

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

Vol. 2, No. 2, Januari 2002

Menggagas Edisi Kritis al-Qur'an ☐
Taufik Adnan Amal

Melacak ☐
El-Mawa

Membaca al-Qur'an bersama Amina Wadud Muhsin ☐
(Sebuah Rekonstruksi Metodologi Tafsir Menuju Keadilan Gender)
A. Mustaqim

Mukjizat dalam *Tafsīr al-Manār* ☐
Sangkot Sirait

Larangan Penulisan Hadis dan Implikasinya ☐
terhadap Transformasi Hadis pada masa Nabi Muhammad saw.
Rafiq Nurhadi

Kodifikasi Hadis ☐
Nurun Najwah

Nasikh Mansukh: Upaya Memahami Hadis yang Nampak Bertentangan ☐
Roni Efendi dan Irfan Azzaki

Kitab (Koleksi) Hadis dan Analisis Kualitatif Peringkatnya ☐
Toton Witono dan Rohmi Fatmawati

Resensi: Memahami Sejarah al-Qur'an yang Sesungguhnya ☐
Saiful Amin

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

Penanggung Jawab

Fauzan Naif
Ketua Jurusan Tafsir Hadis
Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

M. Yusron Asyrofie

Sekretaris Penyunting

M. Alfatih Suryadilaga

Anggota Penyunting

Abdul Mustaqim, Agung Danarta, Indal Abror

Penyunting Ahli

Nasruddin Baidan, Sa'ad Abdul Wahid

Pelaksana Tata Usaha

Arif Agus Wibisono

Alamat Penerbit/Redaksi: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto, telp. 62-0274-512156 Yogyakarta E-mail: jurnal_thuy@hotmail.com, jurnal_thuy@yahoo.com

Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, diterbitkan pertama kali bulan Juli-Desember 2000 oleh Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan terbit dua kali dalam satu tahun: bulan Juli-Desember dan Januari-Juni

Redaksi menerima tulisan yang belum pernah dipublikasikan dan diterbitkan di media lain. Naskah diketik di atas kertas HVS kwarto (A4) spasi ganda sepanjang 15 sampai 20 halaman dengan ketentuan seperti dalam halaman kulit sampul belakang. Penyunting berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi maupun penulisan. Artikel yang dimuat akan diberi imbalan sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

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

DAFTAR ISI

Menggagas Edisi Kritis al-Qur'an
Taufik Adnan Amal ☞ 1-16

Melacak
El-Mawa ☞ 55-68

Membaca al-Qur'an bersama Amina Wadud Muhsin
(Sebuah Rekonstruksi Metodologi Tafsir Menuju Keadilan Gender)
A. Mustaqim ☞ 35-54

Mukjizat dalam *Tafsīr al-Manār*
Sangkot Sirait ☞ 17-34

Larangan Penulisan Hadis dan Implikasinya
terhadap Transformasi Hadis pada masa Nabi Muhammad saw
Rafiq Nurhadi ☞ 69-80

Kodifikasi Hadis
Nurun Najwah ☞ 81-93

Nāsikh Mansūkh: Upaya Memahami Hadis yang Nampak Bertentangan
Roni Efendi dan Irfan Azzaki ☞ 107-124

Kitab (Koleksi) Hadis dan Analisis Kualitatif Peringkatnya
Toton Witono dan Rohmi Fatmawati ☞ 95-106

Resensi: Memahami Sejarah al-Qur'an yang Sesungguhnya
Saiful Amin ☞ 125-130

MENGAGAS EDISI KRITIS AL-QUR'AN

Taufik Adnan Amal*

Abstrak

Artikel Taufik Adnan Amal ini mencoba menawarkan gagasan mengenai pentingnya penyempurnaan mushaf al-Qur'an, yang selama ini sudah dibukukan dan dibakukan, melalui otoritas Khalifah Usman ibn Affan. Menurut penulis, sejarah teks al-Qur'an sebenarnya tidak sesederhana yang diasumsikan umumnya umat Islam, sebab di situ ada problem transmisi dari tradisi lisan ke tradisi tulis. Sehingga menurutnya pernyataan dalam Q.S. al-Hijr (5): 9, dipandang sebagai garansi ilahi atas kemurnian mushaf tersebut dari berbagai perubahan, tidak sesederhana yang dibayangkan umat Islam pada umumnya. Untuk itu, diperlukan gagasan penyuntingan kembali suatu edisi kritis al-Qur'an, meskipun itu bukan hal yang baru dalam perjalanan historis kitab suci kaum muslimin. Sebab secara sporadis, gagasan ini telah diperjuangkan selama berabad-abad oleh sejumlah sarjana Muslim, tetapi tanpa membuahkan hasil yang berarti. Dengan metode historis kritis, penulis mencoba mengungkapkan secara ringkas proses stabilisasi teks dan bacaan al-Qur'an, sembari menegaskan bahwa proses tersebut masih meninggalkan sejumlah masalah mendasar, baik dalam ortografi teks maupun pemilihan bacaannya, yang kita warisi dalam mushaf tercetak dewasa ini. Karena itu, tulisan ini juga akan mengaggaskan bagaimana menyelesaikan permasalahan-permasalahan itu lewat suatu upaya penyuntingan edisi kritis al-Qur'an.

I. Pendahuluan

Di kalangan muslim kebanyakan, teks dan bacaan dalam *mushaf* al-Qur'an dewasa ini diyakini sebagai rekaman lengkap dan otentik wahyu-wahyu Nabi Muhammad yang dikodifikasi Zayd ibn Sabit berdasarkan otoritas Khalifah Usman ibn Affan. Pernyataan al-Qur'an dalam al-Hijr (15): :9, dipandang sebagai garansi ilahi atas kemurnian *mushaf* tersebut dari berbagai perubahan dan penyimpangan, bahkan --menurut suatu pendapat yang ahistoris-- dalam titik serta barisnya. Tetapi, orang yang mengetahui perjalanan historis al-Qur'an menyadari bahwa keadaan sebenarnya tidaklah sesederhana itu. Fenomena kesejarahan al-Qur'an yang awal justru menunjukkan eksisnya keragaman tradisi teks dan bacaan kitab

*Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin, Makassar, Forum Kajian Budaya dan Agama (FkBA), Yogyakarta.

suci itu, yang karena dan di atasnya dilakukan serangkaian upaya unifikasi untuk menjamin stabilitasnya.

Uraian dalam paragraf-paragraf berikut mencoba mengungkapkan secara ringkas proses stabilisasi teks dan bacaan al-Qur'an, sembari menegaskan bahwa proses tersebut masih meninggalkan sejumlah masalah mendasar, baik dalam ortografi teks maupun pemilihan bacaannya, yang kita warisi dalam mushaf tercetak dewasa ini. Karena itu, tulisan ini juga akan menggagaskan bagaimana menyelesaikan permasalahan-permasalahan itu lewat suatu upaya penyuntingan edisi kritis al-Qur'an.

II. Pluralitas Bacaan al-Qur'an; Sebuah Kenyataan Historis

Eksistensi keragaman bacaan al-Qur'an yang awal dituturkan sejumlah hadis *mutawatir*. Dikabarkan dalam berbagai riwayat tersebut bahwa Nabi pernah menegaskan bahwa pewahyuan al-Qur'an dalam tujuh *ahruf* ('*ala sab'ah ahruf*).¹ Kandungan hadis-hadis ini mengaitkan keragaman bacaan pada ketidakmampuan umat Islam untuk membaca kitab sucinya dalam satu *harf*, dan menunjukkan bahwa perbedaan bacaan telah eksis di kalangan sahabat Nabi, bahkan ketika Nabi masih hidup, dan mendapat restu darinya. Ini merupakan penjelasan paling sederhana yang bisa dikemukakan tentangnya. Tetapi, sejumlah besar sarjana muslim telah berupaya selama berabad-abad menjelaskan makna ungkapan *sab'ah ahruf* dalam riwayat-riwayat tersebut. Abu Hatim Muhammad ibn Habbab al-Busti (w. 354 H), misalnya, telah mengumpulkan antara 35 hingga 40 macam penjelasan tentangnya yang dapat ditemukan dalam berbagai buku. Abu Syamah (w. 665 H), sekitar 650 H, bahkan menulis buku khusus tentang berbagai penjelasan tujuh *ahruf*.² Namun, sebagian besar penjelasan ini tidak memiliki signifikansi yang nyata, dan terlihat berseberangan dengan kata-kata aktual yang ada di dalam berbagai hadis.³

¹Disebutkan sekitar 21 sahabat Nabi telah meriwayatkan hadits ini, sehingga dalam ilmu hadits dikatakan mencapai derajat *mutawatir*. Lihat Jalāl al-Dīn al-, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), vol. 1. 46 f. Varian lain hadis ini menyebutkan bahwa al-Quran diwahyukan dalam lima atau enam *ahruf*. Lihat Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, eds. Mahmud Muhammad Syakir & Ahmad Muhammad Syakir, (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1966), surat 12:2.

²Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte des Qorans*, i, (Leipzig: Dietrich'se Verlagsbuchhandlung, 1909), 49 f, Al-Suyuthi, *Itqān*, 47, juga menyebutkan bahwa penafsiran yang berkembang di kalangan sarjana Muslim tentang makna tujuh *ahruf* ini tidak kurang dari empat puluh pendapat.

³Lantaran berbagai argumen meragukan yang ditampilkan untuk menafsirkan tujuh *ahruf*, sejumlah otoritas Syi'ah mempermudah masalah ini dengan menolak keabsahan seluruh hadis yang bertalian dengannya. Bagi mereka, al-Quran diwahyukan hanya dalam

Keragaman tradisi teks dan bacaan juga diungkap secara jelas dalam riwayat-riwayat tentang kodifikasi al-Qur'an di masa Usman ibn Affan.⁴ Dalam berbagai riwayat lainnya disebutkan bahwa ada empat kodeks sahabat yang berpengaruh di kalangan umat Islam setelah wafatnya Nabi: (1) mushaf Ubay ibn Ka'b, yang berpengaruh di sebagian besar daerah Siria; (2) kodeks Abd Allah Ibn Mas'ud, yang mendominasi daerah Kufah; (3) mushaf Abu Musa al-Asy'ari, yang memperoleh pengakuan masyarakat Bashrah; dan (4) kodeks Miqdad ibn Aswad, yang diikuti penduduk kota Hims.⁵

Mushaf-mushaf al-Qur'an para sahabat Nabi yang berpengaruh itu memiliki sejumlah perbedaan antara satu dengan lainnya serta dengan mushaf resmi yang dikumpulkan pada masa Khalifah Ketiga -- mulai dari sekuensi dan jumlah surat sampai pada perbedaan ortografis, teks dan bacaan. Popularitas mushaf-mushaf tersebut juga dengan jelas menafikan kemungkinan adanya upaya pengumpulan resmi al-Qur'an pada masa kekhalifahan Abu Bakr al-Shiddiq, di samping berbagai alasan lainnya menyangkut kandungan riwayat pengumpulan pertama itu yang meragukan secara historis.

Keragaman tradisi teks dan bacaan al-Qur'an yang eksis dalam mushaf-mushaf otoritatif para sahabat itu belakangan mulai mengganggu kohesi sosio-politik umat Islam, sehingga Khalifah Utsman mengambil kebijakan resmi untuk melakukan standarisasi teks al-Qur'an, dilanjutkan dengan pemusnahan mushaf-mushaf lainnya. Sejarah resmi tradisional mengaitkan upaya unifikasi Utsman dengan kodifikasi Abu Bakar dan secara eksplisit mengungkapkan bahwa basis dari

satu *harf* dan berbagai perbedaan dalam pembacaan kitab suci disebabkan para perawinya. Gagasan ini dipijakkan pada pernyataan Imam Muhammad al-Baqir (w. 731) dan Imam Ja'far al-Sādiq. Al-Baqir, dikabarkan telah berujar: "Al-Qur'an itu satu, diwahyukan oleh Yang Maha Satu. Sementara perbedaan-perbedaan disebabkan oleh para perawi (qira'ah)." Demikian juga, ketika menjawab pertanyaan al-Fudlayl ibn Yasar tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahruf*, Ja'far al-Sādiq berkata: "Mereka bohong, mereka adalah musuh-musuh Tuhan. Tidak diragukan bahwa al-Qur'an diwahyukan dalam satu *harf* dari Yang Maha Satu" Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi al-Khu'i, otoritas Syi'ah Imamiyah abad ke-20, misalnya, secara panjang lebar mengungkapkan kritisismenya terhadap hadits-hadits tentang pewahyuan al-Quran dalam tujuh *ahruf*, dan menjelaskan ketidakabsahan penafsiran-penafsiran yang berkembang di seputar makna hadits-hadits tersebut. Lihat Al-Khu'i, *The Prolegomena of the Qur'an*, tr, Abdulaziz A. Sachedina, New York: OUP, 1998, 122-134.

⁴Lihat misalnya Bukhari, *Shahih*, (Maktabah Dahlan: tt.), kitab Faḍā'il al-Qur'an, bab Jam' al-Qur'an. Lihat juga Ibn Abi Dawud, *Kitab al-Maṣāhif*, ed. A. Jeffery, (Mesir: al-Mathba'ah al-Rahmaniyah, 1936), 18 f.

⁵Arthur Jeffery merekam eksistensi 15 mushaf primer para sahabat dan 13 mushaf sekunder generasi berikutnya, yang kesemuanya merupakan cerminan dari keragaman tradisi teks dan bacaan pra-utsmāni. Lihat bukunya, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), 14.

teks utsmani adalah teks kumpulan pertama, yang ketika itu berada dalam pemilikan Hafṣah.⁶ Tetapi, pengaitan ini terlihat *ilusif*, bahkan *ahistoris*, serta cenderung mengecilkan peran Usman yang amat menentukan dalam hal ini. Laporan tentang upaya Marwan untuk memusnahkan mushaf Hafṣah, lantaran kekhawatirannya mengenai bacaan-bacaan tidak lazim di dalamnya yang potensial menyebabkan perselisihan di kalangan masyarakat Muslim, dengan tegas menunjukkan bahwa mushaf tersebut tidak memadai sebagai basis utama kodifikasi Usman.

Butir penting lainnya dalam laporan kodifikasi Usman menyebutkan bahwa ia memerintahkan komisi yang dipimpin Zayd untuk menyalin al-Qur'an dalam dialek suku Quraisy, karena kitab itu diwahyukan dalam bahasa mereka. Namun, suatu riwayat populer mengungkapkan bahwa ketika terjadi perselisihan di antara anggota komisi tentang penulisan suatu kata dalam al-Baqarah [2]: 248 (cf. Taha [20]: 39), di mana Zayd berpendapat bahwa kata tersebut mesti ditulis *tabuhun* (dengan *h*) sementara anggota komisi lain beranggapan mesti ditulis *tabut* (dengan *t*), Usman menjelaskan bahwa bentuk tulisan terakhir adalah dialek Quraisy asli.⁷ Pandangan ini jelas keliru, karena kata *tabut* (peti penyimpanan Tawrat) berasal dari bahasa Habsyi, bukan kata Arab asli. Demikian pula, gagasan yang berkembang dikalangan mayoritas sarjana Muslim bahwa teks utsmani mencakup "tujuh huruf," dalam artian tujuh dialek, terlihat bertabrakan dengan perintah penyalinan al-Qur'an dalam dialek Quraisy.

Penegasan penyalinan al-Quran dalam dialek Quraisy sebenarnya hanya suatu fiksi. Al-Qur'an sendiri (Q.S. al-Nahl [16]: 103; al-Syu'ara' [26]: 195 cf. Yusuf [12]: 2; al-Zukhruf [43]: 3; Taha [20]:113; al-Syuara' [42]:7; Fussilat [41]: 2-3, 44; al-Zumar [39]: 27-28; al-Ra'd [13]: 37; al-Syu'ara [26]: 192-195; al-Ahqaf [46]: 12; Maryam [19]: 97; Ibrahim [14]: 4) menyatakan bahwa ia diwahyukan dalam "lisan Arab yang jelas." Penelitian terakhir tentang bahasa al-Qur'an menunjukkan bahwa ia kurang lebih identik dengan bahasa yang digunakan dalam syair-syair pra-Islam. Bahasa ini merupakan *Hochsprache* -- atau *lingua franca*, lazim disebut *'arabiyyah* -- yang dipahami seluruh suku di jazirah Arab, serta merupakan satu kesatuan bahasa karena kesesuaiannya yang besar dalam leksikal dan gramatik. Lebih jauh, *lingua franca* itu bukan dialek suku atau suku-suku tertentu.

⁶ Lihat kembali catatan 4 di atas.

⁷ Lihat Tirmizi, *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ* (*Sunan al-Tirmidzi*), Abwab al-Tafsir, surat 9.

Sebagian sarjana Muslim cenderung berasumsi bahwa karena Nabi dan pengikut awalnya berasal dari suku Quraisy, mereka tentunya telah membaca al-Qur'an dalam dialek suku itu. Sarjana-sarjana ini selanjutnya beranggapan bahwa dialek suku Quraisy identik dengan bahasa syair. Tetapi, sejumlah informasi tentang dialek suku-suku Arab pada masa Nabi yang berhasil diselamatkan terlihat menyangkali keyakinan tersebut.

Beberapa pemikir Muslim modern juga terperangkap ketika menerima fiksi dialek Quraisy sebagai kebenaran historis serta menjadikannya sebagai basis teori pengaruh dan dominasi Quraisy atas non-Quraisy. Namun, kenyataan barangkali sebaliknya: hegemoni Quraisy ketika itu mulai surut; dan untuk mengembalikannya, dipintallah fiksi dialek Quraisy ke dalam jalinan kisah pengumpulan Utsman. Sejumlah hadits sejenis tentang superioritas Quraisy, seperti diungkapkan Fazlur Rahman, memiliki latar pemalsuan senada.⁸

Sekalipun mendapat tantangan dari segelintir sahabat Nabi, seperti Ibn Mas'ud dan Abu Musa al-Asy'ari, mushaf utsmani belakangan berhasil membenamkan mushaf-mushaf sahabat yang berpengaruh ketika itu ke dalam limbo sejarah. Dengan dukungan otoritas politik banu Umayyah, klan Usman sendiri, banu Abbasiyah, serta mayoritas Muslim, mushaf ini berhasil memapankan dirinya sebagai teks yang disepakati (*textus receptus*).

Pada mulanya, *textus receptus* utsmani disalin dengan aksara pra-Kufi -- *hijazi* atau *ma'il* -- yang terhitung masih primitif (*scriptio defectiva*). Selain non-eksistensi tanda-tanda vokal, sejumlah konsonan yang berbeda dalam aksara ini dilambangkan dengan simbol-simbol yang sama. Lantaran kesulitan dalam pembacaannya, teks tersebut kemudian mengalami serangkaian penyempurnaan tulisan, melalui perubahan-perubahan yang bersifat eksperimental, seiring dengan penyempurnaan aksara Arab yang mencapai puncaknya pada penghujung abad ke-9/3 H. Proses penyempurnaan ini terlihat jelas dalam sejumlah manuskrip utsmani dari masa-masa yang awal.⁹ Sekalipun demikian, sejumlah inkonsistensi penulisan masih tetap tampak di dalamnya, akibat dari introduksi "setengah hati" ragam tulis Arab yang telah disempurnakan (*scriptio plena*) dalam penyalinan *textus receptus*. Teks al-Qur'an yang ada di tangan kita dewasa ini, seperti akan diungkap secara lebih jelas di bawah, dengan sepenuhnya mengkonfirmasi inkonsistensi tersebut.

