ مِقْسَمٍ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ

Artinya: *Qutaibah telah menceritakan kepada kami, 'Abd al-Wāhid ibn Ziyād telah menceritakan kepada kami, dari Khuṣa'if, Miqsam telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibn 'Abbās berkata: Ayat ini (mā kāna linabiyyin 'an yagulla) turun mengenai kasus beludru merah yang hilang pada waktu Perang Badar. Beberapa orang mengatakan: Barangkali Rasulullah saw. mengambilnya, maka Allah menurunkan mā kāna linabiyyin 'an yagulla hingga akhir ayat.*

Abū Tsa mengatakan bahwa ini adalah ḥadīṣ ḥasan garīb. 'Abd al-Salām ibn Ḥarb sungguh telah meriwayatkan, dari Khuṣa'if seperti ini. Sebagian yang lain meriwayatkan hadis ini dari Khuṣa'if, dari Miqsam dan tidak menyebutkan di dalamnya dari Ibn 'Abbās.¹⁴

¹³ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No.3457, kitāb: *al-Hurūf wa al-Qirāāt*, bab: *bāb* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

¹⁴ Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, No.2935, kitāb: *tafsīr 'an Rasulillah*, bab: *wa min sūrat 'Alī 'Imrān* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

2. Korupsi *Ganīmah*

Korupsi *ganīmah* atau harta rampasan perang merupakan praktik korupsi yang banyak ditemui pada masa Nabi saw. Dalam hadis riwayat al-Bukhārī, Ibn Mājah dan Aḥmad bin Ḥanbal diceritakan bahwa seorang budak bernama Kirkirah meninggal dengan sebab yang tidak diketahui. Kemudian para sahabat melaporkan peristiwa itu kepada Nabi. Lalu, Nabi mengatakan bahwa ia masuk neraka. Setelah diselidiki barang-barang bawaannya diketahui bahwa dia telah melakukan korupsi berupa mantel (كِسَاءٌ / عَبَاءَةٌ). Salah satu bunyi redaksi hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَالِمٍ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ كَانَ عَلَى ثَقَلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ كِرْكِرُهُ فَمَاتَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ فِي النَّارِ فَذَهَبُوا يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَوَجَدُوا عَبَاءَةً قَدْ عَلَّهَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ ابْنُ سَلَامٍ كِرْكِرُهُ يَعْنِي بَفَتْحِ الْكَافِ وَهُوَ مَضْبُوطٌ كَدَّ

Artinya: 'Alī ibn 'Abdillah telah menceritakan kepada kami bahwa Sufyān telah menceritakan kepada kami dari 'Amr, dari Sālīm ibn Abī Al-Ja'di, dari 'Abdillah ibn 'Amr, ia berkata: bahwa pada rombongan Rasulullah saw. ada seorang bernama Kirkirah yang mati di medan perang. Rasulullah saw. bersabda: "Dia masuk neraka". Para sahabat pun bergegas pergi menyelidiki perbekalan perangnya. Mereka mendapatkan mantel yang ia korup dari harta rampasan perang. Abu 'Abdillah berkata bahwa ibn Salām berkata: lafad Karkarah, dengan di fathah huruf kaf-nya adalah bentuk yang tepat.¹⁵

Dalam kitab *al-Magāzī* dijelaskan, Kirkirah adalah nama seseorang yang meninggal pada waktu penaklukan Khaibar yang identitasnya tidak banyak diketahui.¹⁶ Sedangkan al-Wāqidī mengatakan, Kirkirah adalah seorang budak hitam yang bertugas memegang hewan kendaraan Nabi saw. ketika berperang.¹⁷ Abu Sa'īd al-Naisabūri dalam kitab *Syaraf al-Muṣṭafā*

¹⁵ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No.2845, kitāb: *al-Jihād wa al-Siyār*, bab: *al-Qafil min al-Gulūl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

¹⁶ Lihat, *al-Magāzī*, Vol. 1 dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm. 277.

¹⁷ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 9, dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm. 320.

menjelaskan bahwa, Kirkirah adalah budak yang dihadiahkan oleh Hauzah ibn 'Alī al-Ḥanafī, penguasa Yamamah kepada Nabi saw. yang kemudian dibebaskan. Namun menurut al-Balāzuri, Kirkirah tidak dibebaskan, ia mati dalam status masih budak.¹⁸ Sedangkan menurut al-Qādi 'Iyād, Kirkirah adalah nama lain dari budak Mid'am yang melakukan korupsi mantel pada waktu penaklukan Khaibar dan meninggal di Wādī al-Qurā¹⁹ setelah terkena panah misterius, sebagaimana diceritakan dalam riwayat al-Bukhārī No. 3908 dan lainnya. Akan tetapi, pendapat ini menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalani kurang valid, sebab berbeda dengan pendapat mayoritas ulama' yang mengatakan bahwa antara Kirkirah dan Mid'am tidak sama. Kirkirah adalah budak yang dihadiahkan Hauzah ibn 'Alī al-Ḥanafī kepada Nabi saw. dan melakukan korupsi *burdah* atau *'abā'ah*, sedangkan Mid'am adalah budak yang dihadiahkan Rifā'ah kepada Nabi saw. dan melakukan korupsi *syamlah* [toga (sejenis jubah) atau mantel].²⁰

Kasus *gulūl* atau korupsi *ganīmah* berikutnya terjadi di Khaibar, sebuah wilayah perkampungan Yahudi di sebelah utara Madinah yang ditaklukkan oleh Rasulullah pada tahun 6 H. Dalam peristiwa penaklukan Khaibar terdapat tiga kasus korupsi yang terjadi. Yang pertama adalah kasus korupsi manik-manik (mutiara) yang dilakukan oleh seseorang dari Bani Asyja'. Yang kedua adalah korupsi mantel (الشَّمْلَة)²¹ oleh budak Mid'am dan kasus korupsi tali sepatu oleh seseorang yang tidak diketahui identitasnya. Dan yang ketiga adalah kasus korupsi selimut (*burdah*)²² atau mantel (*'abā'ah*)²³ oleh seorang sahabat yang juga tidak diketahui identitasnya.

¹⁸ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 9..., hlm. 320.

¹⁹ Wādī al-Qurā ialah sebuah lembah terletak antara Madinah dengan Syam yang merupakan salah satu daerah pemukiman Yahudi. Perkampungan ini jatuh ketangan Nabi saw. setelah melalui pertempuran pasca penaklukan Khaibar. Lihat, Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Cet. xxix, terj. Ali Audah (Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2003), hlm. 424.

²⁰ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 13..., hlm. 50.

²¹ *Al-Syamlah* merupakan pakaian toga (sejenis jubah) atau mantel. Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia...*, hlm. 742.

²² *Burdah* merupakan kain bergaris yang digunakan untuk diperselimutkan pada badan. Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia...*, hlm. 72

²³ *'Abā'ah* merupakan pakaian sejenis mantel/daster (yang terbuka depannya) Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia...*, hlm. 886.

Kasus pertama dilaporkan oleh beberapa hadis, yaitu hadis riwayat Ibn Mājah, al-Nasā'ī, Abū Dāwud, Aḥmad, dan Mālik. Dalam hadis tersebut diceritakan bahwa seorang sahabat yang pemberani dari Bani Asyja' yang ikut dalam penaklukan Khaibar meninggal dunia. Kemudian Rasulullah menyuruh para sahabatnya untuk menyalati. Maka terheranlah para sahabat tersebut. Namun, setelah diselidiki barang-barang bawaannya diketahui bahwa Ia telah melakukan korupsi *ganīmah* berupa manik-manik orang Yahudi yang berjumlah tidak lebih dari dua dirham. Di zaman Nabi saw., mata uang dirham nilainya sama dengan sepersepuluh dinar. Satu dinar kira-kira adalah 4,25 gram emas murni. Jadi dua dirham berarti $2 \times 0,425$ gram emas = 0,85 gram. Apabila dirupiahkan dengan mengasumsikan harga emas per gram adalah Rp. 100.000, maka korupsi di Khaibar tersebut hanya sekitar Rp. 85.000,²⁴ sebuah korupsi yang cukup kecil. Atau dengan bahasa Jeremi Pope adalah termasuk korupsi “untuk bertahan hidup.”²⁵ Bunyi hadis dimaksud salah satunya adalah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ أَنبَأَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ عَنْ أَبِي عَمْرَةَ
عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ قَالَ تُؤْيِي رَجُلًا مِنْ أَشْجَعٍ بِخَيْبَرَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلُّوا عَلَيَّ
صَاحِبِكُمْ فَأَنْكَرَ النَّاسُ ذَلِكَ وَتَعَيَّرَتْ لَهُ وَجُوهُهُمْ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ قَالَ إِنَّ صَاحِبِكُمْ غَلَّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
قَالَ زَيْدٌ فَالْتَمَسُوا فِي مَتَاعِهِ فَإِذَا خَزَزَاتٍ مِنْ خَزَزٍ يَهُودٍ مَا تُسَاوِي دِرْهَمَيْنِ