⁸ Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 58 ff.

⁹ Untuk kajian tentang manuskrip-manuskrip dari masa awal, lihat misalnya Noeldeke, *et.al., Geschichte des Qorans*, iii, (Leipzig: Dietrich'se Verlagsbuchhandlung, 1938).

Dengan demikian, bentuk tulisan al-Quran -- setelah introduksi setengah hati *scriptio plena* dalam penyalinan teks -- bisa dikatakan sebagai aksara "gado-gado." Kesimpangsiuran ini terjadi lantaran tarik-menarik dan kompromi antara kekuatan-kekuatan yang menghendaki penyempurnaan ortografi utsmani dan yang mempertahankan bentuk orisinalnya. Namun, ortodoksi Islam -- setelah pembakuan teks utsmani -- dengan tegas menyatakan bahwa penyimpangan terhadap *rasm* utsmani merupakan dosa yang tidak terampuni.

Mayoritas sarjana Muslim memandang bahwa *rasm utsmani* tidak tunduk kepada aturan-aturan yang disusun kecerdikan akal pikiran manusia. Menurut sudut pandang ini, ortografi tersebut bersumber dari Nabi (*tawqifi*),¹⁰ dan disepakati (*ijmā'*) sebagai salah satu tradisi (Sunnah) dua generasi pertama Islam yang suci dan tidak dapat diganggu-gugat. Kaum muslimin wajib menaatinya dalam situasi apapun. Imam Malik ibn Anas, ketika ditanya tentang kebolehan penggunaan *scriptio plena* dalam penulisan al-Qur'an, menegaskan bahwa al-Qur'an "harus ditulis mengikuti tulisan pertama."¹¹ Sementara Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 855) menyatakan: "Haram hukumnya menyalahi tulisan utsmani, seperti dalam penulisan *waw, ya', alif*, atau lainnya."¹²

Meskipun tidak terdapat keseragaman dalam *textus receptus* yang awal, penyimpangan-penyimpangan terhadap *rasm* al-Qur'an -- setelah pembakuannya pada abad ke 10/4 H -- selalu diupayakan dengan berbagai cara untuk diperas keluar. Pada titik ini, pandangan dunia tradisional telah melakukan sakralisasi terhadap suatu bentuk tulisan yang lazimnya dipandang sebagai produk budaya manusia. Suatu upaya desakralisasi *rasm* usmani mungkin perlu dilakukan, mengikuti kaidah-kaidah yang lazim dalam penulisan, jika kepentingan masyarakat Muslim awam non-Arab dimasukkan ke dalam pertimbangan.

Upaya desakralisasi ortografi utsmani telah diperjuangkan sejak lama oleh sejumlah sarjana Muslim. Abu Bakr al-Baqillani (w. 403H), misalnya, menegaskan

¹⁰Ibn al-Mubarak, misalnya, mengutip pandangan gurunya, Abd al-'Aziz al-Dabbāg: "Para sahabat dan lainnya sama sekali tidak campur tangan sedikit pun dalam penulisan al-Qur'an, karena penulisannya bersifat *tawqifi*, yakni bersumber dari Nabi. Nabilah yang memerintahkan kepada mereka untuk menuliskannya dalam bentuk yang dikenal sekarang, dengan menambah *alif* atau menguranginya, karena terdapat rahasia-rahasia yang tidak terjangkau akal manusia. Sebagaimana susunan al-Quran adalah mukjizat, maka penulisannya pun merupakan mukjizat" lihat Manā' Khafil al-Qaṭṭān, *Mabahis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, t.th.), 146 .

¹¹ *Ibid.*, 147.

¹²Dikutip dalam Muhammad Badr al-Dīn al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 379.

bahwa al-Qur'an maupun hadis tidak mewajibkan cara tertentu untuk penulisan mushaf. Karena itu, penulisan al-Qur'an bebas menggunakan bentuk tulisan apapun. Demikian pula, tidak terdapat konsensus umat (*ijma'*) yang mewajibkannya. Bahkan, menurut al-Baqillani, Sunnah menunjukkan kebolehan penulisan al-Qur'an dalam cara yang memudahkan pembacaannya. Nabi memerintahkan para sahabat untuk menuliskan al-Qur'an, tetapi tidak mengharuskan atau melarang mereka menuliskannya dalam cara tertentu. Itulah sebabnya, mushaf para sahabat -- yakni mushaf-mushaf pra-utsmani -- memiliki perbedaan antara satu dengan lainnya: ada yang menuliskannya menurut pengucapan lafal, ada yang menambah atau menguranginya. Al-Baqillani selanjutnya menegaskan kebolehan penulisan mushaf dengan berbagai cara, baik dengan tulisan dan ejaan primitif ataupun dengan tulisan dan ejaan baru.¹³

Pandangan al-Baqillani di atas, memiliki gaung yang cukup luas. Pada abad ke-7 H., 'Izz al-Din Abd al-Salam (w. 660 H.), seorang *faqih* dari Damaskus, melangkah lebih jauh dengan melarang penggunaan *rasm* utsmani, bahkan di kalangan sarjana, dengan alasan penggunaan tulisan tersebut akan membuka peluang terjadinya perubahan dan penyimpangan di kalangan awam.¹⁴ Beberapa otoritas Muslim lainnya menegaskan bahwa penggunaan tulisan usmani hanya wajib pada masa awal Islam, ketika pengetahuan langsung tentang al-Qur'an masih segar dan kuat, tetapi penggunaannya pada masa-masa sesudahnya telah menebarkan kebingungan.¹⁵

Sejumlah pemikir Islam modern, misalnya Ahmad Hasan al-Jayyat, menekankan kembali argumen-argumen di atas dalam rangka menjadikan sistem penulisan al-Qur'an akrab dengan masyarakat Muslim. Sementara, beberapa sarjana Muslim lainnya bahkan mengklaim bahwa *rasm* utsmani telah memutarbalikkan dan mendistorsi makna kata-kata hingga ke taraf mendekati kekufuran, serta bahwa *rasm* tersebut mengandung kontradiksi dan ketidaksesuaian yang tidak dapat dijustifikasi ataupun dijelaskan. Abd al-Aziz Fahmi, mantan anggota Akademi Bahasa Arab (*Majma' al-Lughah al-'Arabiyah*), melangkah lebih jauh dengan mengajukan proposal penggantian aksara Arab dengan aksara Latin.¹⁶

¹³Lihat al-Qattan, *Mabāhis*,... . 148 f.

¹⁴Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhan*..., 379 .

¹⁵*Ibid.*, 379.

¹⁶Labib al-Said, *The Recited Koran: A History of the First Recorded Version*, tr. B. Weis, M.A. Rauf, & M. Berger, (Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1975), 139, catatan 17.

Dua sudut pandang yang bertentangan secara diametral di atas telah menimbulkan sudut pandang ketiga yang berupaya mensintesis atau mengkompromikan keduanya. Menurut sudut pandang ini, mushaf-mushaf al-Qur'an untuk kalangan awam bisa ditulis dengan *scriptio plena*, tetapi penulisan al-Qur'an dengan *rasm* utsmani mesti dipelihara dan dibatasi penggunaannya di kalangan spesialis.¹⁷ Pandangan kompromistik semacam ini tentunya didasarkan pada pertimbangan kepentingan generasi muda Islam dan kaum muslimin non-Arab yang tidak bisa mengucapkan kata-kata secara tepat, berpijak pada suatu sistem tulisan yang tidak mereka akrabi. Tetapi, gagasan ini secara sederhana bisa disepelekan karena bersifat diskriminatif dan akan menciptakan jurang pemisah antara yang awam dan terpelajar.

III. Upaya Unifikasi dan Penyaringan Bacaan al-Qur'an

Eksistensi teks yang lebih memadai, setelah introduksi setengah hati *scriptio plena* dalam penyalinan mushaf, telah mendorong munculnya gerakan yang lebih kuat ke arah unifikasi bacaan pada awal abad ke-10/4H. Berbagai *variae lectiones* disaring dengan *textus receptus* sebagai batu uji, di samping kriteria-kriteria lain, seperti keselarasan dengan kaidah bahasa Arab dan *tawātur* -- prinsip transmisi suatu bacaan melalui mata rantai perawi yang independen dan otoritatif dalam skala sangat luas, sehingga menafikan kemungkinan terjadinya kekeliruan.¹⁸ Hasilnya, dengan dukungan penuh otoritas politik Abasiyah -- dimotori para wazirnya, Ibn Muqla dan Ibn Isa -- ortodoksi Islam menyepakati eksistensi kiraah tujuh (*al-qira'at al-sab'*), yang dihimpun Ibn Mujahid, sebagai bacaan-bacaan otentik bagi *textus receptus*.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Tentang kriteria penyaringan *variae lectiones*, lihat misalnya Suyuthi, *Itqan*, i, 77

¹⁹ Sejumlah sarjana muslim, sebagaimana diungkapkan Thahir ibn Shalih ibn Ahmad al-Jaza'iri, *al-Tibyan*, (Kairo: al-Manar, 1915), 103, telah mempermasalahkan seleksi Ibn Mujahid terhadap ketujuh bacaan tersebut. Abu al-Abbas ibn Amrardan Abu Muhammad al-Makki, misalnya, mengecam Ibn Mujahid karena membuang nama Ya'qub -- salah satu imam kiraah sepuluh dalam daftar di atas -- dari jajaran bacaan tujuh dan menggantikannya dengan al-Kisa'i (lihat al-Zarkasyi, *al-Burhan*, i, . 239; al-Jaza'iri, *Tibyan*, 82). Sementara al-Suyuthi (*Itqan*, i, *naw'* 22-27) menyitir gagasan sejumlah besar otoritas Muslim lainnya yang menentang pembatasan Ibn Mujahid atas kiraah tujuh. Upaya untuk memperluas sistem bacaan yang tujuh kepada sistem bacaan sepuluh atau empat belas juga bisa dipandang sebagai gugatan terhadap kompilasi bacaan tujuh yang dilakukan Ibn Mujahid. Berbagai sudut pandang dan daftar para imam kiraah yang berbeda ini merefleksikan perdebatan-perdebatan sengit yang terjadi di kalangan sarjana-sarjana Muslim dari berbagai mazhab dan pertarungan berbagai kecenderungan yang berbeda dalam masyarakat Muslim.

Masing-masing dari bacaan tujuh himpunan Ibn Mujahid memiliki dua versi (riwayat), sehingga seluruhnya membentuk empat belas versi bacaan. Keempatbelas versi ini dipandang sebagai bacaan otentik al-Qur'an yang bersumber dari Nabi. Meskipun secara teoritis bacaan-bacaan itu dipandang sejati, dalam kenyataannya hanya dua dari empat belas versi kiraah tujuh yang digunakan dewasa ini di dunia Islam: kiraah Ashim riwayat Hafsh (Hafsh 'an Ashim) dan kiraah Nafi' riwayat Warsy (Warsy 'an Nafi'). Bacaan pertama digunakan dalam edisi standar al-Qur'an Mesir (1923/1924), yang menjadi panutan mayoritas umat Islam, dan bacaan kedua digunakan sejumlah kecil kaum Muslimin di barat dan barat laut Afrika, serta di Yaman, khususnya di kalangan sekte Zaydiah.

Qiraah tujuh, dalam konsepsi tradisional, dipandang sebagai varian-varian bacaan yang memiliki mata rantai periwayatan (*isnad*) paling *mutawatir*, dibanding sistem kiraah lainnya, dan karenanya layak memperoleh sanksi ortodoksi. Namun, kemutawatiran kiraah tujuh ini telah dipermasalahkan sejumlah otoritas. Suatu penelitian cermat terhadap *isnad* ketujuh sistem bacaan itu memperlihatkan bahwa mata rantai periwayatan yang bersifat *mutawatir* hanya bermula dari para imam kiraah kepada para perawi di bawahnya. Sementara kemutawatiran transmisinya dari Nabi kepada para imam tersebut, terlihat sangat meragukan dan hanya bisa dikategorikan sebagai *akhbar al-ahad* (periwayatan tunggal), karena tidak mencapai jumlah yang dibutuhkan untuk dipandang sebagai *tawatur*. Al-Zarkasyi (w. 794 H.) dengan tepat menyimpulkan bahwa kiraah tujuh ditransmisikan secara *mutawatir* dari ketujuh imam kiraahnya; sementara terdapat alasan yang kuat untuk menolak pernyataan tentang periwayatannya secara *mutawatir* dari Nabi kepada ketujuh imam tersebut. Mata rantai periwayatan tujuh bacaan ini, yang direkam dalam berbagai kitab kiraah, justeru memperlihatkan bahwa ketujuh bacaan itu diriwayatkan secara suksesif melalui transmisi tunggal.²⁰ Tetapi, sebagai gambaran umum, bisa dikemukakan bahwa dari sudut mata rantai periwayatan, bacaan Nafi' dan Ashim terlihat lebih baik kualitasnya dibandingkan bacaan tujuh lainnya.²¹

Di samping memberi sanksi *ilahiah* kepada empat belas versi bacaan al-Quran dalam kiraah tujuh, ortodoksi Islam juga mengembangkan doktrin yang *rigid* dan sangat formal mengenainya. Menurut doktrin ini, penggabungan versi-versi itu

Namun, lantaran dukungan yang kuat dari otoritas politik, tujuh bacaan yang dihimpun Ibn Mujahid akhirnya diakui dan disepakati ortodoksi Islam sebagai bacaan resmi untuk *textus receptus* utsmani.

²⁰Lihat Suyuthi, *Itqan*, i, 82.

²¹Sebagaimana disimpulkan Muhammad ibn Sa'id al-'Iryan. Lihat al-Khu'i, *Prolegomena*, 109.

untuk menciptakan bacaan yang lebih baik, ditinjau dari berbagai sudut pandang, adalah hal yang tidak dikendaki. Ibn Mujahid, otoritas ortodoksi paling berpengaruh dalam hal ini, tidak memperkenankan penggabungan antara ragam bacaan yang memiliki asal-usul berbeda, dan menuntut setiap sistem bacaan mesti disampaikan dalam keseluruhan bentuknya tanpa perubahan. Padahal, dalam kenyataannya, sistem-sistem bacaan itu dibentuk para imam kiraah dengan menggabungkan dan menyeleksi -- istilah teknisnya *ikhtiyar* ("seleksi") -- berbagai bacaan yang mereka terima berdasarkan prinsip mayoritas.

Imam Nafi', misalnya, menegaskan telah membaca al-Qur'an di depan 70 orang tabi'in, dan mengambil bacaan yang disepakati -- minimal dua orang di antaranya -- serta meninggalkan bacaan menyimpang, hingga berhasil menyusun kiraahnya.²² Senada dengan ini, al-Kisa'i dikabarkan berujar telah menyeleksi dari kiraah Hamzah dan lainnya suatu bacaan moderat (*mutawassitah*) yang tidak menyimpang dari jejak imam-imam kiraah sebelumnya.²³

IV. Perlunya Menyusun Edisi Kritis al-Qur'an

Uraian yang dikemukakan sejauh ini memperlihatkan bahwa tidak ada alasan yang *solid* dan absah untuk menafikan upaya penyuntingan kembali suatu edisi kritis al-Qur'an. Salah satu keberatan terhadap edisi al-Qur'an yang meramu bacaan tujuh ini --yang mungkin juga melibatkan varian non-utsmani lainnya -- adalah ia mengganggu stabilitas teks dan bacaan yang telah diupayakan selama berabad-abad. Tetapi, seperti telah ditunjukkan, kita hanya perlu menengok ke dalam manuskrip-manuskrip dan sejarah al-Qur'an untuk menemukan bahwa teks kitab suci ini telah mengalami berbagai bentuk penyempurnaan yang bersifat eksperimental, dan bahwa imam-imam besar kiraah pada faktanya juga telah melakukan *ikhtiyar* ketika membangun sistem bacaannya.

Edisi kritis al-Qur'an ini tentunya diarahkan sedemikian rupa untuk menghasilkan bentuk teks yang lebih memadai dan mudah dibaca. Perekaman al-Qur'an dalam bentuk tertulis sudah semestinya mengabdikan pada tujuan semacam ini. Sementara teks itu sendiri akan didendangkan dengan suatu bentuk bacaan yang merupakan ramuan "terpilih" dari berbagai warisan kesejarahan tradisi kiraah umat Islam.

Berbagai inkonsistensi dalam penulisan teks barangkali mesti dibenahi

²² Pernyataan Nafi' ini dikutip dalam Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, iii, . 139.

²³ *Ibid.*, . 140.

terlebih dahulu. Inkonsistensi-inkonsistensi ini, pada faktanya, memperlihatkan upaya untuk mengakomodasi berbagai perkembangan tradisi oral dan tulisan al-Qur'an yang eksis di kalangan kaum Muslimin ketika itu. Jadi, dalam teks yang sekarang, bisa ditemukan penggunaan *ta' mabsuthah* sebagai pengganti *ta' marbuṭah*, misalnya untuk penyalinan kata *rahmah* dalam al-Baqarah [2]: 218; al-A'raf [7]: 56; Hud [11]: 73; Maryam [19]: 2; al-Rum [30]: 50; al-Zukhruf [43]: 32 (dua kali), atau kata *ni'mah* dalam al-Baqarah [2]: 231; Ali Imran [3]:103; al-Maidah [5]:11; Ibrahim [14]: 28, 34; al-Nahl [16]: 72, 83, 114; Luqman [31]: 31; Fatir [35]: 3; al-Tur [52] :29, sementara di bagian al-Qur'an lainnya kata-kata tersebut disalin dengan model penulisan yang lazim -- yakni menggunakan *t' marbūṭah*. Penyalinan dengan *ta' mabsuṭah*, dalam kasus-kasus tertentu, juga telah menimbulkan perbedaan bacaan. Jadi, kata *kalimah* dalam al-An'am [6]: 115 dan Yunus [10]: 96, dibaca para *qurra'* Damaskus dalam bentuk jamak (*kalimat*), sementara *qurra'* kota lainnya membaca dalam bentuk tunggal (*kalimah*). Demikian pula, kata *ayah* dalam Q.S al-Ankabut [29]: 49 dan kata *tsamarah* dalam Fussilat [41]: 47, dibaca Hafṣ 'an Aṣim dalam bentuk jamak, tetapi kiraah lain membacanya dalam bentuk tunggal.

Sementara penulisan kata *ṣalāh*, *zakāh*, dengan menggunakan media *waw* sebagai pengganti *alif* untuk melambangkan vokal panjang *a*, tetap dipertahankan dalam teks al-Qur'an yang digunakan dewasa ini. Tetapi, dalam manuskrip mushaf utsmani beraksara kufi yang awal, juga ditemukan penyalinan vokal panjang *a* dalam kata-kata tersebut dengan menggunakan *alif*.²⁴ Bahkan, dalam manuskrip-manuskrip ini, penggantian *ya'* dengan *alif* juga terjadi, misalnya untuk kata *ḥattā* dalam Q.S. al-Hijr [15]: 99, kata '*alā*' dalam al-Anfal [8]: 49, kata '*agnā*' dalam al-Syu'ara' [26]: 207, dan lainnya.²⁵

Inkonsistensi yang sama juga terlihat dalam penulisan sejumlah partikel. Jadi, penulisan *mimma* yang digabung di hampir keseluruhan teks al-Qur'an, di tiga tempat ditulis terpisah (*min ma*).²⁶ Penulisan '*amma* umumnya digabung, tetapi dalam Q.S al-A'raf [7]: 166 dipisah ('*an ma*). Penyalinan *alla* biasanya digabung, namun di sepuluh tempat ditulis secara terpisah (*an la*).²⁷ Ungkapan *in*

²⁴*Ibid.*, . 41.