Artinya: *Muhammad ibn Rumh telah menceritakan kepada kami, Al-Laīs ibn Sa'd telah memberitahukan kepada kami, dari Yahyā ibn Sa'īd, dari Muhammad ibn Yahyā ibn Habbān, dari 'Amrah, dari Zaīd ibn Khālid al-Juhani, ia berkata: seorang sahabat dari Bani Asyja' meninggal pada waktu penaklukan Khaibar, lalu Rasulullah bersabda: "Salatkanlah kawanmu itu. Maka terheran dan berubahlah wajah orang-orang karena sabda tersebut. Kemudian Rasulullah bersabda: "Kawanmu itu telah melakukan gulūl dalam perang". Zaīd mengatakan bahwa kemudian para sahabat memeriksa barang-barangnya, lalu ditemukan manik-manik (mutiara) orang Yahudi yang harganya tidak mencapai dua dirham.*²⁶

²⁴ Syamsul Anwar, "Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam Perspektif Studi Hadis" dalam *Hermenia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 1, 2006, hlm. 118.

²⁵ Jeremi Pope, *Strategi Memberantas Korupsi...*, hlm. xxviii.

²⁶ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, No.2838, *kitāb: al-Jihād*, bab: *al-Gulūl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

Pada riwayat Ibn Mājah dan juga tiga lainnya (al-Nasā'ī, Abū Dāwud dan Aḥmad) disebutkan bahwa hadis ini terkait dengan peristiwa Perang Khaibar tahun 6 H, akan tetapi dalam

Kasus kedua dari korupsi Khaibar adalah korupsi mantel oleh Mid'am pada waktu mengikuti perjalanan Nabi dari Khaibar menuju ke Wādī al-Qurā. Mid'am adalah budak yang dihadiahkan Rifā'ah ibn Zaīd, seorang dari Bani al-Dībāb kepada Nabi saw. pada waktu penaklukan Khaibar. Di Wādī al-Qurā Mid'am meninggal setelah terkena panah misterius pada saat sedang menurunkan barang-barang bawaan Rasulullah saw. dari kendaraannya. Para sahabat yang melihat kejadian itu mengatakan “semoga ia masuk surga”. Namun Nabi menyanggah dan mengatakan bahwa ia pernah melakukan korupsi mantel pada waktu Perang Khaibar dan mantel yang diambilnya tersebut akan menyulut api neraka serta akan membakarnya. Ketika mendengar pernyataan Nabi tersebut, dengan bergegas seorang lelaki datang kepada Nabi saw. dengan membawa seutas atau dua utas tali sepatu yang dikorupsinya pada waktu penaklukan Khaibar juga. Lalu, Nabi saw. mengatakan bahwa korupsi seutas atau dua utas tali sepatu sekalipun akan menjadi api neraka seandainya tidak dikembalikan. Tentang identitas pelaku korupsi tali sepatu ini tidak ada catatan ulama' yang menjelaskannya, sehingga lebih jauh mengenai informasi pelaku ini tidak diketahui.

Dalam *al-kutub al-tis'ah*, hadis yang menjelaskan kejadian ini diriwayatkan oleh al-Bukhāri, Muslim, al-Nasā'i, Abū Dāwud, dan Mālik. Salah satu dari riwayat al-Bukhāri berbunyi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ حَدَّثَنِي تَوْزُّ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمٌ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ افْتَتَحْنَا خَيْبَرَ وَمَنْ نَعْنَمَ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً إِنَّمَا عَنِمْنَا الْبَعْرَ وَالْإِبِلَ وَالْمَتَاعَ وَالْحَوَائِطَ ثُمَّ انْصَرَفْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى وَادِي الْقُرَى وَمَعَهُ عَبْدٌ لَهُ يُقَالُ لَهُ مِدْعَمٌ أَهْدَاهُ لَهُ أَحَدُ بَنِي الضَّبَابِ فَبَيْنَمَا هُوَ يَخْطُ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ سَهْمٌ عَائِرٌ حَتَّى أَصَابَ ذَلِكَ الْعَبْدَ فَقَالَ النَّاسُ هَنِيئًا لَهُ الشَّهَادَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي أَصَابَهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنَ الْمَعَانِمِ لَمْ

riwayat Malik disebutkan bahwa kasus ini terjadi pada waktu Perang Hunain tahun 8 H. Pernyataan Malik ini sudah barang tentu bertentangan dengan pernyataan dalam seluruh sumber mayoritas lainnya yang lebih *ṣaḥīḥ*. Oleh karena itu, pernyataan Mālik ini dapat dipandang *syāz* dan keliru. Lihat, *al-Muntaqā: Syarḥ al-Muwāṭṭa'*, Vol. 3 dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah, Global Islamic Software*, 1997, hlm. 49.

تُصِبُّهَا الْمَقَاسِمُ لِتَشْتَعِلَ عَلَيْهِ نَارًا فَجَاءَ رَجُلٌ حِينَ سَمِعَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشِرَاكِ أَوْ بِشِرَاكَيْنِ فَقَالَ هَذَا شَيْءٌ كُنْتُ أَصْبِتُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شِرَاكٌ أَوْ شِرَاكَيْنِ مِنْ نَارٍ

Artinya: 'Abdullah ibn Muhammad telah menceritakan kepada kami, Mu'awiyah ibn 'Amr telah menceritakan kepada kami, Abū Ishāq telah menceritakan kepada kami dari Mālik ibn Anas, ia berkata bahwa Ṣaūr telah menceritakan kepada kami, ia berkata bahwa Sālīm bekas budak ibn Muṭī' telah menceritakan kepada kami, dari Abū Hurairah (bahwa) ia berkata: kami keluar bersama Rasulullah saw. pada waktu penaklukan Khaibar: kami tidak memperoleh rampasan perang berupa emas dan perak. Yang kami peroleh adalah benda tak bergerak, pakaian dan barang-barang, dan seorang dari Bani al-Dibāb bernama Rifa'ah ibn Zaid menghadiahi Rasulullah saw. Seorang budak bernama Mid'am. Kemudian Rasulullah berangkat menuju Wādī al-Qurā. Ketika sampai di Wādī al-Qurā, Mid'am menurunkan barang-barang bawaan Rasulullah saw. Tiba-tiba sebuah panah misterius (mengenai Mid'am) sehingga menyebabkan ia meninggal. Maka orang-orang (yang melihat) mengatakan: semoga ia masuk surga. Maka Rasulullah saw. bersabda: "Tidak! demi tuhan yang diriku berada ditangannya, sesungguhnya mantel yang diambilnya pada waktu penaklukan Khaibar dari rampasan perang yang belum dibagi akan menyulut api neraka yang akan membakarnya. Ketika orang-orang mendengar pernyataan Rasulullah itu, seorang lelaki datang kepada Nabi saw. Membawa seutas tali sepatu atau dua utas tali sepatu. Nabi saw. Lalu mengatakan: seutas tali sepatu sekalipun akan menjadi api neraka atau dua utas tali sepatu akan menjadi api neraka (seandainya tidak dikembalikan).²⁷

Sedangkan kasus ketiga dari peristiwa Khaibar adalah kasus korupsi selimut (*burdah*) atau mantel (*'abāah*) oleh seorang sahabat yang tidak diketahui identitasnya. Baik di dalam versi hadis itu sendiri atau pun juga di dalam kitab-kitab syarah tidak ada catatan yang menjelaskan siapa pelaku korupsi ini. Namun yang jelas, peristiwa korupsi ini terjadi pada waktu penaklukan Khaibar, di mana pada saat itu terdapat seorang sahabat yang meninggal kemudian beberapa sahabat menghadap Rasulullah dan mereka mengatakan bahwa dia mati syahid. Akan tetapi Nabi menyanggah seraya mengatakan bahwa dia tidak mati syahid. Dia masuk neraka karena *burdah* (selimut) atau *'abāah* (mantel) yang ia korup dari harta rampasan perang.

²⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No. 3908, *kitāb: al-Magāzi*, bab: *Gazwah Khaibar* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

Setelah berkata demikian, Rasulullah kemudian memerintahkan kepada Umar ibn Al-Khaṭṭāb untuk menyampaikan kepada manusia bahwa tidak akan masuk surga selain orang-orang yang beriman.