²⁵*Ibid.*, . 39.

²⁶Penulisan partikel-partikel ini dalam 63:10 dipertentangkan. Sebagian mushaf utsmani memisahkannya dan sebagian lagi menggabungkannya.

²⁷Q.S. al-Anbiya' [21] :87 diperselisihkan; tetapi dalam mushaf standar Mesir ditulis terpisah.

lam pada umumnya dipisah penulisannya, kecuali dalam Q.S. Hud [11]:14 digabung (*fa'illam*). Penulisan *imma* lazimnya digabung, kecuali dalam al-Rasulullah saw.'d [13]: 40 dipisah (*wa in ma*). Partikel *innama* biasanya ditulis menyatu, kecuali dalam al-An'am [6]:134 disalin terpisah (*inna ma*). Ungkapan *likay la* dua kali (al-Nahl [16]: 70; al-Ahzab [33]: 37) ditulis terpisah -- juga *kay la* dalam al-Hasyr [59]: 7 -- dan empat kali dalam Q.S. Ali Imran [3]:153; al-Hajj [22]: 5; al-Ahzab [33]: 50; al-Hadid [57]:23 disatukan (*likayla*), dan lain-lain.

Masih banyak lagi inkonsistensi penulisan lain dalam teks al-Qur'an yang ada di tangan kita dewasa ini -- terutama dalam bentuk-bentuk penambahan (*ziyadah*) atau pengurangan (*hadzf*) -- yang biasanya dibahas di dalam kitab-kitab ulum al-Qur'an, khususnya dalam topik *rasm* al-Qur'an. Berbagai inkonsistensi tersebut biasanya ditenggelamkan dengan menekankan bahwa karakteristik ortografi semacam itu merupakan bagian dari 'ijaz al-Quran. Labib al-Said, ketika membela keanehan ortografi al-Qur'an ini, misalnya, mengemukakan bahwa kekhususan tulisan utsmani masuk ke dalam kategori misteri ilahi, sama halnya dengan huruf-huruf potong pada permulaan sejumlah surat al-Qur'an, yang pemahaman atasnya tidak diberikan kepada manusia, kecuali dalam keadaan-keadaan khusus lewat inspirasi ilahi.²⁸ Tetapi, berbagai eksperimen untuk menyempurnakan penulisan al-Qur'an yang ditemukan dalam manuskrip-manuskrip utsmani tampaknya tidak menjustifikasi keanehan *rasm* utsmani sebagai bagian dari 'ijaz al-Qur'an.

Karena itu, berbagai inkonsistensi dalam tulisan al-Qur'an yang ada di tangan kita sudah sepantasnya dibenahi dalam rangka menjadikan sistem penulisan kitab suci itu akrab dengan masyarakat Muslim. Pada titik ini, mesti disepakati bahwa ragam tulis adalah produk budaya manusia yang berkembang selaras dengan perkembangan manusia. Tulisan, seperti dinyatakan Abu Bakr al-Baqillani, hanyalah simbol-simbol yang berfungsi sebagai isyarat, lambang dan rumus yang digunakan untuk memudahkan pembacaan.²⁹ Karena tujuan penulisan al-Qur'an adalah untuk memudahkan pembacaannya secara tepat, maka penyempurnaan teksnya mesti mengabdikan pada tujuan tersebut.

Selain butir-butir yang telah dikemukakan, peramuhan ragam kiraah untuk menghasilkan bacaan yang lebih memadai juga menjadi signifikan karena beberapa hal: Pertama, dua bacaan yang digunakan dewasa ini -- yakni Nafi' riwayat Warsy

²⁸As-Said, *Recited*, . 47.

²⁹Lihat al-Qaththan, *Mabahits*, . 149.

dan Ashim riwayat Hafsh -- terkadang tidak bersesuaian dengan *textus receptus* utsmani. Bentuk teks *atani* atau *atani-llah* dalam al-Saffat [27]: 36, misalnya, dibaca oleh Nafi' dan Hafsh 'an Ashim sebagai *ataniya-llah*.³⁰ Bentuk teks *lihaba* dalam Maryam [19]: 19, dibaca oleh Nafi' sebagai *liyhaba*, sebagaimana juga dibaca oleh Abu Amr -- salah satu imam kiraah tujuh.³¹ Demikian pula, bentuk teks *hayya* dalam al-Anfal [8]: 42 dibaca Nafi' sebagai *hayiya*,³² dan sebagainya.

Kedua, dalam kasus-kasus tertentu, kedua bacaan tersebut dapat dipermasalahkan dari sudut pandang linguistik. Para pakar bahasa, misalnya, secara bulat menyalahkan Nafi' ketika membaca kata *nabiyina* dalam Q.S al-Baqarah [2]: 58 sebagai *nabi'ina*, atau kata *al-bariyah* dalam al-Bayyinah [98]: 6 sebagai *al-bari'ah*, atau *'asaytum* dalam Q.S al-Baqarah [2]: 246 sebagai *'asitum*.³³ Sementara beberapa bacaan Hafsh dari Ashim yang terdapat dalam mushaf al-Qur'an dewasa ini, telah dipandang Aisyah -- dalam suatu riwayat yang menurut Suyuthi memenuhi kriteria Bukhari-Muslim -- sebagai kekeliruan penyalinan pada masa kodifikasi Utsman. Bacaan-bacaan tersebut adalah: (i) "*wa-l-mūfūna ... wa-l-ṣābirīna*" dalam Q.S al-Baqarah [2]: 177, yang semestinya dibaca "*wa-l-ṣābirūna*"; (ii) "*lakini-l-rasikhuna...wa-l-muqīmīna ... wa-l-mu'tūna*" dalam 4:162, yang seharusnya dibaca "*lakinna ... wa-l-muqimuna*"; (iii) "*inna-lladzina amanu ... wa-l-shabi'una*" dalam Q.S al-Maidah [5]: 69, yang sepatutnya dibaca "*wa-l-shabi'ina*"; dan (iv) "*in hadzan!*" dalam Taha [20]: 63, yang semestinya dibaca "*hadzayni*".³⁴

Ketiga, keduanya bacaan yang didiskusikan di sini terkadang tidak sejalan dengan konteks langsung al-Qur'an dan nalar rasional manusia. Jadi, bacaan *nusyran* untuk al-A'raf [7]: 57, yang dibaca antara lain oleh Ibn Amr dan Ibn Katsir, misalnya, lebih sesuai dengan konteks dan nalar dibandingkan bacaan *busyran* dalam bacaan Hafsh dari Ashim. Contoh lainnya, bacaan *yattahharna* untuk Q.S.

³⁰Lihat Abu Amr al-Dani, *al-Muqni' fi Ma'rifah Marsum Mashahif Ahl al-Amshar*, (Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyah, tt.), *bab 3 fashl 1*.

³¹*Ibid.*, *bab 5 fashl 2*. Penyimpangan radikal terhadap bentuk teks utsmani memang paling sering muncul dalam bacaan Abu Amr.

³²*Ibid.*, *bab 8*.

³³Lihat Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte*, iii, . 126.

³⁴Lihat Suyuti, *Itqan*, i, pp. 183 f. Suyuthi (p. 184) juga menyitir riwayat sejenis yang bersumber dari Utsman ibn Affan. Dikabarkan bahwa ketika Utsman memeriksa salah satu eksemplar yang telah selesai ditulis dalam proses kodifikasi al-Quran di waktu itu, ia menemukan ungkapan-ungkapan keliru di dalamnya dan mengatakan bahwa kekeliruan itu tidak perlu diubah, karena orang-orang Arab -- dengan *lisan* mereka -- bisa membetulkannya. Tetapi, riwayat ini, dari sudut kritik periwayatan (*jarh*), dipandang lemah dan, dengan demikian, dapat ditolak kebenaran pemberitaannya.

al-Ahzab [33]: 33, yang digunakan oleh Hamzah, al-Kisa'i dan Ashim riwayat Syu'bah, lebih cocok dengan konteks ayat -- terutama rangkaian kata *fa-idza tatahharna* -- dibandingkan bacaan *yathurna*, yang digunakan Nafi' maupun Hafsh dari Ashim.

Nasaruddin Umar juga menduga bahwa bacaan-bacaan tertentu dalam teks yang ada sekarang ini menampakkan bias gender. Sayangnya, dari ilustrasi-ilustrasi yang dikemukakan untuk mendukung tesisnya -- seperti bacaan *yaththahharna* atau *yathhurna* dalam al-Baqarah [2]: 222, dan bacaan *waqarna* atau *waqirna* dalam Q.S. al-Ahzab [33]: 33 -- tidak dipastikannya bacaan mana yang bias gender.³⁵

Berpijak pada pertimbangan-pertimbangan yang telah dikemukakan, seleksi ragam kiraah untuk edisi kritis al-Qur'an, selain berpijak pada prinsip-prinsip klasik seperti keselarasan bacaan dengan teks dan kaidah-kaidah linguistik Arab, mesti didasarkan pada pemerhatian cermat terhadap konteks langsung al-Qur'an di mana suatu varian bacaan akan ditempatkan. Di samping mempertimbangkan implikasi makna terjemahan dan simpulan hukum suatu pilihan bacaan, seleksi tersebut juga harus mempertimbangkan nilai-nilai universal yang diyakini kebenarannya oleh manusia.

V. Kesimpulan

Gagasan penyuntingan kembali suatu edisi kritis al-Qur'an yang diajukan di sini, seperti terlihat, bukanlah hal yang baru atau asing dalam perjalanan historis kitab suci kaum Muslimin. Secara sporadis, gagasan ini telah diperjuangkan selama berabad-abad oleh sejumlah sarjana Muslim, tetapi tanpa membuahkan hasil yang berarti. Kecenderungan kuat ke arah keseragaman -- yang selalu diupayakan ortodoksi Islam dengan berbagai cara, pasca stabilisasi teks dan bacaan al-Qur'an pada abad ke-10 -- merupakan kendala terbesar yang dihadapi upaya-upaya tersebut. Bahkan, ortodoksi Islam juga secara sistematis memeras keluar gagasan-gagasan semacam itu karena dipandang mengganggu stabilitas teks dan bacaan al-Qur'an yang telah diupayakan selama berabad-abad.³⁶

³⁵Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 268-272.

³⁶Hal ini dapat dilihat pada pengadilan resmi yang dilakukan pada 934 dan 935 atas Ibn Miqdam dan Ibn Syanabudh, lantaran gagasan keduanya yang membolehkan kaum Muslimin menggunakan bacaan Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b, atau bacaan dalam kerangka konsonantal apapun yang selaras dengan kaidah kebahasaan dan masuk akal. Lihat Ibn al-Nadim, *Fihrist*, i, tr. & ed. Bayard Dodge, (New York & London: Columbia Univ. Press, 1970), . 70

Kegagalan upaya-upaya di atas barangkali bisa juga dikaitkan dengan kecenderungan umum yang mulai muncul di sekitar abad ke-10, yang memandang bahwa gerbang *ijtihad* telah tertutup. Memang tidak terdapat rekaman apapun mengenai pernyataan resmi penutupan pintu *ijtihad*, tetapi mayoritas ulama sejak saat itu mulai memandang bahwa seluruh permasalahan keagamaan yang esensial telah dibahas secara tuntas dan, karena itu, pelaksanaan *ijtihad* tidak lagi diizinkan.³⁷ Dengan demikian, upaya untuk mengaplikasikan *ikhtiyar*, dalam rangka menghasilkan suatu edisi al-Qur'an yang lebih baik, tentunya merupakan hal yang tidak diperkenankan lagi selaras dengan *elan* dasar yang menjiwai penutupan gerbang *ijtihad*.

Tetapi, kecenderungan kuat untuk menggugat doktrin tertutupnya pintu *ijtihad* yang muncul di dunia Islam sejak abad ke-19, telah membuka kembali peluang untuk menggagas suatu edisi kritis al-Qur'an. Kalau kita mau jujur terhadap sejarah dan mempertimbangkan secara serius kepentingan kaum Muslimin untuk mendapatkan suatu teks al-Qur'an yang konsisten dan lebih memadai dari sisi ortografis, sehingga memudahkan pembacaannya secara tepat, maka gagasan tentang penyempurnaan lebih jauh terhadap *rasm* al-Qur'an layak dipertimbangkan. Berbarengan dengan itu, gagasan tentang peramuan warisan-warisan kesejarahan tradisi kiraah umat Islam yang sangat kaya untuk "membunyikan" teks tersebut secara lebih baik, terlihat lebih masuk akal -- dan tentunya dijustifikasi oleh perjalanan historis al-Qur'an itu sendiri -- ketimbang menjadikan edisi standar al-Qur'an dewasa ini yang "dibunyikan" dengan bacaan Hafsh 'an Ashim sebagai semacam supremasi kanonik.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Indonesia: Maktabah Dahlan: t.th.

Dani, Abu Amr. *al-Muqni' fi Ma'rifah Marsum Mashahif Ahl al-Amshar*,
Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyah, t.th.

Ibn Abi Dawud, *Kitab al-Maṣāḥif*, ed. A. Jeffery. Mesir: al-Mathba'ah al-Rahmaniyah, 1936.

³⁷Muhammad Iqbal secara kritis menggugat masalah ini dalam karya monumentalnya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), . 148

- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981
- Jaza'iri, Thahir ibn Shalih ibn Ahmad. *al-Tibyan*, Kairo: al-Manar, 1915.
- Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Khu'i. *The Prolegomena of the Qur'an*, tr, Abdul Aziz A. Sachedina, New York: OUP, 1998.
- Nadim, Ibn. *Fihrist*, i, tr. & ed. Bayard Dodge. New York & London: Columbia Univ. Press, 1970.
- Noeldeke *et.al.*, *Geschichte des Qorans*, i. Leipzig: Dietrich'se Verlagsbuchhandlung, 1909.
- Noeldeke, *et.al.*, *Geschichte des Qorans*, iii, (Leipzig: Dietrich'se Verlagsbuchhandlung, 1938.
- Al-Qaṭṭān, Manā' Khalīl. *Mabahis fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Said, Labib. *The Recited Koran: A History of the First Recorded Version*, tr. B. Weis, M.A. Rauf, & M. Berger. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1975
- Al-Syuyuti, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, eds. Mahmud Muhammad Syakir & Ahmad Muhammad Syakir. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1966.
- Al-Tirmizi, *al-Jamī' al-Ṣahīh aw Sunan al-Tirmidzi*.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Al-Zarkasyi, Muhammad Badr al-Dīn. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.

MENGUAK DASAR-DASAR PENAFSIRAN AL-QUR'AN
(Kritik atas *Claim* Penyimpangan dalam Penafsiran Mushaf 'Usmani)

Mahruz al-Mawa'

Abstrak

I. Pendahuluan

Percaya pada Mushaf 'Usmani (baca, al-Qur'an)¹ sebagai kitab suci merupakan bagian integral yang tak dapat dipisahkan dari rukun iman bagi umat Islam. Sesungguhnya, lebih jauh dari hanya sekedar keimanan tersebut, kebenaran dari statemen-statement al-Qur'an dapat (dan telah) dibuktikan, serta dirasakan secara terbuka sepanjang kehadirannya di atas bumi, bahkan boleh dikata hampir setiap umat manusia membutuhkan al-Qur'an sebagai petunjuk jalan kehidupan yang lurus, dan menjadikannya simbol kedamaian. Akhirnya, dari semua itu menjadikan terang benderang, lebih khusus bagi orang-orang yang berfikir, berzikir, dan yang mengetahui makna al-Qur'an.

Jika masing-masing individu merasa terpenggil untuk mengelaborasi kandungan firman Allah Swt. tersebut secara langsung dari teks al-Qur'an, tanpa berangkat dari khasanah intelektual Islam yang pernah dilakukan sebelumnya; maka menurut kaca mata Ilmu Tafsir,² individu tersebut perlu kiranya memperhatikan sekali hal-hal berkaitan dengan penafsiran, baik metodologi, maupun dasar-dasarnya secara cermat dan akurat.

Hingga kini, penafsiran atas Mushaf 'Usmani telah menjadi berjuta-juta lembar halaman dan ribuan kitab tafsir se-antero dunia muslim. Hal demikian cukup membuktikan, bahwa al-Qur'an tetap dibutuhkan oleh setiap individu dan

*Alumni Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mahasiswa Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Hal demikian mengingatkan penulis atas konsesus umat Islam pada masa Khalifah ketiga dari Khulafa'urrasyidin, 'Usman ibn 'Affan. Sebagaimana diketahui dan diyakini hingga kini, konsesus internasional itu masih berlaku dan tetap dijaga sebagai satu-satunya kitab suci umat Islam sejagad. Maka, tak heran dan tak berlebihan bilamana dimasukkan dalam rukun iman ke-4, yakni iman pada kitab-kitab Allah swt. (baca: al-Qur'an).

²Ilmu Tafsir adalah suatu cabang ilmu pengetahuan yang mengupas hal ikhwal kitab suci al-Qur'an dari sejarah turunnya, sanadnya, adab/cara baca, lafadz, arti-arti yang berhubungan dengan hukum dll. As-Suyuti, *Ilmu Tafsir*, terj. Abd. Aziz Masyhuri (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), 10.

masyarakat sesuai dengan situasi dan kondisi zamannya.³ Perkembangan semacam ini cukup menggembirakan, seiring dengan tumbuh-kembangnya beragam kelompok, aliran, dan lahirnya para ulama, cendekiawan, ataupun intelektual dalam bidang tersebut, terlepas dari kemunculan berbagai gagasan dan pemikiran itu kontra produktif atas penafsiran dan kitab-kitab tafsir yang ada. Sekedar contoh atas gagasan ini, menurut hemat penulis, seperti yang telah dilakukan az-Zāhābi dalam kitab *al-Ittijāhāt al-Munḥarīfah fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*.⁴ pertanyaannya kemudian, kenapa az-Zāhābi melakukan kajian seperti itu, apa latar belakangnya dan bagaimana aturan mainnya (kaidah-kaidah). Benarkah, hal itu semata-mata karena pertimbangan keilmuan (*pure intellectuality*) atau terdapat pertimbangan lain?

Melalui tulisan pendek ini, penulis mencoba melakukan kajian secara kritis atas permasalahan di atas. Namun, sebelum pada pokok persoalan tadi, penulis akan memaparkan sekilas batasan dari *tafsir*, *ta'wil*, dan *uṣūl at-tafsīr*. setelah itu, baru dilanjutkan dengan dasar-dasar penafsiran, syarat dan adab seorang mufassir. Terakhir, tulisan ini akan menawarkan solusi alternatif untuk meminimalisir munculnya penyimpangan atau penyelewengan tafsir.

II. Tafsir, ta'wil dan Uṣūl al-Tafsir

Arti *tafsir* dan *ta'wil* dalam makna harfiah dan istilah **Ulum al-Qur'an**, antara lain; *tafsir* berasal dari kata *fasr*, artinya menggantikan dan menyingkap maksud yang dikehendaki dari lafal yang *musykil*⁵ (*ambiguous, difficult, problematik..*)⁶ makna istilahinya adalah ilmu (baca: pengetahuan) yang digunakan untuk memahami kitab Allah swt. yang diturunkan pada Nabi Muhammad saw. untuk

³Bandingkan, Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tfsir al-Qur'an dan Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*; terj. Muchtar Zoem dan Abdul Qodir Hamid (Bandung: Pustaka, 1987), 8.

⁴ Kitab ini, karya Muhammad Husain al-Zahābī, berisi tentang penyimpangan-penyimpangan para mufassir. Beberapa diantaranya, tafsir para sejarawan, ahli tata bahasa Arab, orang yang tidak menguasai kaidah bahasa Arab, tafsir Mu'tazilah, Syi'ah Imamiyah, kalangan Sufi, para ilmuawan, pembaharu Islam, dan seterusnya. baca lengkap, al-Zahābi, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husain (Jakarta: Rajawali Pers, 1986).

⁵Fahd ibn 'Abd ar-Rahman ibn Sulaiman ar-Rawi, *Uṣūl at-Tafsīr wa Manahijuh* (Riyadl: Maktabah at-Taubah, 1413), 7. Bandingkan, Khalid 'Abd ar-Rahman al-'Ak, *Uṣūl at-Tafsīr Qawā'iduh*, (Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986) 40. lihat juga, Muhammad ibn Salih al-Usaiman, *Uṣūl fī at-Tafsīr*, (Riyadl: Dar ibn al-Qayyim, 1989), 16.

⁶Hans Wehr, *Arabic Written of Dictionary*,

menjelaskan makna-maknanya, mengungkapkan ketentuan-ketentuan hukumnya, dan hikmah-hikmahnya⁷

Ta'wil dalam makna lughahnya, berasal kata *awl* yakni kembali ke asal, dan secara terminologis definisi *ta'wil* dan *tafsir* itu sinonim. Seperti pendapat Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Yahya Sa'lab, Ibn 'Abbas, Mujahid dan Ibn Jarir. Sebagain pendapat lainnya mengatakan bahwa, *tafsir* itu lebih umum dari *ta'wil* sebagaimana pendapat ar-Rāghīb al-Iṣfahānī, bahwa penggunaan *tafsir* itu pada lafaz dan kata, sedangkan *ta'wil* lebih pada makna dan perkataan.⁸ Berbeda lagi dengan pendapat Helmut Gatje, dikatakannya, bahwa antara *tafsir* dan *ta'wil* itu pada dasarnya sama -bukan sinonim-, hanya saja dalam *ta'wil* ditambahi dengan arti batin yang lebih bersifat alegoris dalam penafsirannya⁹

Lalu, *Uṣūl at-Tafsīr*. *Uṣūl* adalah bentuk plural dari kata *aṣl*. dari segi bahasa, ia bermakna ungkapan mengenai sesuatu yang dibutuhkan dan tidak membutuhkan lainnya. Sedangkan dari syara', *Uṣūl* berarti ungkapan mengenai sesuatu yang disesuaikan dan tidak disesuaikan dengan lainnya. Arti lain dari *aṣl* adalah menetapkan sesuatu hukum dengan dirinya sendiri yang disesuaikan dengan lainnya. Adapun makna istilahnya adalah kaidah-kaidah dan dasar-dasar bagi ilmu tafsir, dan segala sesuatu yang berkaitan dengan mufasir, terdiri dari syarat-syarat dan adab, juga berkaitan dengan penafsiran, dari segi kaidah-kaidah, metode, dan metodologi.¹⁰

Jadi, secara terminologis *Uṣūl at-tafsīr* selalu berkaitan dengan ilmu tafsir, mufasir, dan penafsiran. Sehingga definisi *Uṣū at-tafsīr* adalah sesuatu ilmu yang disampaikan untuk memahami al-Qur'an dengan benar dan menyingkap cara-cara yang menyimpang atau menyesatkan dalam penafsirannya.¹¹

III. Dasar-dasar Penafsiran Mushaf 'Usmani: Sebuah Pelacaakan

Tak ubahnya dasar sumber hukum dalam ilmu fiqih atau syari'ah,¹² ilmu tafsir al-Qur'an juga ditengarai terdapat dasar-dasar penafsirannya.¹³ Namun, perlu diingat

⁷Fahd ibn 'Abd., *Uṣūl at-Tafsīr*, 7.

⁸*Ibid.*, hlm. 8-9. Penjelasan perbedaan lainnya pada keterangan berikutnya. Bandingkan dalam az-Zahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1, ([t.t.t.]: [t.p.], 1976), 13-22.

⁹Helmut Gatje, *Qur'an and Its Exegesis*, (Oxford: One World, 1996), 32.

¹⁰Fahd ibn 'Abd ar-Rahman, *Uṣūl...*, 11.

¹¹*Ibid.*

¹²Muhammad Ibrahim Jannati, "The Holy Quran as the Firs Source of Ijtihad", terj. M.S. Nasrullah, *Al-Hikmah*, no. 11 Okt.-Des., 1993, 6

¹³Arti leksikal dalam Kamus Bahasa Indonesia, kata dasar adalah latar, fondamen, pokok

bagi seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an (calon mufasir) hendaknya terlebih dahulu mengetahui dan meyakini dengan baik, bahwa al-Qur'an berisi berbagai informasi keilmuan dan mengayomi segala bentuk kemaslahatan manusia. Yakni, dengan cara meguraikan ilmunya dan kemudaratannya yang akan menimpa manusia.¹⁴

Dasar-dasar atau sumber-sumber penafsiran al-Qur'an, antara lain: *Pertama*, kalam Allah. Maksudnya, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. *Kedua*, kalam Rasulullah. Yakni, semua sabda Beliau tentang tafsirnya atas al-Qur'an. *Ketiga*, Kalam Sahabat. Yaitu mereka yang mempunyai pengetahuan yang tinggi dan kedekatannya bersam Rasulullah. Keempat, kalam Tabi'in. yakni, mereka yang mempunyai pengetahuan tinggi dan kedekatannya dengan Sahabat. *Kelima*, terakhir adalah kandungan makna yang terdapat dalam kalimat-kalimat, baik kandungan *syar'iyah* maupun *lughawiyyah*.¹⁵

Pendapat senada juga diungkapkan Syaikh Allūsi yang menyebutkan empat hal dalam dasar-dasar penafsiran al-Qur'an: Pertama, al-Qur'an al-Hakim. Kedua, Nabi Muhamaad saw. bersama para Sahabatnya. Ketiga, Ijtihad, bilamana dalam al-Qur'an dan as-Sunnah tidak ditemukan. Terakhir, kesesuaian antara al-Qur'an dan Taurat, serta Injil dalam sebagian persoalan lain.¹⁶

IV. Syarat dan Adab Penafsir Mushaf Usmani

Pada setiap zaman, sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi yang melingkupi di dalamnya. Lebih-lebih, bila dalam setiap individu sudah berlainan dari disiplin keilmuan, wawasan dan pengembaraan hidupnya, ataupun potensi yang ada pada dirinya, dll. Keberadaan ini, barangkali dikarenakan latar belakang kehidupan (*back ground*) secara menyeluruh. Oleh karenanya, para ulama-intelektual muslim sendiri dalam memberikan syarat-syarat sebagai penafsir mushaf 'Usmani, berbeda-beda. Seperti tersebut di bawah ini.

atau pangkal suatu pendapat, dan kata penafsiran merupakan proses, cara, atau perbuatan menafsirkan, usaha menjelaskan sesuatu yang kurang jelas. Peter Salim dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1991), 320 dan 1503. Arti lainnya, sebagaimana dalam Ensiklopedi adalah pengertian yang menjadi pokok (induk) dari pikiran-pikiran lain (substansi). Tim Penyusun, *Ensiklopedi Indonesia*, edisi khusus (Jakarta: Ichtiar Baru-van Hoeve dan Elseiver Publish., [t.th.], 757.

¹⁴Abd. Rahman Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), 21.

¹⁵Al-Usmain, *Uṣūl*, 17-19.

¹⁶Al-Alusi, "Metodologi Penafsiran al-Qur'an: Sebuah Tinjauan Awal", terj. Burhanuddin Fanani, *Al-Hikmah*, no. 4 Nov-Febr, 1992

Imam al-Suyūṭī, mempersyaratkan mufasir dalam 15 hal; pengetahuan bahasa, *ilm naḥw*, *ilm taṣrīf*, *ilm ma'anī*, *ilm bayyān*, *ilmu bādi*, *ilmu qirā'ah*, *ilm uṣhūluddin*, *ilm uṣūl fiqh*, *ilm asbāb al-nuzūl*, *ilm nāsikh mansūkh*, *ilm fiqh*, *ilm hadīs*, *ilm istiḳāq*, dan *ilm mawhibah*.¹⁷ Tanpa mengurangi as-Suyyūṭī, Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Ridlā menambahkan ilmu yang lain, yakni mengetahui ilmu sejarah manusia, biografi, dan ilmu yang berkaitan dengan jagad raya.¹⁸

Ulama Indonesia, Hasbi ash-Shiddiqi, memberikan persyaratan tujuh ilmu yang perlu dihayati bagi orang yang ingin memperoleh keahlian dalam menafsirkan al-Qur'an; *lughah 'arabiyyah*, tata bahasa Arab, *ilm ma'anī-bayān* dan *badī*, dapat menentukan yang *mubhām* tau dapat menjelaskan yang *mujmāl* atau mengetahui *ikmāl/tabyīn*/umum/khusus/*iṭilāq/taqyīd*, petunjuk, suruhan dan larangan, ilmu kalām, dan ilmu *Qirā'at*.¹⁹ Hal ini berbeda juga, dengan Muhammad Arkoun, seorang Islamolog mutakhir dari Al-Jazair yang lama di Paris. Yakni, dengan pendekatan linguistik, antropologi, dan historisitas.²⁰ Jika membandingkan dengan sebelumnya, maka Arkoun lebih dekat dengan Abduh dan Rasyid Ridla.

Adapun tentang adab, etika mufasir yang perlu diperhatikan, antara lain:

1. Menguasai hukum syari'at yang berkaitan dengan ibadah, mu'amalah, dan hadis-hadis yang berkaitan dengan keduanya. Yakni, untuk meletakkan ayat-ayat yang sesuai dengan hukum tersebut.
2. Mengusai pendapat-pendapat mufassirin, baik kalangan ulama *Salaf* ataupun *khalaf*, karena pendapat tersebut akan membimbingnya kepada pendapat yang benar.
3. Memiliki bakat (pembawaan) yang baik, kecerdasan, dan ingatan yang kuat.
4. Mengetahui hal-hal yang tersembunyi, keikhlasan, tawakkal, ilham, kegelisahan, dan mengetahui apa yang baik dan buruk.
5. berserah diri kepada Allah, takut kepada Allah, dan memohon diberikan petunjuk dan taufiq, serta menjauhi dari sifat bangga dan takabbur.²¹

¹⁷ Mengutip dari Ahmad Mustofa Hadna, *Problematika Menafsirkan Al-Qur'an* (Semarang: Dimas, 1993), 37 Mahmud Basuni Faudah, hlm. 10-19. bandingkan al-Zāhabī, *at-Tafsīr*, 266-288.

¹⁸ Mustofa Hadna., *Problematika*, 37.

¹⁹ Hasbi As-Shiddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang), 192-193.

²⁰ Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 51.

²¹ Al-'Ak., *Uṣūl*.... 30. Bandingkan al-Qattan, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Mansyurat al-Hadits, 1973), 331-332.

V. Penyimpangan Penafsiran al-Qur'an: *Truth Claim*

Selain al-Zahabī, sejauh ini tak banyak para ulama, pemikir, dan islamolog lainnya yang secara eksplisit menyatakan bahwa telah tampak jelas adanya suatu penyimpangan dalam penafsiran al-Qur'an. Setidaknya eksplorasi pendek yang penulis lakukan ini, ada pada kitab al-Zahabī yaitu *al-Ittijahāt al-Munḥarifah fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.²²

Terdapat dua faktor penting terjadinya orientasi penyimpangan dalam penafsiran *bi ar-ra'y* (akal):

1. Mufasir yang bersangkutan meyakini kebenaran salah satu di antara banya makna yang ada, kemudian menggunakan makna tersebut untuk menerangkan berbagai lafal al-Qur'an.
2. Mufasir yang bersangkutan berusaha menafsirkan al-Qur'an berdasarkan makna yang dimengerti oleh penutur bahasa Arab semata-mata, tanpa memperhatikan siapa yang berbicara dengan menggunakan al-Qur'an itu dan siapa pula yang dibicarakan oleh al-Qur'an itu.²³

Jadi, faktor pertama adalah kecenderungan mufasir terhadap makna yang diyakini tanpa melihat petunjuk dan penjelasan yang terkandung dalam lafaz-lafaz al-Qur'an tersebut. Sedangkan faktor kedua adalah kecenderungan mufasir untuk semata-mata memperhatikan lafaz yang maknanya bisa dipahami oleh penutur bahasa Arab, tanpa memperhatikan apa yang sebenarnya dikehendaki oleh yang berbicara dengan al-Qur'an tersebut.²⁴

Kesalahan yang ditimbulkan oleh faktor pertama dapat dilihat dalam empat macam bentuk:

1. Makna yang diakui oleh penafsir itu benar, tetapi pemakaiannya terhadap lafal al-Qur'an yang bersangkutan tidak sesuai dengan yang sebenarnya atau yang dikehendaki. Dengan kata lain, mereka mengemukakan pandangannya berdasarkan makna lahiriyahnya semata-mata. Salah satu contoh

²²Al-Zahabī lahir di daerah Matubis Mesir pada tahun 1333 H dan wafat bulan Juli 1977 M. Pernah menjadi staf pengajar di Mesir, Su'udiyah, Kuwait, dan Irak. Saat di Mesir, sempat pula ia menjadi menteri (wazir) urusan wakaf dan urusan perguruan tinggi (universitas al-Azhar). Karya magnum opusnya, sekaligus disertasi az-Zahabī adalah *at-Tafsīr wa al-Mufassirun*. Karya-karya lainnya, antara lain; sebagaimana disebutkan Fahd ibn. *Uṣūl.*, 170-171. bandingkan, Muhammad Abdullah as-Saman, bahwa az-Zahabī adalah seorang muslim yang berpegang teguh pada agamanya dan siap selalu membela kebenaran.

²³Al-Zahabī, *Penyimpangan.*, 14.

²⁴Said Agil Munawwar dan Masykur Halim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dimas, 1994), 51.

penafsirannya pada Q.S. An-Nisa (4): 66. Mereka menafsirkan ayat ini dengan *“bunuhlah dirimu dengan melawan hawa nafsumu, keluarlah dari kampungmu; yakni keluarlah olehmu sifat cinta dunia dari hatimu”*.

2. Makna yang dinafikan atau diakui oleh penafsir itu benar, tetapi penggunaannya terhadap lafal al-Qur'an yang bersangkutan tidak benar. Tafsir semacam ini terdapat dikalangan kaum sufi yang cenderung menafsirkan al-Qur'an dengan makna-makna yang tersirat (*tafsīr bi al-isyāri*). Karena itu mereka berpendapat bahwa makna-makna lahiriyah itu tidak kontekstual. Sebagai contoh Q.S. al-Baqarah (2): 35, *“... dan janganlah kamu mendekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang zalim”*. Ayat ini ditafsirkan, bahwa yang dimaksud di sini bukan makna dalam arti yang sebenarnya, melainkan kecenderungan untuk menuju suatu tujuan (lain) selain Allah.²⁵
3. Makna yang dinafikan atau dibenarkan oleh penafsir bersangkutan adalah salah, sehingga penggunaan makna tersebut berarti manipulasi terhadap makna lafaz al-Qur'an yang bersangkutan. Kesalahan dalam bentuk semacam ini terdapat dalam beberapa tafsir di kalangan sufi yang didasarkan atas makna yang salah. Misalnya penafsiran yang dimaksudkan untuk mendukung kebenaran faham *wahdah al-wujūd* yang menafsirkan Q.S. al-Muzammil (73): 8. *“Dan sebutlah nama Tuhanmu dan beribadahkan kepada-Nya dengan mantap”*. Ibnu al-'Arabi dalam kitabnya, *Tafsir al-Mansūb* yang dikutip az-Zahabī, menafsirkan bahwa ayat tersebut di atas bermakna “sebutlah nama Tuhanmu, yaitu kamu sendiri, artinya kenalilah dirimu sendiri dan jangan melupakannya agar Allah tetap berada dalam dirimu”.
4. Makna yang akan dibuang atau akan dipegang penafsir itu salah dan tidak memperhatikan makna lahiriyahnya yang kontekstual. Dengan demikian kesalahan tersebut sekaligus pada dalil dan pada keterangan yang dikuatkan dengan dalil tersebut. Sebagai contoh, sekelompok orang Syi'ah yang ekstrim menafsirkan kata *al-jibt wa at-tagūt*, diartikan Abu Bakar dan Umar.²⁶

Adapun penyimpangan yang ditimbulkan oleh faktor kedua, dapat dibentuk karena dua hal: (1) Bolah jadi suatu lafaz dari segi kebahasaan mempunyai makna

²⁵ *Ibid.*, 54.

²⁶ *Ibid.*, 55

seperti yang dimaksud oleh tafsir tertentu, tetapi makna tersebut tidak kontekstual. Kita mengenal adanya lafaz yang dari segi kebahasaan memiliki dua macam arti atau lebih, sedang yang sesuai dengan konteks hanya satu diantaranya, tetapi mufasir justru menggunakan arti lain yang tidak kontekstual itu. Contoh, kata *ummah* mempunyai berbagai macam arti, misalnya; kelompok, cara beribadat dalam agama dan orang memiliki sifat-sifat yang baik. Firman Allah QS. al-Zukhruf (43): 22. Kata "*ummah*" dalam ayat tersebut ditafsirkan dengan makna selain agama, maka penafsiran tersebut tidak dapat dibenarkan, meskipun makna yang lain itu bisa dibenarkan dari segi bahasa. (2) Boleh jadi, suatu lafaz mempunyai arti/pengertian tertentu yang orisinal, tetapi makna yang orisinal itu tidak cocok dalam konteks kalimat pada ayat tertentu misalnya. Sebab dalam ayat tersebut, makna yang dikehendaki sama sekali berbeda. Karena itu, suatu penafsiran dikatakan salah jika mufasir menggunakan makna yang semata-mata didasarkan atas kebahasaan sesuai dengan makna aslinya. Sebagai contoh adalah lafal *mubsyirah*, di sini ditafsirkan dengan makna orisinalnya, yaitu melihat dengan mata kepala sendiri. Yang menerangkan obyeknya yaitu *nāqah* (unta betina), maka penafsirannya itu tidak sesuai, sebab unta yang dimaksud merupakan mukjizat yang membuktikan kebenaran kerasulan Nabi Shaleh.²⁷

Al-Zahabī dalam paparan berikutnya, mengungkapkan beberapa penyimpangan yang telah dilakukan para mufasir secara eksplisit. Dari paparan tersebut, penulis menangkap beberapa kritikan al-Zahabī itu, sebenarnya tidak selamanya betul-betul telah menyimpang, tapi hanya berbeda paradigma saja. Jika berbeda paradigma, menurut hemat penulis, sangat mungkin sudah tidak *pure intellectual*, dan itu lebih mengarah pada *truth claim* (sepihak). Lebih-lebih, saat itu al-Zahabī menjabat sebagai Wazir wakaf. Maksud beda paradigma, mislnya saat para ilmuwan (ilmu ukur) memahami ayat "...*zī salās*..." pad Q.S. al-Mursalat (77): 30, sekalipun terkesan dipaksakan.²⁸ Lalu yang dianggap menyimpang sekali adalah penafsiran kaum sufi. Sebenarnya, jika mereka tidak mengungkapkan "inilah arti yang sebenarnya,"²⁹ hal itu hanyalah beda paradigma saja. Akan tetapi, karena al-Zahabī sudah terlanjur mengungkapkan hal itu, memang cukup memprihatinkan.³⁰

²⁷ Al-Zahabī, *Penyimpangan*, 20.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 113

²⁹ *Ibid.*, hlm. 94-95

³⁰ Agil Munawwar., *I'jaz*, 50. Lihat tentang hal-hal yang harus dihindari mufasir.