Dalam *al-kutub al-tis'ah*, hadis yang merekam kejadian ini diriwayatkan oleh Muslim, al-Tirmidzi, Ahmad ibn Hanbal, dan al-Dārimi. Bunyi redaksi hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* adalah sebagai berikut:

... حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمَ خَيْبَرَ أَقْبَلَ نَفَرٌ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا فُلَانٌ شَهِيدٌ فُلَانٌ شَهِيدٌ حَتَّى مَرُّوا عَلَى رَجُلٍ فَقَالُوا فُلَانٌ شَهِيدٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلَّا إِيَّيْ رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ فِي بُرْدَةٍ غَلَّهَا أَوْ عَبَاءَةٍ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ اذْهَبْ فَنادِ فِي النَّاسِ أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ قَالَ فَخَرَجْتُ فَنادَيْتُ أَلَا إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ

Artinya:...'Umar ibn al-Khaṭṭāb telah menceritakan kepadaku bahwa ia berkata: ketika terjadi perang Khaibar beberapa sahabat menghadap Nabi saw. dan berkata: si fulan mati syahid, si fulan mati syahid. Hingga mereka berpapasan dengan seseorang. Mereka pun berkata: si fulan mati syahid. Kemudian Rasulullah saw. bersabda: "Tidak begitu. Sungguh aku melihatnya di dalam neraka karena burdah (selimut) atau 'abāah (mantel) yang ia korup dari harta rampasan perang. Lalu Rasulullah saw. berkata: wahai ibn Al-Khaṭṭāb, berangkatlah dan sampaikan kepada manusia bahwa tidak akan masuk surga selain orang-orang yang beriman". "Maka aku keluar dan menyerukan kepada manusia: ingatlah, sesungguhnya tidak akan masuk surga selain orang-orang yang beriman."²⁸

3. Korupsi Non-Ganīmah

Kasus korupsi non-ganīmah yang pernah terjadi pada masa Nabi adalah berupa pemberian “hadiah” terhadap pejabat publik.²⁹ Adalah ‘Abdullah ibn al-Lutbiyyah/Ibn al-Atbiyyah, seorang petugas penarik zakat di daerah Bani Sulaim pada tahun 9 H, pejabat publik yang pernah tersangkut kasus ini. Diceritakan bahwa, setelah kembali dari bertugas Ibn al-Atbiyyah

²⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.165, kitāb: *al-Imān*, bab: *Gilaḥ Tahrīm al-Gulūl wa Annahu la Yadkhul al-Jannah illa al-Mu'minūn* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

²⁹ Pengertian “hadiah” dalam hadis ini menurut para ulama' mencakup pula pengertian suap (*risywah*) dan sebagian para ulama' yang lain menambahkan dengan *al-suht* (uang pelicin). Syamsul Anwar, "Sejarah Korupsi dan Perlawanan ...", hlm. 125.

melaporkan hasil penarikan zakat yang diperolehnya dan beberapa yang lainnya diklaim sebagai hadiah untuknya sambil berkata, “ini adalah hasil pungutan zakat untukmu (Rasulullah/negara), dan ini dihadiahkan untuk saya”. Setelah itu Rasulullah naik mimbar dan berpidato untuk menjelaskan kasus tersebut dan melarang bagi seorang petugas publik untuk mengambil sesuatu pungutan atau hadiah yang terkait dengan tugasnya tersebut. Sebab bila hadiah itu diterima, maka hal itu termasuk korupsi.

Hadis yang menjelaskan tentang peristiwa ini, dalam *al-kutub al-tis'ah*, jumlahnya sangat banyak sekali, yakni sekitar 13 hadis dengan riwayat yang cukup panjang-panjang. Salah satu riwayat tersebut di antaranya terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, No.6464, *kitāb: al-Hiyāl*, bab: *Ihtiyāl al-Amīl liyuhdā lahu* sebagaimana berikut ini:

حَدَّثَنَا عُيَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ اللَّتَيْبَةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسِبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ خَطَبْنَا فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَنْتَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ فَإِنِّي اسْتَعْمَلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلَا يَنِي اللَّهُ فَيَأْتِيَنِي هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي أَفَلَا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ وَاللَّهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بَعِيرٍ حَقَّهُ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَا عَرَفَنَ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُحَاءٌ أَوْ بَقَرَةٌ لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةٌ تَبْعُرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ حَتَّى رُئِيَ بَيَاضُ إِنْطِلِهِ يُعُولُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ بَصَرَ عَيْنِي وَسَمِعْتُ أُذُنِي

Artinya: 'Ubaid ibn Ismā'īl telah menceritakan kepada kami, Abū Usāmah telah menceritakan kepada kami, dari Hisyām, dari ayahnya, dari Abī Humaīd al-Sā'idī. Ia berkata: Rasulullah saw. Mengangkat seorang lelaki bernama ibn al-Atbiyyah untuk menjadi pejabat pemungut zakat di Bani Sulaīm. Keika ia datang (menghadap Nabi saw. untuk melaporkan hasil pemungutan zakat), beliau memeriksanya. Ia berkata: ini harta zakatmu (Nabi/negara) dan yang ini adalah hadiah (yang diberikan kepadaku). lalu Rasulullah saw. berkata: jika engkau benar, maka apakah kalau engkau duduk di rumah ayahmu atau di rumah ibumu, hadiah itu akan datang kepadamu? Kemudian Nabi saw. berpidato, mengucapkan tahmid dan memuji Allah, lalu berkata: Selanjutnya, saya mengangkat seseorang di antaramu untuk melakukan suatu tugas yang merupakan bagian dari apa yang telah dibebankan oleh Allah kepadaku. Lalu orang itu datang dan berkata: ini hartamu (Rasulullah/negara) dan ini adalah hadiah yang diberikan kepadaku. Jika ia memang benar, maka apakah kalau ia duduk

saja di rumah ayah dan ibunya, hadiah itu datang kepadanya? Demi Allah, begitu seseorang mengambil sesuatu dari hadiah itu tanpa hak, maka nanti di hari kiamat ia akan menemui Allah dengan membawa hadiah (yang diambilnya itu), lalu saya akan mengenali seseorang dari kamu ketika menemui Allah itu, ia memikul di atas pundaknya unta (yang dulu diambilnya) dengan bersuara melengkik atau sapi melenguh, atau kambing mengembek. Kemudian Rasulullah mengangkat tangannya sehingga terlihat bulu ketiaknyanya yang putih seraya berkata "Ya Allah, apakah telah kusampaikan pandangan mataku dan pendengaran telingaku?".³⁰

Sedangkan korupsi otogenik atau non-*ganīmah* lain yang sudah dikenal pada masa Nabi adalah berupa pengambilan kekayaan publik, pengambilan uang di luar gaji resmi, penggelapan (hasil) pekerjaan, dan penguasaan lahan/tanah secara tidak sah. Hanya saja berbagai bentuk korupsi ini belum pernah secara riil ditemukan. Ia masih sebatas pada taraf wacana yang digulirkan oleh Nabi saw.

Satu, pengambilan kekayaan publik. Pada riwayat al-Tirmizī No. 1255 diceritakan bahwa Nabi saw. mengirim Mu'āz ibn Jabal ke Yaman untuk menjadi gubernur serta memperingatkannya agar tidak mengambil sesuatu apapun dari kekayaan negara yang berada di bawah kekuasaannya tanpa seizin dari Nabi saw., atau dengan arti lain tanpa berdasarkan ketentuan yang berlaku. Karena bila hal seperti itu dilakukan, maka disebut *gulūl*.³¹ Pemanggilan Nabi terhadap Mu'āz untuk diperingatkan adalah cukup beralasan. Karena bagaimanapun kecenderungan pejabat atau pemegang

³⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Al-Bukhārī*, No.6464, *kitāb: al-Ḥiyāl*, bab: *Ihtiyāl al-Āmil liyuhdālahu* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

³¹ Lihat, Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, No.1255, *kitāb: al-Ahkām 'an Rasūlillah saw.*, bab: *Mā Jāa fi Hadāyā al-Amarā'* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

Dalam *al-kutub al-tis'ah*, hadis yang merekam peristiwa ini hanya diriwayatkan oleh al-Tirmizī seorang. Tidak ada *mukharrij* lain yang meriwayatkannya. Oleh sebab itulah al-Tirmizī kemudian mengatakan bahwa ini adalah "hadis garib". Hal lain yang bisa dimengerti dari kesimpulan al-Tirmizī ini adalah karena memang di antara para rawinya tidak kesemuanya dinilai positif oleh para ulama' *al-jarh wa al-ta'dīl*. Adalah Dāwud ibn Yazīd al-Audi (W: 151 H) yang oleh para ulama' dinilai *jarh*. Ahmad ibn Hanbal mengatakan bahwa Dāwud ibn Yazīd adalah *Da'īf al-Hadīṣ*. Sedangkan Yahyā ibn Mu'ayyan menilainya dengan *Laisa Ḥadīṣuhu bi Syai'*, dan Abū Hātim al-Rāzi menilainya dengan *Laisa bi Qawy, Yatakallamuna fihī*. Lihat, CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

kekuasaan untuk melakukan korupsi terhadap kekayaan negara dalam satu atau lain bentuk sangatlah tinggi.

Dua, pengambilan uang di luar gaji resmi. Dalam *Sunan Abī Dāwud*, *kitāb: al-Kharaj wa al-'Imārah wa al-Fai'*, bab: *fī Arzāq al-'Ummāl* dijelaskan bahwa siapa saja yang telah dipercaya diangkat sebagai pejabat publik dan juga telah digaji sesuai dengan prosedur penggajian yang berlaku, maka apa yang diambilnya di luar itu dikatakan sebagai tindak korupsi. Bunyi hadis yang menjelaskan hal itu adalah sebagai berikut,

...عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اسْتَعْمَلَنَا عَلَى عَمَلٍ فَرَزْنَا لَهُ رِزْقًا فَمَا أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ

Artinya:...Dari Abdullah ibn Buraidah, dari ayahnya, dari Rasulullah saw. Beliau bersabda: "Barangsiapa yang telah kami angkat sebagai pegawai atau pejabat dan telah kami gaji dengan gaji (yang resmi), maka apa yang ia ambil di luar itu termasuk korupsi".³²

Tiga, penggelapan (hasil) pekerjaan. Sebagaimana dijelaskan oleh Nabi saw. seperti dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*,³³ *Sunan Abī Dāwud*³⁴ dan *Musnad Aḥmad*³⁵. bahwa seorang pejabat dilarang untuk menyembunyikan atau menggelapkan (hasil) pekerjaannya walau sebatang jarum, karena bila dilakukan tindakan ini sudah termasuk korupsi.

Empat, penguasaan lahan/tanah secara tidak sah. Dalam riwayat Ahmad, yakni pada hadis No. 16618, 17131, 21822, dan 21839³⁶ diterangkan

³² Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No.2554, *kitāb: al-Kharaj wa al-'Imārah wa al-Fai'*, bab: *fī Arzāq al-'Ummāl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

³³ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.3415, *kitāb: al-'Imārah*, bab: *Tahrīm Hadāyā al-'Ummāl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

³⁴ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No.3110, *kitāb: al-Aqḍiyah*, bab: *fī Hadāyā al-'Ummāl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

³⁵ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, No: 17056, *kitāb: Musnad al-Syāmiyyīn*, bab: *Ḥadīṣ 'Adī ibn 'Amīrah al-Kindī ra.* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

³⁶ Lihat, Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, *kitāb: Musnad al-Syāmiyyīn*, bab: *Ḥadīṣ Abī Mālik al-Asyja'i 'an al-Nabī saw.* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

bahwa seseorang yang mengambil tanah tetangganya secara tidak sah dikategorikan sebagai korupsi. Bahkan Nabi menyebutnya sebagai *a'zamu al-gulūl* (korupsi yang paling besar). Ancaman yang diberikan terhadap pelaku praktik korupsi jenis ini adalah akan dikalungkannya tujuh kali tanah yang diambilnya tersebut pada hari kiamat kelak.

Pada masa Nabi kasus seperti ini pernah terjadi, yaitu kasus sengketa tanah antara Imriil Qais dan 'Abdan bin Asywa'. Diriwayatkan dari Muqatil ibn Hayyān, bahwa pada suatu waktu antara Imriil Qais ibn 'Ābis al-Kindi dan 'Abdan bin Asywa' al-Haḍrami terjadi pertengkaran dalam soal tanah. Imriil Qais berusaha untuk mendapatkan tanah itu menjadi miliknya. Namun 'Abdan menuduh bahwa ia yang berhak atas tanah yang ada di tangan Qais, sehingga keduanya mengadu kepada Nabi saw. Kemudian Qais membantah dan ia mau bersumpah untuk menyangkal apa yang dikatakan 'Abdan, akan tetapi turunlah ayat 188 dari surat al-Baqarah yang akhirnya membuat Qais tidak jadi bersumpah dan menyerahkan harta 'Abdan dengan kerelaan.³⁷

D. Penanganan Korupsi Pada Masa Nabi saw.

Dari kasus dan juga data tentang ragam korupsi yang telah dikemukakan, dapat dilihat bahwa Nabi di dalam menangani kasus-kasus korupsi tidak pernah melakukan pendekatan kriminalisasi terhadap pelaku korupsi yang terjadi di zamannya. Mayoritas-untuk tidak mengatakan semua-langkah-langkah yang kedepankan Nabi adalah berupa langkah teologi-moralitas atau moral-psikologis. Nabi tampak lebih banyak melakukan pembinaan moral dengan menanamkan kesadaran untuk menghindari perbuatan korupsi dan mengingatkan hukuman akhirat yang akan ditimpakan kepada pelakunya. Dalam banyak kesempatan Nabi mengingatkan bahwa pelaku korupsi akan masuk neraka sekalipun jumlah nominalnya sangat kecil, seperti seutas tali sepatu atau sebuah mantel. Dan dalam kesempatan yang lain

³⁷ Cerita ini merupakan kronologis atau *asbāb al-wurūd* dari turunnya surat al-Baqarah ayat 188. Lihat, Al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbāb Nuzūl al-Āyāt*, Vol. I dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm. 32.

Nabi melakukan pemeriksaan terhadap para pejabat yang sudah selesai menjalankan tugas. Tindakan Nabi ini kemudian sekarang dikenal dengan istilah *audit* kekayaan.

Berbagai langkah dan juga strategi yang dilakukan Nabi ini, menurut hemat penulis adalah bukan semata-mata karena faktor kecilnya nominal barang yang dikorupsi atau karena masih belum begitu parahnya kasus korupsi yang terjadi pada saat itu. Namun, hal tersebut lebih merupakan bukti dari kecerdasan Nabi yang mampu melihat jauh ke depan. Beliau mampu melihat bahwa sebuah perilaku kriminal, terutama korupsi, semata-mata tidak bisa diselesaikan secara hukum *an sich*. Ia harus pula didekati dengan pendekatan moral.³⁸ Hal ini karena, secara psikologis, orang yang melakukan korupsi adalah orang yang jiwanya sedang sakit. Nilai dan kualitas kemanusiaan (*humanity*)nya sedang terjatuh pada level hewani (*animality*) dan orientasi hidupnya hanya mengejar kesenangan dan kepuasan material (*for the sake of pleasure*) saja. Sehingga, pribadi yang demikian itu meski secara lahiriyah kaya, namun sesungguhnya jiwanya miskin. Ia tidak sanggup menaikkan kualitas dan komitmen hidupnya pada level yang lebih tinggi, yaitu pada tataran kemanusiaan (*humanity*) yang ditandai dengan sikap selalu mengutamakan nalar sehat dan setia pada bisikan nurani.³⁹

Pendekatan teologi-moralitas atau moral-psikologis ini secara konsistens terus Nabi pergunakan dalam melakukan penanganan korupsi. Hal ini bisa dilihat dari hadis-hadis yang secara spesifik menjelaskan tentang strategi yang dilakukan Nabi saw. dalam mengantisipasi kemungkinan terjadinya korupsi berikut ini:

³⁸ Walau demikian, bukan berarti bahwa apa yang dilakukan Nabi ini adalah sesuatu yang absolut dan final, sehingga di dalam memberantas tindakan korupsi sudah cukup dengan pendekatan moral saja. Hukuman moral menjadi tidak cukup untuk diberikan kepada sebuah negara semisal Indonesia yang sedang berada dalam kondisi "darurat korupsi", di mana jutaan, milyaran bahkan trilyunan rupiah uang negara dikorupsi dalam setiap harinya. Oleh karena itu, tindakan Nabi ini, kiranya perlu diletakkan sebagai contoh untuk mendorong proses pemberantasan korupsi, yang perlu diperluas konteks pemaknaannya. Perluasan ini juga dimaksudkan untuk menyesuaikan dengan kondisi ruang dan waktu, di mana kejahatan tersebut dilakukan.

³⁹ Komaruddin Hidayat, *Memaknai Jejak-Jejak Kehidupan*, (Jakarta: Gramedia, 2009), hlm. 132.