Dengan demikian apa yang dilakukan al-Zahabī tidak selamanya dapat dijadikan sebagai argumentasi (*hujjah*). Memang, bahwa adanya penyimpangan atas penafsiran al-Qur'an itu sangat mungkin dilakukan (karena dua faktor di atas). Tetapi, hal itu bukan segala-galanya (mutlak benar). Barangkali, di sinilah urgensi dari dasar-dasar penafsiran al-Qur'an dan persyaratan bagi mufasir. Sehingga, dengan mengetahui kedua hal itu, dapat dipastikan penyimpangan atau kekeliruan dalam memahami isi kandungan al-Qur'an, sedikit mungkin dapat diminimalisir, jika bukan benar-benar jauh dari kesalahan.

VI. Menggagas Tafsir Komprehensif: Sebuah Utopia (?)

Tafsir komprehensif yang dimaksud adalah sebuah penafsiran atas al-Qur'an dengan menggunakan semua disiplin ilmu (perspektif dan paradigma) secara lengkap dan utuh. Seperti pendekatan holistik, yakni ada pendekatan linguistik, sosiologi, paradigma agama, antropologi, biologi, kemanusiaan, politik, budaya, hak asasi manusia, dan sebagainya. Namun, hal tersebut tetap dalam suatu kitab tafsir al-Qur'an, tidak terpisah-pisah seperti selama ini yang berkembang.

Dalam catatan sejarah tafsir atau penafsiran dan perkembangannya, sejak zaman Rasulullah hingga saat ini, hampir dapat dipastikan para penulis tafsir itu lebih bersifat individual, personal, dan komunalistik. Kalau kolektif, sebagai tafsir dan terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia, tetapi hal itu masih jauh dari lengkap, apalagi menyeluruh (komprehensif) dengan semua disiplin keilmuan.

Karena itu, bila ada upaya untuk melakukan kajian atau penafsiran al-Qur'an yang demikian komprehensif, sungguh cukup luar biasa dan kebenaran al-Qur'an dapat diterima oleh semua komponen. Hanya saja, menurut hemat penulis, hal tersebut merupakan suatu utopia belaka. Lantas, apakah kita cukup puas dengan hanya menikmati yang sudah ada itu saja? Tentu, tidak. Ikhtiar untuk itu harus tetap diupayakan, karena dengan begitu, akan sangat kecil kemungkinan adanya penyimpangan-penyimpangan penafsiran.

Inilah sebenarnya, menurut penulis, urgensi dari tafsir komprehensif. Dus, kita sudah harus bersyukur dengan telah banyak kemunculan tafsir maudlū'ī (tematik), dewasa dewasa ini. Dengan *thematical interpretation of the holy Qur'an* akan berkurang unsur subyektifitas, dan akan kelihatan kolektifitas pendekatannya. Jadi, untuk saat ini, barangkali Tafsir Tematik merupakan tafsir harapan umat Islam (manusia pencinta al-Qur'an), sebelum datangnya tafsir yang komprehensif tersebut.

VII. Kesimpulan

Pengistilahan dengan menggunakan kata *tafsir* dan *ta'wil*, ternyata mempunyai titik tekan penjelasan yang berbeda. Di mana *ta'wil* lebih mengandalkan penjelasan yang bersifat batiniah. Seperti juga istilah *uṣūl at-tafsīr* yang memiliki jangkauan teoritis lebih luas, dibanding dengan *'ilm at-tafsīr* atau *tafsīr* itu sendiri.

Dalam upaya menghindari penyimpangan-penyimpangan penafsiran al-Qur'an, dengan analisis di muka, maka sangat urgen bila mengetahui dasar-dasar, syarat-syarat dan adab dalam menafsirkan al-Qur'an. Adapun penyimpangan yang telah ada, sebagaimana diungkap al-Zāhabī di atas, merupakan beberapa contoh empiriknya. Sekalipun, seiring dengan perkembangan metodologi dan epistemologi Tafsir atau Ulum al-Qur'an, hal itu bukanlah satu-satunya kebenaran (*truth claim*) dalam memberikan penilaian. Sehingga, tidak berlebihan manakala masih dipandang perlu untuk terus dikaji ulang hasil dari kritik al-Zāhabī tersebut. Kajian singkat ini, adalah satu di antara misalnya.

Sebab itulah sebagai solusinya, hemat penulis adalah penting untuk menciptakan model tafsir yang komprehensif, sebuah kitab tafsir al-Qur'an yang memuat semua disiplin keilmuan, baik perspektif sosial, agama, politik, budaya, ekonomi, aliran-aliran, sekte, hak-hak asasi manusia atau lain-lainnya. Hal ini, demi mewujudkan firman Allah sendiri, yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu rahmat bagi seluruh alam di dunia ini. Bukan hanya untuk kepentingan individu, politik, budaya semata, dll. tapi untuk kemaslahatan bersama, semua umat manusia.

Dengan model tafsir demikian, diharapkan tidak akan ada lagi penyimpangan-penyimpangan atau *truth claim* dalam penafsiran al-Qur'an. Jika sudah begitu, bukan berarti lalu, setiap individu (ulama) atau kelompok (*jam'iyyah*) tidak boleh menafsirkan al-Qur'an sebagaimana tradisi sebelumnya. Karena, gagasan tafsir komprehensif ini adalah bagian dari sejarah penyelamatan (*salvation history*) atas korpus tertafsir, baik personal ataupun komunal.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ak, Khalid 'Abd al-Rahman. *Uṣūl at-Tafsīr Qawā'iduh*. Beirut: Dār an-Nafa'is, 1986.
- Al-Alusi. "Metodologi Penafsiran al-Qur'an: Sebuah Tinjauan Awal". Terj. Burhanuddin Fanani, *Al-Hikmah*, no. 4 Nov-Febr, 1992.
- Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Qur'an*. Terj. Machasin Jakarta: INIS, 1997.

- Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1997.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tfsir al-Qur'an dan Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, Terj. Mughtar Zoem dan Abdul Qodir Hamid. Bandung: Pustaka, 1987.
- Gatje, Helmut. *Qur'an and Its Exegesis*. Oxford: One World, 1996.
- Hadna, Ahmad Mustofa. *Problematika Menafsirkan Al-Qur'an*. Semarang: Dimas, 1993.
- Jannati, Muhammad Ibrahim. "The Holy Quran as the Firs Source of Ijtihad", Terj. M.S. Nasrullah, *Al-Hikmah*, no. 11 Okt.-Des., 1993.
- Al-Munawwar, Said Agil dan Masykur Halim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*. Semarang: Dimas, 1994.
- Al-Qattan, Manna. Khalil. *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Mansyurat al-Hadits, 1973.
- Rawi, Fahd ibn 'Abd ar-Rahman ibn Sulaiman. *Uṣūl at-Tafsīr wa Manahijuh*. Riyadl: Maktabah at-Taubah, 1413.
- Salim, Peter dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Ash-Shiddiqi, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Al-Suyuti, *Ilmu Tafsir*. Terj. Abd. Aziz Masyhuri. Surabaya: Bina Ilmu, 1982.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Indonesia*, edisi khusus. Jakarta: Ichtiar Baru-van Hoeve dan Elseiver Publish., t.th.
- Usaiman, Muhammad ibn Salih. *Uṣūl fi at-Tafsīr*. Riyadl: Dār ibn al-Qayyim, 1989.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I, ([t.t.t.]: [t.p.], 1976.
- Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*. Terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husain. Jakarta: Rajawali Pers, 1986.

MEMBACA AL-QUR'AN BERSAMA AMINA WADUD MUHSIN

(Sebuah Rekonstruksi Metodologi Tafsir Menuju Keadilan Gender)

Abdul Mustaqim*

Abstrak

Tulisan ini mencoba menguak metodologi tafsir ala Amina Wadud, dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Di dalam artikel ini, penulis menyimpulkan bahwa Amina Wadud sebenarnya telah mencoba melakukan rekonstruksi metodologis bagaimana menafsirkan al-Qur'an agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang sensitif gender dan berkeadilan. Adapun metodologi tafsirnya yang ia kemukakan adalah model hermeneutik yang prinsip-prinsip dasarnya adalah bahwa seorang mufassir harus selalu menghubungkan tiga aspek, yaitu: 1) Dalam konteks apa teks itu ditulis. Jika kaitannya dengan al-Qur'an, maka dalam konteks apakah ayat itu diturunkan, 2) Bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya. 3) Bagaimana keseluruhan teks (ayat), Weltanschauungnya atau pandangan hidupnya. Sebab, menurutnya seringkali perbedaan penafsiran ini bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek ini. Tulisan ini sekaligus mencoba melihat secara kritis bagaimana gagasan dan pemikiran Amina Wadud, terutama mengenai rekonstruksi metodologi tafsirnya dan aplikasi serta implikasi teoritis dari metodologi yang dibangunnya.

I . P e n d a h u l u a n

Diakui atau tidak, “dehumanisasi” terhadap kaum perempuan pernah terjadi dalam panggung sejarah bahkan mungkin sampai sekarang, baik di dunia Barat maupun dunia Islam. Hal ini rasanya memang sangat menyedihkan dan bahkan memalukan karena sampai terjadi di dunia Islam. Sebab pada saat yang bersamaan al-Qur'an sebagai kitab sucinya secara normatif sangat menghargai perempuan. Ini terlihat dari bagaimana al-Qur'an secara tegas memandang laki-laki dan perempuan secara *equal* (al-musawah).¹ Oleh sebab itu, tidak berlebihan kiranya jika penulis mengatakan bahwa eksistensi keberadaan perempuan sesungguhnya merupakan “*balancing power*” (kekuatan penyeimbang) bagi lelaki. Dengan kata lain, bahwa sebuah sistem kehidupan tidak dapat dianggap seimbang

* Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Lihat misalnya firman Allah Q.S. al-Ahzab (33): :35. Di samping itu, banyak ayat lain yang menunjukkan bahwa perempuan dan laki-laki sama martabatnya sebagai manusia, terutama secara spiritual, misalnya Q.S. al-Hasyr (S 9):112 dan Q.S. al-Tahrim (66) : 5.

dan “baik”, jika mengabaikan salah satunya. Keduanya (laki-laki dan perempuan) sesungguhnya harus dapat bekerjasama secara *simbiotik-mutualistik* jika menginginkan sebuah sistem kehidupan yang harmoni. Itulah sesungguhnya salah satu semangat (*spirit*) al-Qur'an yang harus ditangkap dalam rangka membangun keadilan gender dalam masyarakat.

Lalu persoalannya, mengapa di dunia Islam sampai terjadi perlakuan yang menyebabkan “dehumanisasi” atau minimal mereduksi eksistensi kemanusiaan perempuan ? Apakah tidak mungkin hal ini salah satunya hal itu juga disebabkan oleh adanya *bias gender* dalam penafsiran al-Qur'an yang kebanyakan didominasi oleh kaum laki-laki, dan sebagai implikasinya maka penafsiran al-Qur'an cenderung hanya mengakomodasi kesadaran, visi dan misi kaum laki-laki saja.

Adalah benar bahwa secara teologis al-Qur'an dianggap mempunyai kebenaran absolut dan abadi. Namun ketika al-Qur'an ditafsirkan dan masuk dalam disket pemikiran manusia (baca: mufassir) yang syarat dengan berbagai *prejudice*, situasi sosio-historis yang melingkupinya, maka kebenaran penafsiran itu menjadi relatif sifatnya. Hal ini dibuktikan oleh banyaknya madzab yang berkembang dalam Islam, baik di bidang tafsir, teologi, fiqh, tasawuf, tafsir yang semuanya cenderung mengklaim dirinya merujuk pada al-Qur'an.

Berangkat dari asumsi dasar bahwa hasil penafsiran al-Qur'an itu relatif sifatnya, dan bahwa al-Qur'an diklaim sebagai *sholihun li kulli zaman wa makan*, maka mau tidak mau al-Qur'an harus selalu ditafsirkan seiring dan sefas dengan akselerasi perubahan dan perkembangan zaman. Karena al-Qur'an memang sangat kaya akan ma'na dan *interpretable* (yahtamilu wujuhul ma'na). Meskipun demikian, kata Arkoun dalam saat yang bersamaan umat Islam cenderung lebih suka mengkonsumsi al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari ketimbang memandangnya untuk ditudukkannya pada kajian ilmiah modern.²

Seiring dengan isu-isu gender yang semakin marak dikumandangkan para aktifis perempuan, baik dalam skala lokal, nasional maupun regional bahkan internasional, muncullah seorang sosok feminis Muslimah dari Amerika Serikat bernama Amina Wadud Muhsin. Beliau mencoba melakukan rekonstruksi metodologis bagaimana menafsirkan al-Qur'an agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang sensitif gender dan berkeadilan. Tulisan ini mencoba melihat secara kritis bagaimana gagasan dan pemikiran Amina Wadud, terutama mengenai

²Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, Terj. Yudian Wasmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 65.

rekonstruksi metodologi tafsirnya dan aplikasi serta implikasi teoritis dari metodologi yang dibangunnya.

II. Sekilas Tentang Amina Wadud dan Karyanya

Amina Wadud Muhsin adalah salah seorang tokoh feminis muslimah yang lahir di Amerika pada tahun 1952. Beliau adalah seorang guru besar (professor) pada Commonwealth University, di Richmond Virginia.³ Demikian informasi yang penulis temukan dari buku Islam Leberal Charles Kurzman. Memang tidak begitu banyak informasi yang penulis temukan mengenai Amina Wadud, terutama bagaimana setting keluarga, setting sosial dan karier intelektualnya secara detail. Penulis sudah berusaha maksimal, namun ternyata dalam bukunya sendiri "Qur'an and Woman" informasi mengenai dirinya juga tidak penulis temukan.

Menurut informasi Charles Kurzman, penelitian Amina Wadud mengenai perempuan dalam al-Qur'an yang tertuang dalam judul bukunya *Qu'ran and Woman*, muncul dalam suatu konteks historis yang erat kaitannya dengan pengalaman dan pengumpulan orang-orang perempuan Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan *gender*.⁴ Karena selama ini sistem relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat memang seringkali mencerminkan adanya bias-bias patriarkhi, dan sebagai impliksinya maka perempuan kurang mendapat keadilan secara lebih proporsional.

Karya Amina Wadud tersebut sesungguhnya merupakan kegelisahan intelektual yang dialami Amina Wadud mengenai ketidakadilan gender dalam masyarakatnya. Salah satu sebabnya adalah pengaruh idiologi-doktrin penafsiran al-Qur'an yang dianggap bias patriarkhi. Dalam buku tersebut Amina Wadud mencoba untuk melakukan dekontruksi dan rekonstruksi terhadap model penafsiran klasik yang syarat dengan bias patriarkhi⁵.

³Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Women" dalam buku *Liberal Islam*, Edit Charles Kurzman (New York: Oxford University Press 1998), 127.

⁴Istilah **gender** seringkali disamakan dengan istilah **sex**, padahal sesungguhnya keduanya berbeda. Sex lebih ditekankan pada pengertian jenis kelamin bersifat biologis dan kodrati. Sedangkan gender merupakan konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan laki-laki -perempuan. Gender merupakan kontruk sosial. atau sifat yang melekat pada laki-laki atau perempuan yang dikonstruks secara sosial ataupun kultural, seperti perempuan itu lemah, laki-laki itu kuat dsb. Lihat Victoria Neufelt, *Webter's News World dictionary* (New York: Cleveland, 1984), 561.

⁵Patriarchy adalah suatu susunan masyarakat yang lebih memihak pada kaum laki-laki, atau dengan kat lain dominasi laki-laki sangat kuat dibanding perempuan. Lihat Peter Salim *The Contemporary English Indonesian Dictionary* (Jakarta : Modern English Press 1987), 1366.

Salah asumsi dasar yang dijadikan kerangka pikir Amina Wadud adalah bahwa al-Qur'an merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukan laki-laki perempuan setara (*equal*). Oleh karena itu, perintah atau petunjuk Islam yang termuat dalam al-Qur'an mestinya harus diinterpretasikan dalam konteks historis yang spesifik. Dengan kata lain, situasi sosio-historis-kultural atau **lokus-tempus** ketika ayat al-Qur'an itu turun, harus perhatian mufassir ketika hendak menafsirkan al-Qur'an. Tidak hanya itu, bahkan **cultural background** yang melingkupi seorang mufassir juga perlu diperhatikan karena sangat mempengaruhi hasil penafsiran terhadap al-Qur'an.⁵ Itulah yang nanti akan dielaborasi lebih lanjut oleh Amina Wadud dalam model hermenetikanya, khususnya ketika beliau bicara tentang problem *text* dan *prior text*.⁶

III. Kritik Amina Wadud terhadap Metode dan Kategori Tafsir

Setelah penulis mencoba mencermati artikel dan buku Amina Wadud secara serius, nampaknya ada beberapa percikan bahkan letupan pemikiran yang "segar", cerdas dan sangat kritis, antara lain adalah:

1. Tidak ada Metode Penafsiran yang Benar-benar Objektif

Menurut Amina Wadud, sebenarnya selama ini tidak ada suatu metode penafsiran yang benar-benar objektif, karena seorang penafsir seringkali terjebak *perjudice-prejudicency*, sehingga kandungan teks itu menjadi *tereduksi* dan *terdistorsi* maknanya. Di sinilah kemudian Amina mencoba melakukan riset penelitian mengenai penafsiran al-Qur'an, terutama yang terkait dengan isu-isu gender.

Tujuan riset yang dilakukan oleh Amina Wadud adalah agar penafsiran al-Qur'an itu punya makna dalam kehidupan perempuan modern. Menurutnya, setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk kitab suci al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh perspektif mufassirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakanginya. Itulah yang oleh Amina Wadud disebut dengan *prior texts*.⁷

⁵Bandingkan dengan Hasan al-Bana, *Muqaddimah fi at-Tafsir* (Kuwait : Dār al-Qur'an, 1971), 13.

⁶Menurut Heideger, Gadamer dan Poul Ricoeur, *prior text* sangat penting dan sangat menentukan mengenai hasil pemahaman atau penafsiran terhadap teks. Lihat Richard Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (USA; The University of Arizoan Press, 1985), 126.

⁷Charles Kurzman, *Liberal Islam*, (New York: Oxford University Press 1998), 127.