Tabel 2
Penanganan Nabi saw. Terhadap korupsi

PENANGANAN NABI SAW. TERHADAP KORUPSI		MUKHARRIJ	NO. HADIS
1	Ditolaknya Sadaqah Hasil Korupsi	<ul style="list-style-type: none"> • Muslim • Al-Tirmiżi • Ibn Mājah • Aḥmad 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 3415 ▪ No. 1 ▪ No. 268 ▪ No. 4470, 4728, 4877, 4957, 5162
2	Korupsi Menghalangi Masuk Surga	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Tirmiżi • Ibn Mājah • Aḥmad • Al-Dārimī 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No.1497, No.1498 ▪ No. 2403 ▪ No. 21335, 21356, 21391, 21398 ▪ No. 2479
3	Melindungi Koruptor, Sama dengan Pelaku Korupsi	<ul style="list-style-type: none"> • Abū Dāwud 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 2341
4	"Memukul" Koruptor dan Membakar Harta Korupsinya	<ul style="list-style-type: none"> • Abū Dāwud • Al-Tirmiżi • Al-Dārimi 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ No. 2340, 2338, 2339 ▪ No. 1381 ▪ No. 2379

1. Ditolaknya Sadaqah Hasil Korupsi

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi menjelaskan bahwa bersadaqah dengan harta hasil korupsi tidak diterima oleh Allah swt. Bunyi teks hadis tersebut adalah,

...عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ دَخَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَلَى ابْنِ عَامِرٍ يَعُودُهُ وَهُوَ مَرِيضٌ فَقَالَ أَلَا تَدْعُو اللَّهَ لِي يَا ابْنَ عُمَرَ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ

Artinya: ...Dari Muṣ'ab ibn Sa'd. Ia berkata, 'Abdullah ibn 'Umar masuk ke rumah ibn 'Amir untuk menjenguknya karena sakit. Kemudian ibn 'Amir berkata: mengapa engkau tidak berdoa kepada Allah untuk kesembuhanku, hai in 'Umar? Ibn 'Umar berkata, aku mendengar

*Rasulullah saw. bersabda: "Salat tanpa bersuci tidak diterima dan begitu juga sedekah dari hasil gulul (korupsi)."*⁴⁰

Al-Qaḍī Abū Bakr ibn al-‘Arabī mengatakan bahwa bersadaqah dengan barang haram, termasuk barang hasil korupsi, tidak akan diterima oleh Allah, serta ia akan mendapat siksa sebagaimana siksanya orang yang shalat dengan tanpa bersecuci.⁴¹ Dan bila dikontekskan dengan apa yang terjadi pada saat ini, sabda Nabi ini tentu sangat relevan. Dalam dunia korupsi dikenal dengan apa yang disebut mekanisme silih, yakni di dalam melakukan korupsi, seorang koruptor tidak memakan uang hasil korupsi secara sendirian. Ia masih membagi-bagikan kepada kolega, menyumbang pembangunan masjid, menyantuni fakir miskin, membiayai pembangunan panti asuhan, maupun gerakan-gerakan sosial yang lain.⁴²

2. Korupsi Menghalangi Masuk Surga

Dalam *al-kutub al-Tis'ah*, hadis-hadis yang menjelaskan persoalan ini diriwayatkan oleh al-Tirmizī, Ibn Mājah, Aḥmad, dan al-Dārimī. Kesemua hadis ini diriwayatkan melalui satu jalur sahabat, yaitu Šaubān. Dalam riwayat ini, Nabi menjelaskan bahwa *gulul* (korupsi), *kibr* (sombong/angkuh), dan *dain* (hutang yang tidak dibayar) dapat menghalangi seseorang masuk surga.

Tetapi satu catatan yang perlu diberikan di sini adalah bahwa dalam riwayat al-Tirmizi no. 1498 yang diriwayatkan melalui Muhammad ibn Basyār tidak disebutkan kata *al-kibr* (sombong/angkuh), namun diganti dengan kata *al-kanz* (menyimpan/menimbun). Dari dua perbedaan redaksi ini menurut al-Baihaqi yang sahih adalah hadis dari Abi ‘Awanah, yaitu dengan redaksi *al-kibr* (sombong/angkuh), bukan *al-kanz* (menyimpan/menimbun).⁴³

⁴⁰ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No.329, *kitāb: al-Ṭahārah*, bab: *Wujūb al-Ṭahārah li al-Ṣalāh* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

⁴¹ Lihat, *Tuḥfah al-Aḥwazī bi syarḥ Jāmi' al-Tirmizī*, Vol. 1 dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm. 3.

⁴² Toto Suparto, "Merendam Tawa Koruptor", dalam *Koran Jakarta*, 3 November 2009. hlm. 4.

⁴³ Lihat, *Tuḥfah al-Aḥwazī bi syarḥ Jāmi' al-Tirmizī*, Vol. 4 dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm.238.

Adapun bunyi teks hadis yang menjelaskan bahwa *gulul*, *kibr* dan *dain* dapat menghalangi seseorang masuk surga, seperti yang terdapat dalam *Sunan al-Tirmizī*, *kitāb: al-Siyar 'an Rasūlillah saw.* bab: *Mā Jāa fī al-Gulūl* adalah:

...عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَاتَ وَهُوَ بَرِيءٌ مِنْ ثَلَاثِ الْكِبْرِ وَالْغُلُولِ
وَالدَّيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ

Artinya: ...*Dari Ṣaubān, ia berkata bahwa Rasulullah telah bersabda: "Siapa saja yang meninggal dunia dalam keadaan terbebas dari tiga hal, yaitu kesombongan, korupsi dan hutang, niscaya ia masuk surga."*⁴⁴

Sedangkan bunyi hadis yang menggunakan kata *al-kanz*, bukan kata *al-kibr* tersebut adalah sebagai berikut:

...عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ فَارَقَ الرُّوحَ الْجَسَدَ وَهُوَ بَرِيءٌ مِنْ ثَلَاثِ
الْكَنْزِ وَالْغُلُولِ وَالدَّيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ هَكَذَا قَالَ سَعِيدُ الْكَنْزِيِّ وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ فِي حَدِيثِهِ الْكَبِيرِ وَمَ يَذْكَرُ فِيهِ
عَنْ مَعْدَانَ وَرَوَاهُ سَعِيدٌ أَصْحَحُ

Artinya: ...*Dari Ṣaubān, ia berkata bahwa Rasulullah bersabda: "Siapa saja yang ruhnya telah berpisah dari jasadnya sedang ia terbebas dari tiga perkara, yaitu: penimbunan, korupsi, dan hutang, niscaya ia masuk surga." Demikianlah Saīd al-Kanz berkata. Abū 'Awānah telah berkata dalam hadisnya al-Kibru (sombong), dan ia tidak mengucapkannya dalam hadis (yang diriwayatkan) dari Ma'dān. Riwayat Saīd adalah yang lebih sahih.*⁴⁵

3. Melindungi Koruptor, Sama dengan Pelaku Korupsi

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dikatakan bahwa Rasulullah memperingatkan agar koruptor tidak dilindungi atau disembunyikan atau ditutupi perbuatannya. Arti penting dari hadis ini adalah bahwa Nabi secara sadar berupaya untuk memberikan pencegahan supaya tidak terjadi praktik korupsi secara massif atau sistemis. Karena bila telah terjadi praktik korupsi yang sistemis maka hal itu akan sulit untuk dibongkar,

⁴⁴ Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, No.1497, *kitāb: al-Siyar 'an Rasūlillah saw.* bab: *Mā Jāa fī al-Gulūl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah, Global Islamic Software, 1997.*

⁴⁵ Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, No.1498, *kitāb: al-Siyar 'An Rasūlillah saw.* bab: *Mā Jāa fī al-Gulūl* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah, Global Islamic Software, 1997.*

sebab setiap pelaku korupsi akan selalu berupaya saling melindungi dan menjaga. Barang siapa yang melakukan demikian, maka ia sama dengan pelaku korupsi itu sendiri. Redaksi lengkap dari hadis tersebut ialah:

... عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ أَمَا بَعْدُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ كَتَمَ غَالًا فَإِنَّهُ
مِثْلُهُ

Artinya:...*Dari Samurah ibn Jundub (bahwa) ia berkata: adapun selanjutnya, Rasulullah bersabda: "Barangsiapa menyembunyikan koruptor, maka ia sama dengannya."*⁴⁶

4. "Memukul" Koruptor dan Membakar Harta Korupsinya

Dalam *al-kutub al-tis'ah*, hadis yang menjelaskan tema ini diriwayatkan oleh Abū Dāwud,⁴⁷ al-Tirmizī⁴⁸ dan al-Dārimī.⁴⁹ Hadis-hadis ini diriwayatkan melalui dua jalur sahabat yang berbeda. Yang pertama adalah melalui jalur 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, yakni hadis Abu Dawud No. 2338, 2339, al-Tirmizī, No. 1381, dan al-Dārimī, No. 2379. Yang kedua adalah melalui 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash, yaitu hadis Abū Dāwud No. 2340.

Salah satu teks hadis yang diriwayatkan melalui 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, sebagaimana yang terdapat dalam *Sunan Abī Dāwud* berbunyi.

... عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا وَجَدْتُمْ الرَّجُلَ قَدْ عَلَّ فَأَخْرِثُوا
مَتَاعَهُ وَاضْرِبُوهُ قَالَ فَوَجَدْنَا فِي مَتَاعِهِ مُصْحَفًا فَسَأَلْ سَالِمًا عَنْهُ فَقَالَ بَعُهُ وَتَصَدَّقْ بِمَنِيهِ

Artinya:...*Dari 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, dari Rasulullah saw., beliau bersabda: "Jika kalian mendapatkan orang yang melakukan korupsi, maka bakarlah harta (hasil korupsi)nya dan pukullah dia". Dia berkata, kami menemukan dalam harta yang dikorupsi itu berupa*

⁴⁶ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No.2341, kitāb: *al-Jihād*, bab, *al-Nahy 'an al-Satr 'alā Man Galla* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

⁴⁷ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No. 2338, 2339 dan 2340, kitāb: *al-Jihād*, bab: *fi 'Uqūbah al-Gālli* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

⁴⁸ Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, No.1381, kitāb: *al-Hudūd 'An Rasūlillah*, bab: *Mā Jāa fī al-Gāli Mā Yuṣna' Bih* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

⁴⁹ Al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, No.2379, kitāb: *al-Siyar*, bab: *fi 'Uqūbah al-Gālli* dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

*mushaf, kemudian dia bertanya kepada Sālim, lalu Sālim menjawab: Juallah dan sadaqahkanlah uangnya.*⁵⁰

Adapun hadis Abū Dāwud yang diriwayatkan melalui 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash berbunyi,

... عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ حَرَقُوا مَتَاعَ الْعَالِّ وَضَرَبُوهُ

Artinya:...Dari 'Amr ibn Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Rasulullah saw., Abu Bakar, dan 'Umar telah membakar barang orang yang korupsi (hasil korupsi) dan memukulnya.⁵¹

Para ulama' ahli hadis menyatakan bahwa hadis ini adalah hadis *ḍa'īf*. Salah satu faktor penyebab kedaifan hadis ini ialah karena di dalamnya terdapat rawi, yaitu Ṣālih ibn Muhammad ibn Zāidah yang seluruh ahli hadis mendaifkannya. Menurut Al-Bukhari, hadis yang diriwayatkan melalui jalur 'Umar ibn al-Khattab yang di dalamnya terdapat rawi Ṣālih ibn Muhammad ibn Zāidah adalah hadis yang batil yang tidak ada sumbernya (*bāṭil laisa lahu aṣḥ*), dan para perawinya juga tidak dapat dipegangi (*lā yu'tamad 'alaih*).⁵² Sedangkan al-Dāruqūṭni (w. 385/995) menyatakan bahwa para ahli hadis mengingkari hadis ini, dan hadis ini merupakan hadis yang tidak ada *mutāba'ah* dan asal (sumber)nya dari Rasulullah saw.⁵³

Adapun hadis yang melalui jalur 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Ash, menurut pendapat yang paling *rājih* (unggul), sebagaimana dikatakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani adalah *mauqūf* atau ditanggihkan pengamalannya.⁵⁴ Al-Tahawi menambahkan, andai kata hadis ini adalah hadis sahih, maka sesungguhnya ia sudah dinasah (*mansūhan*).⁵⁵

⁵⁰ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No.2338 dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

⁵¹ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, No.2340 dalam CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.

⁵² Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarh Ṣaḥīḥ al-Aḥ-ḥadīṣ*, Vol. 9..., hlm. 319.

⁵³ Lihat, *Tuḥfah al-Aḥ-ḥadīṣ bi syarh Jāmi' al-Tirmidzī*, Vol. 4 dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm. 101.

⁵⁴ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarh Ṣaḥīḥ al-Aḥ-ḥadīṣ*, Vol. 9..., hlm. 319.

⁵⁵ Lihat, Al-Nawawi, *Sarh Nawawi 'Ala Muslim*, Vol. I dalam CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997, hlm. 229.

E. Simpulan

Sebagai tindakan yang bertentangan dengan spirit Islam, seperti prinsip keadilan (*al-adālah*), akuntabilitas (*al-amānah*), dan tanggung jawab, setidaknya terdapat dua model korupsi yang bisa ditemukan pada zaman Nabi saw.; *pertama*, korupsi harta rampasan perang (*ganīmah*); *kedua*, korupsi non-*ganīmah* atau korupsi otogenik. Korupsi *ganīmah* merupakan praktik korupsi yang riil ditemukan, seperti kasus korupsi mantel atau selimut oleh budak Kirkirah dan Mid'am.

Adapun korupsi non-*ganīmah* yang pernah terjadi adalah kasus pemberian “hadiah” atau suap terhadap pejabat publik, yaitu kepada ‘Abdullah ibn al-Lutbiyyah, petugas penarik zakat di daerah Bani Sulaim. Sedangkan korupsi non-*ganīmah* lainnya, seperti pengambilan kekayaan publik, pengambilan uang di luar gaji resmi, penggelapan (hasil) pekerjaan, dan penguasaan lahan/tanah secara tidak sah, belum pernah secara riil ditemukan. Ia masih sebatas pada taraf wacana yang digulirkan oleh Nabi saw.

Dalam menghadapi persoalan ini Nabi saw. lebih banyak mendekatinya dengan langkah teologi-moralitas atau moral psikologis. Beliau hanya sekali mengedepankan pendekatan kriminalisasi dan itupun di mata ulama’ dinilai sebagai hadis daif. Meski demikian, penulis memandang hadis tersebut tetap layak dipertimbangkan mengingat korupsi merupakan “anak zaman” yang sangat terkait dengan suatu ruang dan waktu. Hukuman moral saja menjadi tidak cukup untuk diberikan kepada sebuah negara semisal Indonesia yang sedang berada dalam kondisi "darurat korupsi". Pendekatan teologo-moralitas juga harus dibarengi dengan tindakan hukum yang tegas dan keras.

DAFTAR PUSTAKA

- Alatas, Syed Hussein. *Korupsi: Sifat, Sebab dan Fungsi*, terj. Nirwono. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Anwar, Syamsul. "Sejarah Korupsi dan Perlawanan Terhadapnya di Zaman Awal Islam Perspektif Studi Hadis" dalam *Hermedia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 1, 2006.
- Augusta, Cherry. "Korupsi sebagai Ketidakadilan" dalam *Kedaulatan Rakyat*, 21 November 2009.
- Baskoro, Haryadi. "Renungan Hari Anti Korupsi" dalam *Kedaulatan Rakyat*, 9 Desember 2009.
- CD-ROM *Mausū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf al-Kutūb al-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1997.
- CD-ROM *al-Maktabah al-Syāmilah*, Global Islamic Software, 1997.
- Hady JM, M. Abdul. "Mengukuhkan Aspek Kemanusiaan Agama" dalam <http://www.islamlib.com>, diakses tanggal 06 September 2009.
- Haikal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*, Cet. xxix, terj. Ali Audah. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2003.
- Hidayat, Komaruddin. *Memaknai Jejak-Jejak Kehidupan*. Jakarta: Gramedia, 2009.
- Ilyas dkk., Yunahar. *Korupsi dalam Perspektif Agama-Agama: Panduan Untuk Pemuka Umat*. Yogyakarta: LP3 UMY, 2004.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Nilawati. "Penyakit Yang Menggiurkan Itu Bernama Korupsi" dalam Suyitno (ed), *Korupsi, Hukum dan Moralitas Agama: Mewacanakan Fiqih Antikorupsi* Yogyakarta: Gama Media, 2006.
- Pope, Jeremi. *Strategi Memberantas Korupsi: Elemen Sistem Integritas Nasional* terj. Masri Maris. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003.
- Rifa'i, Amzulian. "Praktik Korupsi Sistemis: Berdayakah Hukum?" dalam Suyitno (ed), *Korupsi, Hukum dan Moralitas Agama: Mewacanakan Fiqih Antikorupsi*. Yogyakarta: Gama Media, 2006.

Suparto, Toto. "Meredam Tawa Koruptor", dalam *Koran Jakarta*, 3 November 2009.