Jadi, penafsiran itu sesungguhnya tidak hanya *mereproduksi* makna teks, tapi juga *memproduksi* makna teks. Tampak sekali bahwa dia ingin melakukan kreativitas dan inovatif dalam menafsirkan al-Qur'an. Model hermeneutika ini nampaknya mirip-mirip dengan Gadamer, yang ingin membuat suatu teks itu tidak hanya direproduksi maknanya tapi juga memproduksi makna baru seiring dan sejalan dengan cultural background interpreturnya.⁸ Dengan begitu, maka teks itu menjadi "*hidup*" dan kaya akan makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.⁹

Oleh sebab itu, menurut Amina Wadud, tidaklah mengherankan meskipun teks itu tunggal, tapi jika dibaca oleh banyak pembaca (readers), maka hasilnya akan dapat bervariasi. Dengan tegas Amina Wadud mengatakan: "*Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points.*"¹⁰

Mengapa demikian? Menurutnya, karena selama ini tidak ada metode tafsir yang benar-benar objektif. Masing-masing interpretasi cenderung mencerminkan pilihan-pilihan yang subjektif. Dalam hal ini Amina Wadud mengatakan: "*No method of Qur'anic exegesis fully objective. Each exegete makes some subjective choices.*"¹¹

Persoalannya adalah bagaimana agar sebuah penafsiran itu relatif lebih objektif. Menurut Amina Wadud, untuk memperoleh penafsiran yang relatif objektif, seorang penafsir harus kembali pada prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur'an sebagai kerangka paradigmanya. Itulah mengapa Amina mensyaratkan perlunya seorang mufassir memahami *weltanschauung* atau *world view*.¹² Gagasan tentang perlunya memahami weltanschauung sebenarnya merupakan ide dari Fazlur Rahman. Gagasan ini dirumuskan dengan menggunakan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi.¹³

⁸⁸Lihat lebih lanjut Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press 1975), 264.

⁹Bandingkan dengan Hasan Hanafi, *al-Yamin wal Yasar fil Fikri ad-Diniy* (Mesir: Madbully 1989), 77.

¹⁰Amina Wadud, "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 127.

¹¹*Ibid*, 128

¹²Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*. (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn bhd 1994), 5.

¹³Fazlur Rahman, *Major Themes ...*hlm: xi

2. Kategorisasi penafsiran al-Qur'an

Menurut Amina Wadud, penafsiran-penafsiran mengenai perempuan selama ini dapat dikategorisasikan menjadi tiga corak, yaitu 1) tradisional 2) reaktif dan 3) holistik. Inilah salah satu *contribution to knowledge* dari riset yang dilakukan oleh Amina Wadud.

Yang pertama adalah **tafsir tradisional**. Menurut Amina Wadud model tafsir ini menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai dengan minat dan kemampuan mufassirnya, seperti hukum (fiqh), nahwu, shorof sejarah, tasawuf dan lain sebagainya. Model tafsir semacam ini lebih bersifat atomistik. Artinya penafsiran itu dilakukan ayat per-ayat dan tidak tematik, sehingga pembahasannya terkesan parsial, tidak ada upaya untuk mendiskusikan tema-tema tertentu menurut al-Qur'an itu sendiri. Mungkin saja ada pembahasan mengenai hubungan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Namun, ketiadaan penerapan hermeneutika atau metodologi yang menghubungkan antara ide, struktur sintaksis, atau tema yang serupa membuat pembacanya gagal menangkap *weltanschauung* al-Qur'an¹⁴

Lebih lanjut menurut Amina Wadud, tafsir model tradisional ini terkesan eksklusif; ditulis hanya oleh kaum laki-laki. Tidaklah mengherankan kalau hanya kesadaran dan pengalaman kaum pria yang diakomodasikan di dalamnya. Padahal mestinya pengalaman, visi dan perspektif kaum perempuan juga harus masuk di dalamnya, sehingga tidak terjadi bias patriarkhi yang bisa memicu dan memacu kepada ketidakadilan gender dalam kehidupan keluarga atau masyarakat.¹⁵ Disadari atau tidak, seringkali orang itu menggunakan legitimasi "agama" untuk mengabsahkan perilaku dan tindakannya. Benar kiranya apa yang pernah dikatakan oleh Peter L. Berger yaitu bahwa agama sering dijadikan legitimasi tertinggi, karena ia merupakan *sacred canopy* (langit-langit suci).¹⁶

Corak yang kedua adalah **tafsir reaktif**, yaitu tafsir yang berisi reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'an. Persoalan yang dibahas dan metode yang digunakan seringkali berasal dari gagasan kaum feminis dan rasionalis, tapi tanpa dibarengi analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat yang bersangkutan.

¹⁴Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 128. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Chicago Bibliotheca Islamica 1980), terutama pada bagian mukadimah.

¹⁵Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 128.

¹⁶Lihat pada cover belakang buku Peter L. Berger, *The Sacred Canopy; Element of Sociological Theory of Religion*, (London:Auckland 1967)

Dengan demikian, meskipun semangat yang dibawanya adalah pembebasan (*liberation*), namun namun tidak terlihat hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam, yakni al-Qur'an.

Adapun kategori ketiga adalah **tafsir holistik**, yaitu tafsir yang menggunakan

metode penafsiran yang komprehensif dan mengkaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral ekonomi, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas. Di sinilah posisi Amina Wadud dalam upaya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Model semacam ini menurut hemat penulis mirip dengan apa yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman dan al-Farmawi.

Dalam hal ini Fazlur Rahman berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu dalam sejarah—dengan keadaan umum dan khusus yang menyertainya – menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Karenanya ia tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan.

Dengan semboyan itulah Amina Wadud berpendapat bahwa dalam usaha memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan manusia al-Qur'an **harus terus menerus ditafsirkan ulang**. Ide semacam ini senada dengan apa yang dinyatakan oleh Muhammad Syahrur pemikir *liberal-kontroversial* dari Syiria dalam bukunya *al-Kitab wal Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*. Sikap semacam ini sesungguhnya merupakan satu konsekuensi logis dari diktum yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu *shalihun li kulli zaman wa makan*.¹⁷ Oleh sebab itu, hasil penafsiran al-Qur'an mestinya selalu terbuka untuk dikritisi setiap saat. Jangan sampai—meminjam istilah Muhammad arkoun-- ada *taqdis al-Afkar ad-Diniyyah* (pensakralan pemikiran keagamaan)

IV. Rekonstruksi Metodologi Tafsir; Sebuah Model Hermeneutik

Setelah Amina Wadud mengkritik berbagai macam metode dan penafsiran sebelumnya, beliau menawarkan metode hermeneutik al-Qur'an yang menurutnya belum pernah dilakukan oleh orang lain.

Adapun yang dimaksud dengan model hermeneutik adalah salah satu bentuk metode penafsiran --yang di dalam pengoperasiannya dimaksudkan untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks atau ayat. Dalam metode tersebut seorang mufassir harus selalu menghubungkan tiga aspek, yaitu: 1) Dalam konteks

¹⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al-Ahali wa ath-Tiba'ah wa an-Nasyr 1992), 19.

apa teks itu ditulis. Jika kaitannya dengan al-Qur'an, maka dalam konteks apakah ayat itu diturunkan, 2) Bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya. 3) Bagaimana keseluruhan teks (ayat), *Weltanschauung*nya atau pandangan hidupnya.¹⁸ Seringkali perbedaan penafsiran ini bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek ini.

Sebagai langkah teknis ketika menafsirkan ayat al-Qur'an, ketiga prinsip tersebut dapat dielaborasi lebih lanjut sebagai berikut, yaitu setiap ayat yang hendak ditafsirkan dianalisis 1) dalam konteksnya. 2) dalam konteks pembahasan topik yang sama dalam al-Qur'an 3) Menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian al-Qur'an. 4) Menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip al-Qur'an 5) dalam konteks al-Qur'an sebagai *Weltanschauung* atau pandangan hidup¹⁹

Meskipun model hermeneutik itu diklaim "baru", tapi dengan penuh kejujuran akhirnya Amina Wadud mengakui bahwa ia terinspirasi dan bahkan sengaja menggunakan metode yang pernah ditawarkan Rahman. Dengan jujur dikatakan: *Thus, I attempt to use the method of Qur'anic interpretation proposed by Fazlur Rahman (Pakistan United States 1919-1988)*²⁰

Menurut hemat penulis, pada dasarnya apa hendak diinginkan oleh Amina Wadud adalah bagaimana menangkap spirit dari al-Qur'an dan ide-ide al-Qur'an secara utuh, *holistik dan integratif*. Jadi, jangan sampai sebuah penafsiran itu terjebak kepada teks-teks yang bersifat parsial dan legal formal, tapi lebih ditekankan bagaimana menangkap keseluruhan ide dan spirit (ruh) yang ada di balik teks. Sebab menurut hemat penulis, problem penafsiran al-Qur'an sesungguhnya adalah *bagaimana memaknai teks al-qur'an (nash) yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas* karena konteks selalu mengalami perkembangan. Lebih-lebih dalam saat yang bersamaan kita ingin menjadikan al-Qur'an selalu relevan dengan perkembangan dan tuntutan zaman.

Namun demikian, perlu dicatat bahwa ada problem bahasa dan prior text dalam penafsiran al-Qur'an. Karena sebagaimana tadi disinggung di atas, bahwa sebuah penafsiran sesungguhnya ingin mengungkap makna teks itu sendiri. Namun harus segera disadari bahwa hal ini tidak mungkin benar-benar objektif, sebab ada jarak yang sangat jauh--khususnya al-Qur'an—dengan pembaca masa sekarang.

¹⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 3.

¹⁹ *Ibid*, 5.

²⁰ Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 129.

Oleh sebab itu, adalah merupakan keniscayaan jika pembaca atau penafsir sekarang juga sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural, background dan perspektif, bahkan prejudice-prejudiceny. Itulah yang ia sebut dengan *prior text*.²¹ Sebab tanpa ada *pre understanding* sebelumnya, teks itu justru akan bisu atau mati.²²

Persoalannya adalah bagaimana agar dapat menghindari subjektifitas yang berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an ? Karena setiap penafsir tentu memiliki perspektif, prakonsepsi-prakonsepsi yang berbeda-beda. Menurut Amina Wadud, untuk menghindari potensi relativisme ini, maka seorang mufassir harus dapat menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tak dapat berubah dalam teks al-Qur'an itu sendiri. Lalu penafsir melakukan refleksi yang unik untuk melakukan kreasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat zamannya.²³ Jadi, penafsiran itu akan selalu fleksibel, tapi tidak kehilangan prinsip dasarnya. Dengan begitu, maka al-Qur'an akan dapat berlaku universal dan selalu *shalihun likulli zaman wa makan*.

V. Aplikasi Metode Penafsiran Yang Ditawarkan Amina Wadud

Dalam sub pembahasan ini, penulis mencoba menampilkan contoh beberapa penerapan model hermeneutik yang ditawarkan Amina Wadud.

1. Asal-Usul Manusia (*The Origins of Humankind*) dan Kesetaraan Laki-laki Perempuan.

Dalam pembahasan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan, Amina menariknya ke akar teologis permasalahannya, yakni pada asal-usul penciptaan manusia sebagaimana dijelaskan QS al-Nisa' (4): 1 dan Q. S al-Rūm (30): 21.

Menurut Amina Wadud yang perlu dikritisi ulang adalah ketika para mufassir menafsirkan kata *nafs wahidah*, kata *min* dan *zauj*. Menurutnya, kedua ayat menunjukkan unsur-unsur pokok kisah asal-usul manusia versi al-qur'an. Namun biasanya secara umum sering dipahami sebagai penciptaan Adam dan Hawa. Padahal sebenarnya tidak terdapat kejelasan pengertian dalam al-Qur'an mengenai kata *nafs*, apakah Adam atau Hawa. Sebab jika ditilik dari akar katanya kata *nafs* adalah *muannas* (feminin), namun mengapa oleh para mufassir tradisional ditafsirkan Adam (lelaki) ?

²¹ Amin Wadud. "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 130.

²² Bandingkan dengan Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, (USA: Oxford, 1998), 51.

²³ Amina Wadud, "Qur'an and Women" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 130

Menurut Amina Wadud, kata *nafs* dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa seluruh umat manusia berasal dari asal-usul yang sama. Dalam al-Qur'an tidak pernah dinyatakan bahwa Allah memulai penciptaan manusia dengan *nafs* dalam arti Adam, seorang pria. Asal-usul penciptaan manusia menurut versi al-Qur'an sesungguhnya tidak pernah dinyatakan dalam istilah jenis kelamin. Dengan tegas Amin Wadud menyatakan: *The Qur'anic version of creation of humankind is not expressed in gender term.*²⁴ Istilah Nafs sesungguhnya berkaitan dengan esensi manusia pria dan perempuan yang merupakan faktor penentu fundamental keberadaannya, dan bukan jenis kelamin.

Demikian pula kata *zauj*, sesungguhnya bersifat netral, karena secara konseptual kebahasaan juga tidak menunjukkan bentuk *muannats* (feminin) atau *mudzakkar* (maskulin). Kata *zauj* yang jamaknya *azwaj* ini juga sering digunakan untuk menyebut tanaman (Q.S. 55-52) dan hewan (Q.S. Hud [11]: 40) di samping untuk manusia. Pertanyaannya adalah: mengapa para muafssir tradisional jatuh pada pilihan menafsirkan kata *zauj* dengan istrinya, yaitu Hawa yang berjenis kelamin perempuan? Ternyata menurut Amina Wadud, para mufassir seperti al-Zamakhshari dan lainnya, melakukan hal itu karena bersandar pada Bibel.²⁵ Dalam hal ini penulis kurang sependapat dengan Amina Wadud, karena sesungguhnya telah ditemukan hadis sahih secara metodologis yang menjadi dasar para mufassir untuk menafsirkan kata *nafs wahidah* dengan Adam, dan *zauj* dengan Hawa. Memang hadis tersebut sering dipertanyakan keabsahannya oleh sebagian ulama, termasuk para feminis, seperti Riffat Hassan dan Amin Wadud. Yang jelas, sepengetahuan penulis, para ulama tidak merujuk pada Bibel ketika menafsirkan Q.S. al-Nisa' (4): 1.

Selanjutnya, kata *min* dalam bahasa Arab minimal punya dua arti bisa artinya "dari" (*from*) untuk menunjukkan makna menyarikan sesuatu dari sesuatu yang lain. Tapi juga dapat berarti sama atau semacam (*Min al-jinsiyyah*). Namun mengapa para mufassir klasik-tradisional jatuh pada pilihan makna bahwa *min* itu artinya "dari"? Mengapa bukan *min* yang artinya sejenis? Padahal dalam ayat lain misalnya Q.S. al-Rum (30): 21 dan at-Taubah (9): 128, ketika disebut kata *min* dan *nafs* yang jamaknya *anfus*, *min* itu diartikan sama jenisnya (*min jinsiyyah*)?.

Yang menarik adalah analisis Amina Wadud mengenai fenomena pasangan (*azwaj*) dalam penciptaan manusia. Hal ini menurutnya sesuai dengan

²⁴Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 19-20.

²⁵Uraian mengenai hal ini juga secara detail dapat dibaca dalam Riffat Hassan, *Made from Adam's Rib; The Woman Creation Question*, (Pakistan: Autumnsn 1985), 124-156.

Weltanschauung al-Qur'an yakni prinsip *tauhid*. (*keesaan Allah*). Al-Qur'an menyatakan bahwa segala sesuatu itu diciptakan berpasangan, sedangkan Dia yang Maha menciptakan tidaklah berpasangan; Sang pencipta hanya satu.

Menurut hemat penulis, implikasi teoritis dari fenomena pasangan ini (*azwaj*) dalam penciptaan manusia adalah bahwa antara laki-laki dan perempuan hendaknya mau *bertauhid* (bersatu), saling melengkapi dan saling mengisi satu dengan lainnya. Keduanya harus dipandang secara *equal* (musawah) dan dalam hubungan fungsional, bukan struktural. Karena jika dilihat secara struktural akan cenderung melahirkan budaya *subordinasi*. dan mengatas bawahi. Laki-laki dan perempuan sesungguhnya ibarat dua sayap burung merpati yang keduanya harus berfungsi menggerakkan tubuh burung tersebut agar dapat terbang meluncur dengan lancar. Jika salah satu sayapnya patah atau sengaja dipatahkan, maka burung itu tidak akan bisa terbang dengan baik, karena kehilangan keseimbangan. Itulah makna *balancing power* dari eksistensi perempuan bagi laki-laki. Jadi, laki-laki dan perempuan merupakan *co-existence dan pro-existence*.

Lebih lanjut, Amina Wadud juga menepis mitos (usthurah) yang sudah terlanjur dan mengakar di benak masyarakat, yaitu bahwa perempuan (Hawa) penyebab keterlemparan manusia dari surga. Anggapan semacam ini jelas tidak sejalan dengan al-Qur'an, sebab peringatan Allah agar menjauhkan dari bujukan setan ditujukan kepada keduanya (Adam dan Hawa), namun kemudian keduanya memang tertipu oleh setan (Q.S. al-A'raf [7]: 21-22)²⁶

Di samping itu, Amina Wadud juga mengkritik anggapan sementara orang bahwa perempuan itu harus "hanya" berperan menjadi ibu yang baik untuk mendidik anak dan melayani suaminya. Menurutnya, sebenarnya tidak ada indikasi dalam al-Qur'an bahwa melahirkan anak adalah peran utama bagi perempuan. Dengan tegas dia mengatakan: "*There is no term which indicates that childbearing is primary to women. No indication is given that mothering is her exclusive role*".²⁷

Namun demikian, meskipun al-Qur'an tidak hanya membatasi peranan perempuan sebagai ibu, al-Qur'an sangat menganjurkan agar menghormati, simpati dan bertanggung jawab kepada ibu yang telah melahirkan anak. Amina mengutip ayat yang artinya: "*O Humankind ... have taqwa (fear God), towards God in Whom you claim your right of one another, and have taqwa towards the wombs that bore you*. (Q.S. al-Nisa' (4): 1) (Hai manusia, bertaqwalah kamu sekalian kepada

²⁶Lihat Nurul Agustina, "Tradisionisme Islam dan Feminisme". dalam Jurnal Ulumul Qur'an No 5 Vol 5 1994, 55.

²⁷Amina Wadud, "Qur'an and women" dalam buku Liberal Islam, 133.

Allah.... Dan bertaqwalah kamu kepada Allah yang dengan-Nya kamu saling meminta satu sama lain. Bertaqwalah kamu (peliharalah) rahim yang melahirkan kamu). Ayat ini menurutnya memberikan isyarat bahwa kita harus menghormati seluruh perempuan²⁸

2. Konsep Nusyuz: Gangguan Keharmonisan Rumah Tangga

Ketika bicara tentang nusyuz, biasanya para mufassir akan mengutip Q.S. al-Nisā' (4): 34. Ayat tersebut seringkali ditafsirkan dan dijadikan legitimasi oleh kaum "laki-laki" untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*) terhadap istri (perempuan) yang dianggap telah nusyuz. Di dalam kitab-kitab fiqh atau tafsir klasik, kata nusyuz sering dibawa pengertiannya pada istri yang tidak taat kepada suami. Pertanyaannya mengapa jarang kita menemui dalam kitab fiqh atau tafsir kata *nusyuz* merujuk kepada suami yang membangkang kepada istrinya? Inikah yang nama bias patriarkhi dalam tafsir?