Book Review

MEMAHAMI KONSEP ILMU DALAM TRADISI SYI'AH

Mumtaz Ibn Yasa¹

Judul Buku	: Konsep Ilmu Dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kāfi Karya al-Kulainī
Penulis	: Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag
Penerbit	: TERAS dan TH Press, Yogyakarta
Cetakan	: Pertama, April 2009
Jumlah Halaman	: 226

Sudah diketahui secara umum bahwa hadis menjadi sumber otoritatif kedua setelah al Quran. Bagi umat Islam, hadis memiliki kedudukan yang cukup penting di dalam kehidupan. Tidak hanya karena hadis dipegang dan dipedomani dalam penyelesaian masalah *tasyri'*, lebih dari itu hadis juga sering dijadikan rujukan dalam menjalani kehidupan yang baik. Sosok Rasulullah adalah pribadi yang diidam-idamkan oleh banyak umat Islam. Sehingga tidaklah mengherankan bila kemudian perkataan, perilaku, atau kesepakatan beliau sampai saat ini masih terus dipedomani, dipelajari, dan diamalkan sebagai bentuk rasa cinta kepada beliau.

Di dalam Islam dikenal beberapa aliran yang muncul pada masa awal perkembangan Islam, salah satunya adalah Syi'ah. Kelompok ini sering kali dipahami sebagai aliran yang mendukung Ali bin Abi Thalib, khalifah yang keempat. Oleh kalangan ini ia dianggap sebagai orang yang paling pantas menggantikan Nabi Muhammad dibandingkan dengan sahabat yang lain, bahkan sebagian yang ekstrim menganggap bahwa Ali lebih berhak mendapatkan wahyu dibandingkan dengan Rasulullah. Dalam perjalanannya, paham syi'ah ini sampai sekarang masih berkembang di beberapa daerah. Bahkan turut meramaikan kajian-kajian Islam dengan beberapa karya dari cendikiawan-cendikiawan mereka.

¹Mahasiswa Jurusan Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta angkatan 2007. Ia juga merupakan Koordinator Pelaksana diskusi publik LSQH.

Buku karya Alfatih Suryadilaga ini merupakan deskripsi terhadap salah satu karya dari kalangan syi'ah yang mengkhususkan penulisannya pada konsep ilmu. Penulis buku ini mengawali tulisannya dengan melihat tradisi keilmuan yang berkembang pada kaum syi'ah. Ada 2 pemetaan, yang pertama adalah tradisi keilmuan klasik dan kedua adalah tradisi keilmuan modern. Islam dalam perjalanan sejarahnya telah menorekskan tinta emas yang tidak dapat dipungkiri oleh siapapun. Pada sa'at dunia Barat masih berada pada era kegelapan, Islam mampu mencapai titik peradaban yang tinggi yang sering disebut dengan istilah *golden age* (masa keemasan). Terdapat banyak buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Disinilah terjadi interaksi intelektual yang kemudian melahirkan ilmuan-ilmuan Muslim dalam berbagai bidang yang berkelas dunia.²

Syi'ah sebagai sebuah aliran teologi di dalam Islam memberikan peran akal yang lebih besar dalam hal apapun ketimbang aliran-aliran lainnya. Dalam tradisi syi'ah akal merupakan sumber doktrin keilmuan. Artinya bahwa keutamaan manusia dilihat dari segi akalnya yang melibahi segi-segi lainnya serta berkeyakinan bahwa hal yang paling istimewa yang memanusiaikan manusia adalah akal. Pada masa klasik, syi'ah telah melahirkan beberapa pemikir yang menurut mereka telah memberikan kontribusi yang cukup besar. Imam Ali adalah sosok yang paling dihormati dan disayangi di kalangan Syi'ah setelah Rasulullah saw. Disamping karena beliau memiliki jalur ahlul bait, juga karena keilmuan beliau yang juga telah diakui oleh banyak kalangan sahabat, bahkan Rasul sendiri pun mengakuinya.³ Disamping itu adapula tokoh-tokoh lain dengan latar belakang pengetahuan yang berbeda yang turut menyemarakkan perkembangan keilmuan di dunia Islam. Seperti Muhammad Ya'kub al Razi (w. 329 H/941 M) dengan karyanya *al Kāfi fī 'ilmi al Dīn*, Jabir Ibn Hayyan (103 H/721 M), Abu Ja'far Muhammad Ibn Babuyah (babawaih) al Qummi dengan karyanya *Man la Yanduruhu al Faqih*, dan beberapa tokoh lainnya. Bahkan beberapa kalangan

² Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulainī* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm, 13-35.

³ Ini dibuktikan dengan pujian Rasulullah kepada Ali atas kecerdasannya dengan perumpamaan bahwa bila Rasulullah adalah rumah, maka Ali adalah kuncinya.

menilai bahwa al Farabi (ahli filsafat Islam pertama) dan Ibnu Sina (ahli filsafat dan kedokteran) merupakan jajararan dari ulama-ulama Syi'ah.⁴

Dalam dunia modern, tradisi keilmuan Syi'ah tetap berjalan dan bahkan dapat dikatakan hanya kalangan syi'ahlah yang berkemajuan terutama dalam bidang sains. Perkembangan filsafat di dunia Barat juga direspon oleh kalangan Syi'ah secara progressif. Bagi mereka, pengajaran filsafat Islam tradisional adalah senjata ampuh dalam menghadapi berbagai polemik yang muncul dan pemikiran filosofis dunia Barat. Allamah Thabatha'i (lahir pada tahun 1321 H/1903 M) dengan karyanya *Ushul-e Falsafah wa Ravisy-e Rialism* yang merupakan buah tangan pertama yang memuat isu-isu yang terkait dengan epistemologi yang memiliki hubungan dengan filsafat Barat-modern. Ia termasuk salah satu tokoh modern yang memiliki pengaruh besar dalam pengembangan keilmuan dalam tradisi Syi'ah. Selain beliau ada beberapa tokoh lain seperti Muhammad Baqir al Sadr dengan karya yang cukup mengangkat namanya, yaitu *falsafatuna* dan *iqtisaduna*, Ayatullah Murtada Mutahhari, dan Mulla Sadra. Keyataan sejarah inilah yang membuat tradisi keilmuan dalam syi'ah tetap hidup dan cenderung mengalami perkembangan yang cukup membanggakan.⁵

Pengenalan terhadap identitas kitab merupakan sebuah keniscayaan dalam penelitian yang terkait dengan karya seseorang. Inilah yang ditempuh oleh Alfatih dalam melengkapi data penelitiannya. Dengan mengemukakan biografi pengarang kitab al Kafi, seakan-akan Alfatih mengajak para pembaca untuk melihat lebih jauh dan merasakan kehidupan yang dijalankan oleh sosok yang menjadi pembesar Syi'ah ini. Putra kelahiran Iran ini oleh banyak kalangan dinilai sebagai orang dapat dipercaya karena memiliki gelar *siqat al Islam*. Ia juga dikenal sebagai ulama yang produktif dalam dunia tulis menulis. Al kafi yang merupakan salah satu karyanya disusun dengan jumlah hadis sekitar 16.000 hadis. Kitab ini terdiri dari 8 jilid, dua jilid pertama berisi tentang al usul (pokok), lima jilid

⁴Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulainī*, hlm 22-30.

⁵Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulainī*, hlm. 35-44.

selanjutnya berbicara tentang *al furu'*, dan satu jilid terakhir berbicara tentang *al raudah*.⁶

Al-kafi yang merupakan salah satu representasi kitab dari kalangan Syi'ah Imamah atau syi'ah Isna Asy'ariyyah. Hal ini ditunjukkan pada beberapa persyaratan yang dipaparkan dan hadis-hadis yang ditampilkan di dalam kitab ini sebagaimana yang akan dijelaskan pada paragraf selanjutnya. Hal lain yang juga menarik adalah bahwa terdapat beberapa khutbah para imam aliran ini yang dinyatakan sebagai hadis. Ini dapat dilihat pada bab *raudah* dari buku al-Kafi.

Kitab ini oleh para pengikut syi'ah dijadikan salah satu pegangan dalam berhujjah. Oleh beberapa kalangan disebutkan bahwa telah ada kesepakatan diantara ulama syi'ah atas keutamaan kitab ini dan dapat berhujjah dengannya. Kekhasan di dalam kitab ini adalah fenomena peringkasan sanad yang tidak dilakukan oleh kalangan sunni pada umumnya.⁷ Dalam penulisan hadis, terkadang menulis dengan menyebutkan rantai sanad seutuhnya dan terkadang ada pemotongan pada bagian sanad tertentu. Berbeda halnya dengan kalangan sunni yang menuliskan seluruh rantai sanad. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui bahwa orang yang masuk di dalam rangkaian sanad pada hadis tertentu melakukan pencarian hadis.

Dalam syi'ah, hadis tidak hanya yang disandarkan kepada Nabi Muhammad akan tetapi juga Imam mereka, dalam hal ini adalah imam dua belas yang dikenal di dalam paham syi'ah. Sehingga bagi mereka sumber hadis tidak hanya berada pada sosok Nabi saja akan tetapi juga berada pada imam yang dua belas. Mereka menyebut dengan term *ma'sum* bagi Nabi dan para Imam yang dianggap sebagai orang-orang yang berhak menerima wahyu. Berbeda dengan pemahaman di kalangan umat Islam pada umumnya yang beranggapan bahwa Nabi adalah satu-satunya sumber hadis.