Menurut Amina Wadud, dalam al-Qur'an kata *nusyuz* juga dapat merujuk kepada kaum laki-laki. (Q.S. al-Nisā' [4]: 128) dan kaum perempuan (Q.S. al-Nisā' [4]: 34), meskipun kedua kata ini sering diartikan berbeda. Ketika merujuk pada perempuan, kata nusyuz berarti ketidakpatuhan istri kepada suami, sedangkan ketika merujuk kepada suami berarti suami bersikap keras kepada istrinya, tidak mau memberikan haknya.

Akan tetapi, menurut Amina Wadud karena al-Qur'an menggunakan kata nusyuz baik untuk laki-laki maupun perempuan, maka ketika kata *nusyuz* disandingkan dengan perempuan (istri), ia tidak dapat diartikan dengan ketidakpatuhan kepada suami (*disobidience to the husband*), melainkan lebih pada pengertian adanya gangguan keharmonisan dalam keluarga. Pandangan ini nampaknya senada dengan Sayyid Qutb sebagaimana dikutip Amina bahwa kata *nusyuz* lebih merujuk kepada pengertian terjadinya ketidakharmonisan dalam suatu perkawinan (*a state of disorder between the married couple*)²⁹

Lalu bagaimana solusi ketika terjadi nusyuz baik oleh laki-laki atau perempuan? Al-Qur'an rupanya menawarkan berbagai solusi: Pertama, solusi verbal, (*fāidhuhunna*) baik antara suami istri itu sendiri, seperti dalam Q.S. al-Nisā' [4] : 34), atau melalui bantuan arbiters atau *hakam* (seorang penengah) seperti dalam yang disebut dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 128. Jika solusi ini belum manjur, alias masih menemui jalan buntu, maka bisa dilakukan solusi yang lebih

²⁸ *Ibid* 135.

²⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 75.

drastis, boleh dipisahkan (pisah ranjang). Langkah terakhir hanya boleh dilakukan dalam kasus-kasus yang ekstrim, yakni memukul (*fadhribuhunna* atau *scourge*) mereka.³⁰ Karena ini dharurat, maka logikanya jika diluar kondisi darurat, haram hukumnya memukul istri. Penulis sendiri lebih cenderung memilih tidak diperbolehkan memukul istri, karena ia sesungguhnya bagian dari kita. Disamping itu juga ada hadis Nabi yang melarang memukul isteri.

Namun demikian, berkaitan dengan melakukan harmonisasi dalam rumah tangga, ada beberapa hal yang perlu diingat Pertama: al-Qur'an menekankan pentingnya berdamai kembali. Dengan lain ungkapan, tidak perlu dilakukan tindakan kekerasan (*violence*) tertentu untuk menghadapi percekocokan antara suami-istri. Kedua: jika langkah-langkah kompromi atau *rekonsiliasi* –meminjam istilah politik yang sedang hangat-- mengikuti cara yang diajarkan al-Qur'an, maka sangat mungkin harmonisasi itu akan dapat kembali, sebelum langkah terakhir dilakukan. Jika tahap ketiga terpaksa harus dilakukan, maka hakikat memukul istri tidak boleh menyebabkan terjadinya kekerasan, atau perkelahian antara keduanya, karena tindakan tersebut sama sekali tidak islami.³¹

Dari penjelasan tersebut tampak bahwa solusi pertama merupakan solusi yang terbaik yang ditawarkan dan disukai oleh al-Qur'an. Ini sejalan dengan salah satu prinsip dasar al-Qur'an yaitu musyawarah (*syura*), yang merupakan cara terbaik untuk menyelesaikan masalah dua pihak yang bertikai. Berdamailah itu yang lebih baik (Q.S. al-Nisā' [4]:128). Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa perdamaian itulah yang menjadi tujuan al-Qur'an, bukan kekerasan atau memaksa pasangannya untuk patuh.³² Dalam pandangan penulis, kepatuhan yang tulus sesungguhnya tidak dapat dicapai dengan kekerasan, melainkan antara lain dengan sikap pengertian, *mawaddah* (kasih sayang) *lutf* (kelembutan).

Berkaitan dengan memukul, ada sedikit catatan kritis dari Amina Wadud, mengenai penafsiran kata *dharaba* (dalam ayat *fadhribuhunna*), yaitu bahwa kata tersebut mempunyai banyak makna, tidak harus berarti memukul. Dharab tidak harus berarti merujuk pada penggunaan paksaan atau kekerasan. Kata *dharaba* memang dapat berarti membuat atau memberikan contoh, seperti ayat: Wadharab Allahu masalan

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid*, 75.

³² *Ibid.*

Kata *daraba* juga digunakan untuk pengertian meninggalkan atau menghentikan suatu perjalanan. Bahkan lebih dari itu, penulis sendiri mencatat kata *dharaba* ada yang bermakna *a'radha, anḥ wan sarafa* (berpalinglah dan meninggalkan untuk pergi), Demikian pula, kata *daraba* ada yang berarti *mana 'anhu at-Tasharruf bi malih* (mencegahnya untuk tidak memberikan hartanya kepadanya).³³ Jika demikian, menurut hemat penulis masih ada kemungkinan banyak penafsiran kata *fadhribuhunna* dalam Q.S al-Nisā' [4]: 34. Apakah tidak lebih baik, kata *fadhribuhunna* kita tafsirkan dengan berpalinglah dan tinggalkanlah mereka atau kita tafsirkan janganlah mereka dikasih nafkah atau biaya hidup. Tafsir semacam ini nampaknya akan lebih dapat menghindarkan kekerasan dalam keluarga, ketika terjadi disharmoni atau percekcoakan antar suami istri.

Data historis juga membuktikan, ketika sebagian sahabat mencoba mempraktikkan memukul istrinya yang *nusyuz*, lalu melapor kepada Nabi saw., beliau lalu mengatakan: “tetapi pria teladan tidak akan pernah memukul istri-istri mereka.”³⁴

3. Pembagian Warisan dan Persaksian bagi Perempuan.

Seringkali teori kesetaraan laki-laki dan perempuan dilawan dengan senjata pamungkas, yaitu bahwa laki-laki dan perempuan sesungguhnya memang tidak setara. Mereka mengatakan, terbukti pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan tidak sama, bahkan 1:2. Demikian pula, tentang persaksian wanita. Satu laki-laki sebanding dengan dua perempuan. Konon ketentuan ini dianggap sebagai hal yang qothi, karena dhahir ayat memang menyatakan semacam ini. Bagaimana Amin Wadud menjelaskan hal ini ?

Ketika berbicara tentang pembagian harta warisan, Amina Wadud mengkritik penafsiran lama yang menganggap bahwa 1:2 (laki-laki dan perempuan) merupakan *satu-satunya rumusan matematis*. Menurutnya teori tersebut tidak benar, sebab ketika diteliti ayat-ayat tentang waris satu persatu, ternyata rumusan 1: 2 hanya merupakan *salah satu ragam* dari model pembagian harta waris laki-laki dan perempuan. Pada kenyataannya, jika hanya ada satu anak perempuan, maka bagiannya separuh dari keseluruhan harta warisan.

Perlu dicatat bahwa Amina Wadud tidak terlalu panjang lebar ketika bicara masalah pembagian warisan. Hanya saja beliau memberikan semacam

³³Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat al-Arabiyyah*, (Beirut; tp t.th), 463.

³⁴Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Baihaqi dari Ummu Kultsum. Lihat Rasyid Ridha, *Nida' lil Jinsin al-Lathif*, Terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1986) 45.

pertimbangan ketika seseorang hendak melakukan pembagian warisan, yaitu: (1) Pembagian warisan itu untuk keluarga dan kerabat laki-laki dan perempuan yang masih hidup. (2) Sejumlah kekayaan bisa dibagikan semua (3) Pembagian kekayaan juga harus memperhitungkan keadaan orang-orang yang ditinggalkan, manfaatnya bagi yang ditinggalkan dan manfaat harta warisan itu sendiri.³⁵

Menurut hemat penulis, nampaknya Amina Wadud hendak mengatakan bahwa prinsip dasar pembagian warisan itu adalah asas manfaat dan keadilan. Oleh sebab itu, kiranya tidak berlebihan jika penulis mengatakan bahwa ayat-ayat tentang teknis pembagian warisan merupakan ayat yang *bersifat sosiologis dan hanya merupakan salah satu alternasi saja*, bukan satu-satunya, bukan pula suatu keharusan untuk mengikutinya. Sebagai konsekwensinya, ayat-ayat tersebut harus dipahami semangat (ruh) atau ideal moral, yakni semangat keadilan yang ada di balik teks yang legal formal. Semangat keadilan itulah yang *muhkamat atau qoth'I*, sedangkan teknis operasionalnya dapat dipandang sebagai *dhonni*.

Bagaimana dengan persoalan persaksian wanita ?. Apakah seorang saksi pria sama nilainya dengan dua saksi perempuan, dan oleh karenanya seorang laki-laki sama baiknya dengan dua perempuan secara absolut ?

Berbicara tentang persaksian dalam mu'amalah, al-Qur'an menyebutkan sebagai berikut:

...Apabila kamu bermuamalah, tidak secar tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menulisnya...Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari laki-laki diantara kalian . Jika tidak ada dua orang laki-laki maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan. dari saksi-saksi yang kamu ridhoi, supaya jika yang seorang lupa , maka seseorang yang lagi dapat mengingatkannya. (QS al-Baqarah [2]: 282.)

Ayat tersebut mesti harus dipahami dalam konteks apa ia turun, bagaimana situasi sosio historis yang melingkupi ketika ayat itu turun. Para ulama klasik umumnya memang cenderung memahami secara tekstual, dan kurang berani melakukan terobosan baru untuk menafsirkan secara lebih kontekstual.

Dalam hal ini Fazlur Rahman, nampaknya salah seorang yang berani mengartikan berbeda dengan mengatakan bahwa: kesaksian perempuan dianggap kurang bernilai dibanding laki-laki, tergantung dari apakah si perempuan tersebut memiliki daya ingatan yang lemah terhadap finansial atau tidak. Jika perempuan tersebut memiliki pengetahuan tentang masalah transaksi keuangan,

³⁵Amina Wadud, Qur'an and Woman, 88

maka tak ada salahnya jika ia juga membuktikan kemampuannya kepada masyarakat, bahwa ia juga mampu sejajar dengan laki-laki.³⁶

Pemahaman ayat tersebut sesungguhnya sangat sosiologis. Karena pada waktu itu, umumnya perempuan mudah dipaksa, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang perempuan, maka ia akan menjadi sasaran empuk kaum laki-laki tertentu yang ingin memaksanya agar memberi kesaksian palsu. Berbeda jika ada dua perempuan, mereka bisa saling mendukung, saling mengingatkan satu sama lain. Kesatuan tunggal yang terdiri dari dua perempuan dengan fungsi berbeda, tidak hanya menyebabkan si individu perempuan menjadi berharga, tetapi juga dapat membentuk benteng kesatuan guna menghadapi saksi yang lain.

Jadi, dengan kata lain adanya persaksian dua perempuan yang seakan disetarakan dengan satu laki-laki lebih disebabkan oleh adanya hambatan sosial pada waktu turunnya ayat, yaitu tidak adanya pengalaman bagi perempuan untuk masalah transaksi pada mu'amalah. Di samping itu, seringkali terjadi pemaksaan terhadap perempuan, dalam saat yang bersamaan sesungguhnya al-Qur'an tetap memandang perempuan sebagai saksi yang potensial.³⁷

Implikasi teoritis dari pemikiran tersebut adalah bahwa ketika kondisi zaman sudah berubah, dimana perempuan telah mendapatkan kesempatan pengalaman yang cukup dalam persoalan transaksi atau muamalah, apalagi hal itu memang sudah menjadi provesinya, maka perempuan dapat menjadi saksi secara sebanding dengan laki-laki. Jadi, persoalannya bukan pada jenis kelaminnya apakah laki-laki atau perempuan, melainkan pada kredibilitas dan kapabilitas ketika disertai untuk menjadi saksi.

4. Konsep *Hur al-Ain* (Bidadari) dalam Al-Qur'an

Di dalam berbagai literatur klasik³⁸ sering dijelaskan bahwa besok di surga laki-laki yang beramal shalih akan mendapatkan bidadari (*al-hur al-ain*) yang cantik jelita. Bahkan konon tidak cukup satu, melainkan ada yang sampai mendapat 40 bidadari untuk satu laki-laki. Bahkan konon bidadari tersebut dicipta berasal dari minyak wangi sa'faron yang sangat harum. Dan masih banyak lagi keterangan mengenai bidadari yang sangat berlebihan (hiperbola).

Anehnya sejauh penelitian penulis, *tidak atau belum* ada keterangan yang menjelaskan bahwa bagi kaum perempuan yang beramal shalih akan mendapat

³⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes in The Qur'an ..* hlm 49

³⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman* 86.

³⁸ Lihat misalnya Abdurrahim Ibnu Ahmad al-Qadhi, *Daqaiqu al-Akhbar fi Dzikri al-Jannah wal an-Nar*, (Maktabah Keluarga Semarang t.th), 42-43.

bidadara di surga. Inilah yang sering disebut bias patriarkhi dalam literatur keagamaan.

Pertanyaannya adalah bagaimana sebenarnya konsep *hur al-ain* yang disebut-sebut dalam al-Qur'an ?. Secara etimologi *hur* artinya putih, dan *al-Ain* adalah mata. Menurut tradisi orang Arab Jahiliyyah terutama Arab bangsa gurun pasir, perempuan disebut *hur al-Ain* karena perempuan tersebut memiliki kulit yang putih bersih. Bahkan lebih dari itu, kata *hur* sangat khusus dan sensual artinya, yaitu perempuan yang muda, perawan, bermata gelap berkulit putih dan lain sebagainya..

Adalah benar bahwa dalam al-Qur'an terdapat berbagai ayat yang menyebutkan bahwa salah satu kesenangan atau kenikmatan di surga adalah mereka akan memperoleh teman di sana. Gambaran khusus mengenai pasangan di surga diperlihatkan al-Qur'an serupa dengan apa yang diimpikan dan diidam-idamkan oleh bangsa arab saat itu. Al-Qur'an menawarkan *al-Hur* sebagai pendorong guna menarik mereka menerima kebenaran.

Selama kurang lebih 13 tahun pada periode Makkah, materi pembahasan al-Qur'an terutama ditujukan kepada para pemuka patriarkhi suku, dalam masyarakat patriarkhi. Al-Qur'an rupanya mempertimbangkan perspektif mereka, seraya mencoba membujuk mereka.

Oleh sebab itu, mekanisme komunikasi (istilah-istilah dan gambaran) yang digunakan al-Qur'an merefleksikan audiens tersebut. Para pemuka suku ini harus diyakinkan, guna mengubah cara berpikir dan cara hidup mereka.

Karenanya, al-Qur'an mencoba 1) meyakinkan mereka mengenai keotentikan isi risalah yang disampaikan, 2) memperlihatkan relevansi dan signifikansi al-Qur'an, 3) menunjukkan kekuatan dan kelemahan status quo yang saat itu berlaku. 4) *membujuk mereka melalui tawaran dan ancaman yang diperlihatkan lewat sifat, pengalaman dan pemahaman mereka.*

Point keempat inilah rupanya yang ditempuh oleh al-Qur'an ketika hendak menawarkan suatu kenikmatan surga. Adalah sulit menjelaskan konsep surga jika terlalu abstrak, maka kenikmatan surga digambarkan sesuai dengan pengalaman dan pemahaman mereka.

Rasanya sukar dipercaya, bila al-Qur'an bermaksud menjadikan perempuan berkulit putih dengan mata gelap (seperti artis India barangkali) sebagai contoh tunggal lambang kecantikan yang universal bagi seluruh umat manusia.

Perlu diingat bahwa gambaran mengenai teman di surga bagi kaum beriman dimunculkan dalam tiga tingkatan. Pertama, di sebut *hur al-ain* yang mencerminkan tingkat berpikir masyarakat Makkah Jahili. Kedua, adalah yang

jas digambarkan selama periode Madinah (yang tidak sama dengan periode Makkah, serta mencerminkan model praktek kehidupan Islam. Di sin al-Qur'an menggunakan istilah *zauj*. Dan ketiga al-Qur'an menyebutkan sesuatu yang melebihi kedua peringkat sebelumnya dan menyatakan perspektif perihal teman yang lebih besar dari ini.³⁹

VI. Kesimpulan

Meskipun dalam pembahasan tulisan ini sebenarnya sudah penulis kemukakan analisis kritisnya, namun sebagai catatan kecil, penulis tentunya boleh memberikan kritik terhadap pemikiran Amin Wadud, karena bagaimanapun baiknya sebuah pemikiran, ia merupakan *human construction* dan selalu masih terbuka untuk dikritik. Segera harus dikatakan bahwa Amina Wadud Muhsin nampaknya termasuk tokoh feminis perempuan Islam yang lebih jelas memberikan tawaran metodologinya, dibanding pemikir muslimah lainnya, seperti Riffat Hassan, Nawal Sadawi dan Fatima Mernissi.

Harus diakui bahwa semangat Qur'ani yang ingin disampaikan cukup mengemuka. Demikian pula, metodologi hermeneutik yang ditawarkan Amina Wadud nampaknya relatif baik untuk diterapkan dalam rangka mengembangkan dan memekarkan wacana tafsir yang sensistif gender. Meskipun harus segera penulis katakan bahwa tawaran Amina Wadud sesungguhnya bukan hal "baru" sama sekali, sebab sudah diawali oleh Fazlur Rahman.

Point penting yang dapat diambil dari pemikiran Amina Wadud ini adalah bahwa dia ingin membongkar pemikiran lama atau bahkan mitos-mitos yang disebabkan oleh penafsiran bias patriarkhi melalui rekonstruksi metodologi tafsirnya. Karena hal itu sesungguhnya tidak sejalan dengan prinsip dasar dan spirit al-Qur'an. Al-Qur'an sesungguhnya sangat adil dalam mendudukan laki-laki dan perempuan. Hanya saja hal ini menjadi terdistorsi oleh adanya penafsiran yang bias patriarkhi, lebih-lebih diperkuat oleh sistem politik dan masyarakat yang sangat patriarkhi.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Agustina, Nurul. "Tradisionisme Islam dan Feminisme". dalam Jurnal Ulumul

³⁹Amina Wadud, Qur'an ... 54.

Qur'an No 5 Vol 5 1994.

Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam*, Terj. Yudian Wasmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Al-Bana, Hasan. *Muqaddimah fi at-Tafsir*. Kuawait : Dar al-Qur'an, 1971.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy; Element of Sociological Theory of Religion*, London:Aukland 1967.

Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism*. USA: Oxford, 1998.

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press 1975.

Hanafi, Hasan. *al-Yamin wal Yasar fil Fikri ad-Diniy*. Mesir: Madbuly 1989.

Hassan, Riffat. *Made from Adam's Reb; The Woman Creation Question*. Pakistan: Autumnsn 1985..

Kurzman, Charles. *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press 1998

Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughat al-Arabiyyah*, Cet. I. Beirut; tp t.th.