Dalam hal persambungan sanad, kalangan syi'ah telah menyusun beberapa kitab rijalil hadis sebagai bahan rujukan yang digunakan untuk menentukan

⁶ Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulaini*, hlm. 45-50.

⁷ Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulaini*, hlm. 59.

derajat seseorang di dalam rangkaian sanad. Bersambungannya sanad pada suatu hadis kepada yang *ma'sum* disebut dengan musnad. Sehingga bila kemudian di dalam rangkaian sanad tersebut ada periwayat yang tidak bersambung pada yang *ma'sum*, tidaklah diterima periwayatannya.

Untuk persyaratan keadilan periwayat, tidak berbeda dengan pemahaman pada umumnya. Hanya saja di dalam tradisi syi'ah disyaratkan bagi seorang periwayat menyakini konsep *wilayah*, yakni pengakuan terhadap kedua belas imam sebagai pemimpin umat. Inilah yang kemudian yang membedakan pada pemahaman umum yang berkembang di tengah-tengah umat Islam. Sedangkan untuk kedabitan, tidak ada perbedaan kecuali terkait dengan aqidah imam dua belas.

Alfatih Suryadilaga dengan kapasitas keilmuan yang dimilikinya turut menampilkan beberapa contoh terkait dengan ilmu sebagai fokus dari pembahasan buku ini. Hal ini dimaksudkan untuk menjawab rasa penasaran pembaca terhadap isi kitab al Kafi, khususnya pembahasan tentang ilmu yang menjadi tema penelitian kali ini. Ada sekitar 20 hadis yang ditampilkan dan secara umum hadis ini ditulis tanpa disertakan dengan sanad yang utuh. Hadis-hadis ini berbicara tentang akal yang memiliki kesempurnaan dalam berpikir.⁸ Akal adalah anggota tubuh yang dapat meningkatkan dan mengembangkan peradaban manusia, terutama umat Islam. Inilah mengapa kemudian syi'ah, oleh beberapa kalangan syi'ah dianggap sebagai aliran yang paling maju di dalam Islam. Karena bagi mereka akal harus diberdayakan dan jangan sampai “mati”.

Berangkat dari permasalahan konsep ilmu di dalam tradisi syi'ah, pada bab selanjutnya dijelaskan secara sangat rinci hakikat dari ilmu itu sendiri. Ilmu merupakan salah satu buah dari pemikiran manusia dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan. Di dalam buku ini ada dua perspektif yang dijelaskan yang keduanya saling melengkapi. Laksana suami istri yang satu sama lain saling membutuhkan. Jika yang satu tiada, maka akan kesepianlah yang lainnya. Barat sebagai pemegang peradaban saat ini menganggap bahwa sumber ilmu adalah rasio dan

⁸ Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulainī*, hlm, 80-91.

data-data empirik. Hal-hal yang tidak dapat dirasio dan tidak terdapat data-data yang dapat dilihat secara nyata maka tidaklah dapat dianggap sebagai ilmu. Berbeda halnya dengan Islam yang melihat cakupan ilmu secara lebih luas dan proporsional. Di dalam Islam cakupan ilmu tidak hanya sekumpulan pengetahuan secara material *an sich*. Ilmu itu identik dengan ibadah, hikmah, khilafah, dan akhirah. Islam menggabung seluruh aspek baik secara ruhaniyyah, jasmaniyyah, batiniiyyah, maupun dahitiyyah. Sehingga tidaklah berlebihan bila disebutkan bahwa ilmu dalam perspektif Barat kering akan nilai-nilai religius. Di antara mereka terjadi “marginalisasi” terhadap dimensi spiritual yang di dalam Islam itu merupakan bagian dari Ilmu.⁹

Di dalam hadis, Rasulullah juga menjelaskan hakikat dari ilmu. Salah satu riwayat yang dikutipkan oleh penulis di dalam bab IV buku ini bahwa ciri orang yang berilmu itu adalah sopan dan diam. Di dalam riwayat lain dijelaskan bahwa orang yang berilmu itu adalah mereka yang *faqih* atau paham akan persoalan-persoalan yang menjadi tanggungjawab mereka di hadapan Tuhan sang Pencipta. Inilah yang membuat pembahasan pada bagian atau bab ini menarik. Penulis dengan piawai menjelaskan hadis-hadis tentang ilmu yang disarikan dari kitab al-Kafi dan memberikan gambaran jelas bagaimana ia membicarakan konsep ilmu.¹⁰

Di dalam kitab al Kafi, sumber ilmu itu ada empat, yakni akal, kenabian, wahyu, dan alam. Mengenai sumber ini, Alfatih memberikan bab tersendiri pada bukunya. Ini merupakan bagian yang paling tebal dan paling panjang pembahasannya. Hal ini tentunya tidak terlepas dari ketertarikannya untuk lebih jauh melihat bangunan epistemologi yang berkembang di dalam tradisi syi’ah dengan kitab al Kafi sebagai bahan acuan. Dengan apik ia memberikan paparan yang dimulai dengan melihat bagaimana hakikat dari akal itu sendiri. Dilanjutkan dengan sumber-sumber ilmu yang lainnya.¹¹

⁹ Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulainī*, hlm, 94-100.

¹⁰ Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulainī*, hlm. 106-107

¹¹ Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis: Studi atas Kitab al-Kafi Karya al-Kulaini*, hlm, 123-148.

Kenabian sebagai sumber diyakini dapat diperoleh oleh Imam-imam mereka. Menurut syi'ah, ilmu yang ada pada Nabi dan Ali diwariskan kepada imam-imam mereka yang selanjutnya dan keilmuan itu adalah titian ilahi. Baru kaemudian diwariskan kepada anak-cucu mereka yang berada pada jalur *ahlul bait*. Untuk wahyu tidak terlalu jauh berbeda dengan kenabian. Bahwa wahyu merupakan ilmu Tuhan yang diberikan kepada Nabi dan RasulNya untuk kemaslahatan umat. Berbeda halnya dengan alam, eksistensi dari alam semesta ini telah membuktikan keberadaan Allah. Maka, dengan menguasai alam manusia selaku hamba Allah dapat mewarisi keilmuanNya yang terangkum di dalam alam semesta ini. ss

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa di dalam tradisi syi'ah akal menjadi sumber ilmu dan memiliki kedudukan yang cukup tinggi. Bagi mereka dengan akal manusia dapat membedakan baik dan buruk. Dengan demikian ketika akal telah memperoleh posisinya, maka ia akan membawa manusia pada titik tertinggi dari peradaban. Islam pun dalam perjalanan sejarah telah membuktikan itu. Pada masa Abbasiyah, dimana akal diberikan kebebasan dalam berpikir, Islam menjadi agama yang “menakutkan” bagi bangsa-bangsa lainnya. Makmun, salah seorang khalifah bani Abbasiyah yang telah menunjukkan hal tersebut. Pada masanya banyak bermunculan para ilmuan yang mendunia. Pada masanya pula orang-orang Barat berbondong-bondong untuk menimba ilmu dari para cendikiawan Muslim. Geliat penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan pada masa ini juga menunjukkan bahwa Islam sangat mengapresiasi ilmu, dalam hal ini adalah akal sebagai alat operasioalnya.

Keberanian untuk mengoptimalkan peran akal adalah sebuah terobosan yang baik dan perlu diberdayakan. Syi'ah dalam hal ini sudah mempertahankan budaya bahwa akal adalah bagian penting dari ilmu. Iran sebagai salah satu wilayah yang didominasi oleh orang-orang syi'ah adalah bukti konkrit dari hal tersebut. Dalam perjalanan sejarah, Iran sudah membuktikan sebagai negara yang cinta ilmu. Pada masa kejayaan Islam, bahkan sebelum Islam, Iran telah menjadi pusat Ilmu dan peradaban. Tentunya ini tidak terlepas dari budaya mereka yang

memberdayakan akal dalam bertindak, disamping juga karena kecintaan terhadap ilmu pengetahuan.

Sadarilah bahwa ilmu pengetahuan akan membawa kita selaku hamba Allah kepada kesuksesan, tidak hanya di dunia akan tetapi juga di akhirat. Sehingga menjadi penting bagi manusia untuk terus mengembangkan ilmu pengetahuan sebagai sebuah upaya untuk mewujudkan kesuksesan yang dimaksud. Dan tentunya untuk membenetuk peradaban di dunia ini dengan penuh rasa cinta kepada sang Khaliq. Buku ini sangat tepat untuk bahan bacaan, terutama bagi mereka yang tertarik dengan kajian hadis. Selamat membaca.....