Martin, Richard C. *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA; The University of Arizoan Press, 1985

Muhsin, Amina Wadud. " Qur'an and Women" dalam buku *Liberal Islam*, Edit Charles Kurzman. New York: Oxford University Press 1998.

Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn bhd 1994.

Neufelt, Victoria. *Webter's News World dictionary*. New York: Cleveland, 1984.

Qadhi, Abdurrahim Ibnu Ahmad. *Daqaiqu al-Akhbar fi Dzikri al-Jannah wal an-Nar*. Maktabah Keluarga Semarang t.th.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. Chicago Bibliotecha Islamica 1980.

Ridha, Rasyid. *Nida' lil Jinsin al-Lathif*, Terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka1986.

Salim, Peter. *The Contemporary English Indonesian Dictionary* (Jakarta : Modern English Press 1987.

Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wal Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali wa ath-Tiba'ah wa an-Nasyr 1992.

MUKJIZAT DALAM *TAFSĪR AL-MANĀR*

Sangkot Sirait*

Abstrak

Sebagian ahli tafsir melihat bahwa mukjizat pada dasarnya merupakan respon terhadap tuntutan masyarakat dan kondisi waktu itu atas berbagai tuntutan yang diajukan kepada para utusan Tuhan, dan bertujuan untuk membuktikan kebenaran seorang Rasul dan ajaran yang dibawanya. Tapi masalahnya, tidak selamanya keganjilan-keganjilan itu mampu menjadikan mereka untuk langsung beriman bahkan justru banyak mengingkarinya, atau bagi yang sudah percaya (iman) berarti mukjizat tak punya arti apa-apa lagi terhadap mereka. Oleh karena itu, Rasyid Rida misalnya melihat bahwa mukjizat bukan dapat dijadikan bukti atas kerasulan seseorang tapi hanya pembuktian kekuasaan Tuhan yang diwujudkan lewat rasul-rasul-Nya.

Rasyid Rida melihat fenomena yang menyimpang dari kebiasaan itu dalam dua sudut pandang, pertama, penyimpangan itu di luar hukum alam (kusalitas), seperti pukulan tongkat ke laut pada kasus nabi Musa, dan kedua, masih dalam hukum kausalitas tapi ia menyebut “sebab” di sini dalam dataran rohani, seperti hamilnya Maryam tanpa hubungan seksual. Kemudian mukjizat yang ada pada nabi Muhammad hanyalah al-Qur'an, sedangkan mukjizat kauniyah yang dinisbatkan kepadanya harus diinterpretasikan lagi hingga tidak bertentangan dengan dunia ilmu pengetahuan.

I. Pendahuluan

Dalam perjalanan sejarah dakwah para Nabi, masing-masing dari mereka bukan tidak memiliki hambatan-hambatan dari masyarakatnya sendiri. Ketika seorang nabi menyampaikan ajaran agama yang dibawanya, tidak jarang sebagian besar dari mereka menolak. Pebuatan menolak ini dapat disebabkan berbagai faktor seperti kefanatikan terhadap tradisi nenek moyang, kesombongan, status sosial sampai kepada perasaan dengki.

Untuk mengekspresikan rasa sombong dan rasa congkak mereka terhadap para nabi yang membawa dan menyampaikan ajaran itu mereka tidak selamanya langsung memalingkan diri, akan tetapi diantaranya banyak yang justru menantang secara terbuka supaya para nabi itu bisa memberikan bukti langsung terhadap ajaran yang dibawanya itu.

* Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Salah satu pembuktian yang sering mereka tuntut adalah supaya nabi yang mereka tantang itu mampu menunjukkan keganjilan-keganjilan atau kejadian-kejadian aneh diluar kebiasaan dan kemampuan biasa manusia normal, dan ini sering disebut sebagai **mukjizat**. Dengan hal yang demikian dapat diharapkan mereka salut dan dilemahkan kemudian langsung mengakui kehebatan dan kebenaran nabi serta ajaran yang mereka sampaikan itu.

Hanya saja yang menjadi permasalahan adalah tidak selamanya keanehan-keanehan yang ada pada seorang nabi itu mampu menjadikan mereka untuk langsung mengakui kebenaran yang dibawa dan disampaikan oleh para nabi tersebut, bahkan justru banyak diantara mereka yang mengingkarinya, atau bagi mereka yang sudah percaya kepada nabi berarti mukjizat itu tidak punya arti apa-apa lagi terhadap mereka.

Sejak era terdahulu hingga dewasa ini, diskusi-diskusi tentang mukjizat bukan tidak banyak mendapat perhatian orang, khususnya bagi mereka yang menganut paham rasionalis dalam Islam. Demikian juga kitab-kitab tafsir yang dikategorikan klasik dan modern dengan berbagai macam bentuknya juga tidak luput dari kajian ini dan masing-masing kitab diwarnai oleh pola pikir penulisnya sendiri.¹ Masalah yang banyak dikaji di sini antara lain adalah bagaimana suatu mukjizat dapat terjadi disamping fungsi yang lebih jauh dari mukjizat tersebut. Rasyid Rida, juga Muhammad Abduh, lewat *Tafsīr al-Manār* nya tidak luput dari kajian ini. Oleh karena itu dalam tulisan ini akan dilihat bagaimana mukjizat dalam *Tafsīr al-Manār* sebagai hasil karya besar di atas.

II. Rasyid Rida dan Metode Penafsirannya

Sayyid Muhamad Rasyid Rida dilahirkan pada tahun 1282 (1865 H.) di Qalamun, Tripoli yang terletak di kilometer 90 sebelah Utara Beirut, Libanon. Dia belajar kepada para ulama kota itu dan setelah memperoleh ilmu pengetahuana yang sangat luas, ia memanfa'atkannya untuk memberikan pengarahaan dan petunjuk kepada para sahabatnya. Dalam kegiatannya dia selalu mengamati masalah-masalah yang terjadi di kawasan negara tetangga, terutama masalah agama kemasyarakatan melalui surat kabar dan majalah. Dia begitu tertarik dan terkesan kepada majalah *al-Urwah al-Wusqa* yang dipimpin oleh Jamaluddin al-Afgani dan muridnya Syaikh Muhammad Abduh. Pertemuan dengan kedua tokoh itu sangat didambakan dan dirindukannya, tapi ia begitu menyesal karena ia sendiri tak dapat

¹J.J.G. Jansen. *Diskursus Tafsir Al-Qura'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 81.

bertemu dengan Jamaluddin al-Afgani sebab tokoh ini terburu meninggal dunia sebelum ia dapat menemuinya. Akhirnya Rasyid Rida berusaha menemui muridnya Syaikh Muhammad Abduh dan langsung berangkat ke Mesir pada tahun 1879 M.²

Pada bulan Rajab 1315 H. (1819 M) dia berhasil untuk menemui Syaikh Muhammad Abduh seorang pejuang dan ilmuwan yang sangat diharapkan ilmu dan nasihat-nasihatnya. Usul dan saran pertama yang ditujukan Rasyid Rida kepada Syikh Muhammad Abduh adalah agar ia menulis tafsir Al-Qur'an dengan metode yang digunakan dalam penulisannya di majalah *al-Urwah al-Wustqa*. Setelah kedua orang ulama itu berdialog akhirnya Syaikh Muhammad Abduh bersedia memberikan kuliah tafsir di Jami' al-Azhar kepada murid-muridnya.

Rasyid Rida adalah termasuk orang paling tekun mengikuti pelajarannya, sehingga tak pernah libur dari seluruh kegiatan yang diadakan oleh Jami'al-Azhar itu. Maka ditulisnya semua apa yang telah didengarnya serta diadakan beberapa tambahan keterangan bagi masalah yang menurut Rasyid Rida perlu diterangkan. Dalam penulisannya dia selalu mengadakan konsultasi dengan gurunya, hingga semua tulisannya telah diadakan koreksi dan pembetulan seperlunya. Oleh karena itu pantas jika ia disebut sebagai pewaris pertama yang menerima ilmu Syaikh Muhammad Abduh, sebab ia adalah orang yang paling banyak menerima dan menulis pelajaran dari gurunya, baik ketika Muhammad Abduh masih hidup maupun sesudah wafatnya. Dalam penulisannya, ia tidak pernah menyimpang dari metode yang ditempuh oleh gurunya, dan tidak pula menyimpang dari jalan pikirannya. Oleh karena itu, Syaikh Muhammad Abduh berkata: 'pemilik *al-Manar* adalah penerjemah pikiran saya', dan salah seorang dari murid Rasyid Rida berkata: Imam Muhammad Abduh pernah mengomentari sifat Rasyid Rida, bahwa dia telah menyatu dengan Muhammad Abduh dalam 'akidah, pikiran, pendapat, akhlak dan amalnya.³ Setelah Muhammad Abduh wafat, dia kembali ke Damaskus pada tahun 1908 M, tetapi tak lama setelah itu dia meninggalkan kota Damaskus dan kembali lagi ke Mesir serta mendirikan *Madrasah al-Da'wah wa al-Irsyad*. Kemudian ia melanjutkan ke Suriyah dan di sana dia terpilih sebagai ketua Muktamar Suriyah. Pada Tahun 1920 M. dia kembali lagi ke Mesir dan waktu itu dia sempat berkunjung ke India, Hijaz dan Eropa, dan akhirnya menetap selamanya di Mesir

²Sa'ad Abdul Wahid. "Tafsir Al-Manar" dalam *al-Jamia'ah*, No. 32, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1984), 39.

³Muhammad Husain al-Dzahabi. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, edisi 2 (Mesir:al-Sa'adah, 1936 H.), 577.

sambil meneruskan perjuangannya di Kairo. Pada tahun 1935 M. Rasyid Rida wafat dan dimakamkan di Kairo.

Mengenai metode yang dipakainya dalam penafsiran banyak persamaan dengan metode Muhammad Abduh. Dalam penafsirannya, ia tidak terikat pada mufassir lain, tidak harus menyesuaikan makna nash Al-Qur'an dengan akidah atau pendapatnya sendiri, tidak pula menggunakan hadis-hadis palsu, tidak menggunakan cerita-cerita Israiliyat, ayat-ayat *mubham* tidak pernah ditentukan maknanya, dan menghindarkan diri dari istilah-istilah ilmu pengetahuan. Dalam penafsirannya dia selalu berusaha dengan keras mengungkapkan makna Al-Qur'an dengan susunan bahasa yang mudah diterima, menjelaskan kesulitan-kesulitannya, membela al-Qur'an dengan menghilangkan keraguan terhadapnya, menerangkan hidayah dan hikmahnya serta berusaha memecahkan problem kemasyarakatan secara metodis.⁴

Dalam penafsirannya dia sependapat dengan Muhammad Abduh dalam menggunakan kebebasan berpikir yang luas, sehingga mampu mengutarakan pendapat dan pemahamannya dengan penuh kepercayaan yang tinggi terhadap ilmu yang dimilikinya, dan tidak mudah terpengaruh oleh sebagian penafsiran para mufassir lainnya. Oleh karena itulah sering ditemukan pemikiran dan paham yang terasa asing dalam penafsirannya, tapi kadang-kadang dalam beberapa hal bertaklid kepada gurunya Syaikh Muhammad Abduh.

Setelah Muhammad Abduh wafat, dia banyak menyimpang dari metode yang ditempuh oleh gurunya dalam beberapa hal dan mulai memperluas penafsirannya terutama dalam masalah kemasyarakatan yang pada waktu itu sedang menghadapi kesulitan-kesulitan.⁵ Adapun latar belakang yang mendorong untuk memperluas bahasanya, khususnya tentang bahasan mengenai kemasyarakatan ialah; dia adalah wartawan yang banyak berkomunikasi dengan masyarakat, yang berbeda-beda asal dan tingkat kehidupannya, melalui majalah yang dipimpinnya. Dia berkata dalam *al-Manar*: "setelah saya bebas dari bekerja, yaitu sesudah era Muhammad Abduh, mulailah saya menyimpang dari metode yang ditempuh oleh Muhammad Abduh, yaitu dengan memperluas penggunaan sunnah sahih dalam menafsirkan Al-Qur'an, atau dengan memperluas penelitian mufradatnya atau struktur bahasanya,⁶ dan juga mengenai masalah khilafiyah dan hal-hal yang

⁴ Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Manar...*, 42.

⁵ J.J.G.Jansen. *Diskursus...*, 125.

⁶ *Ibid.*, 45.

sangat diperlukan oleh kaum Muslimin untuk mencari petunjuk dan memecahkan masalah kemasyarakatan yang begitu kompleks.⁷ Rasyid Rida sendiri, seperti yang ditulis Syahatah, mempunyai beberapa karakteristik dalam penafsirannya, yaitu penekanan kepada penelitian ilmiah, pengaruh kitab tafsir Ibn Katsir, pengaruh Imam al-Ghazali dan memberikan ulasan yang lebih luas dan kajian mengenai sunnah al-ijtima'iyah.⁸

Pengaruh Ibn Kasir terhadap Rasyid Rida antara lain dengan memperbanyak penggunaan hadis dalam penafsirannya. Karena itu, beliaulah yang sebenarnya yang memberi corak *al-ma'tsur* kepada *Tafsir al-Manār*. Berbeda dengan gurunya, Rasyid Rida banyak mengetahui tentang *rijāl al-hadīs*, sehingga ia berbeda dengan gurunya, yang kadang-kadang menolak hadis meskipun sahih hanya karena tidak sesuai dengan jalan pikirannya. Kendati demikian pengaruh Ibn Katsir yang banyak menggunakan hadis dalam penafsirannya tidak seluruhnya tampak pada Rasyid Rida, terutama dalam menghadapi ayat-ayat yang membahas masalah *mukjizat nubuwwah*, sebab ia lebih banyak melihat hal tersebut sebagai sesuatu yang bertentangan dengan kenyataan sejarah dan menimbulkan problem ilmiah dan logika, atau ia juga dapat membantahnya dengan mengajukan dan menjelaskan ayat lain. Tapi bila al-Qur'an menjelaskan secara tegas bahwa mukjizat tertentu ada pada seorang nabi, maka ia dapat menerima sepenuhnya.

III. Mukjizat dan Berbagai Persoalan di Dalamnya

Kata mukjizat terambil dari bahasa Arab *a'jaza* yang artinya melemahkan atau menjadikan tidak mampu. Oleh para pakar agama Islam antara lain mendefinisikan bahwa ia sebagai suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seorang yang mengaku sebagai seorang nabi, sebagai bukti kenabiannya yang ditantang kepada yang ragu untuk melakukan atau mendatangkan hal serupa, namun mereka tidak mampu melayani tantangan itu.⁹

Menurut al-Zarqani, mukjizat adalah sesuatu yang tidak mungkin ditandingi oleh semua manusia baik secara pribadi maupun kolektif. Ia merupakan sesuatu yang berbeda dengan kebiasaan, artinya tidak terikat oleh hubungan sebab

⁷ Muhammad Rasyid Rida. *Tafsīr Al-Manār*, (Mesir: Dār al-Fikr, t.th.), 16.

⁸ Abdullah Mahmud Syahatah. *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fi al-Tafsir al-Quran al-Karim*, (Mesir: Nasyr al-Rasail al-Jami'ah, t.th.), 36.

⁹ Muhammad Quraish Shihab. *Mukjizat Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1986), 23.

akibat yang dikenal oleh manusia. Ia merupakan pemberian Allah swt. kepada nabiNya sebagai bukti kebenaran risalahNya.¹⁰

Al-Shobuni mengatakan mukjizat dinamakan mukjizat (melemahkan) karena manusia lemah untuk mendatangkan sesamanya, sebab mukjizat merupakan hal yang bertentangan dengan adat, keluar dari batas-batas faktor yang telah diketahui. *I'jaz* berarti menetapkan kelemahan manusia baik secara terpisah atau berkelompok untuk bisa mendatangkan hal yang serupa dengannya.¹¹

Berdasarkan fakta sejarah, secara garis besar mukjizat dapat dikelompokkan menjadi dua macam. *Pertama*, mukjizat al-Qur'an yang hanya terjadi pada diri Nabi Muhammad SAW sendiri dan *ke dua*, mukjizat yang berujud kejadian-kejadian yang ditemukan pada masyarakat dan kejadian tertentu, sehingga bentuk-bentuk mukjizat itu bisa disaksikan dengan mata kepala atau bisa ditangkap oleh indera manusia secara langsung.¹²

Perbedaan kedua macam mukjizat di atas pada dasarnya terletak pada keabadian bentuk dan isi mukjizat tersebut, dan bukan pada kebenaran keduanya. Sebab, pada dasarnya mukjizat yang dibawa para Rasul itu semua kebenarannya telah dijamin oleh Allah swt. Al-Qur'an merupakan mukjizat rasional sesuai dengan akal sehat dan abadi. Fazlur Rahman mengungkapkan bahwa didalam Islam ada sebuah literatur luas yang dikenal sebagai 'ijaz Al-Qur'an. Di dalamnya ditemuklan doktrin bahwa al-Qur'an tidak dapat dipalsukan. Doktrin ini bersumber dari al-Qur'an sendiri karena al-Qur'an menyatakan dirinya sendiri sebagai mukjizat yang unik dari Muhammad dan tak pernah mengatakan bahwa kitab-kitab lainnya sebagai mukjizat.¹³

Adapun mukjizat yang terjadi pada para rasul lainnya, seperti terbelahnya laut dalam kasus nabi Musa,¹⁴ lahirnya Nabi Isa tanpa lewat hubungan seksual,¹⁵ api

¹⁰Muhammad Abdul Azhim al-Zarqani. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al'Qurān*, (t.t. al-Babi al-Halabi, t.th), 72.

¹¹Muhammad 'Ali al-Ṣabuni. *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qurān* (Makkah: Dār al-Irsyad, 1985), 891.

¹²Muhammad Mutawally. *Mukjizat Al-Quran*, terj. Musthafa Mahdany, (Bandung: Risalah, 1984), 16.

¹³Fazlur Rahman. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. (Bandung: Pustaka, 1996), 152.

¹⁴Lalu Kami wahyukan kepada Musa: "Pukullah lautan itu dengan tongkatmu", maka terbelahlah lautan itu dan tiap-tiap belahan adalah seperti gunung yang besar. Q.S. al-Syu'ara' [26] : 63. Ingatlah ketika Kami belah laut untukmu, lalu Kami selamatkan kamu dan Kami tenggelamkan Fir'aun dan pengikutnya sedangkan kamu sendiri menyaksikannya. Q.S. al-Baqarah [2]: 50)

¹⁵Dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami

yang menjadi terasa dingin pada peristiwa nabi Ibrahim,¹⁶ kasusnya relatif tidak lama, artinya masing-masing api dan laut kembali kepada sifat semula.¹⁷

Al-Suyuti mengatakan bahwa mukjizat para nabi sebelumnya lebih tepat disebut sebagai *hissiyyah* yang dibatasi oleh waktu dan tempat, sedangkan mukjizat yang diberikan kepada Nabi Muhammad bersifat *'aqliyyah* yang tak dapat diketahui kecuali dengan pemahaman dan ia kekal sampai akhirat.¹⁸

Dari penjelasan di atas dapat ditarik suatu gambaran bahwa mukjizat bersifat fungsional, yaitu merupakan bukti nyata kebenaran seorang nabi beserta ajaran yang dibawanya. Mukjizat tersebut bukanlah sesuatu yang diperoleh berdasarkan penelitian dan pengalaman, tapi ia merupakan pemberian Allah kepada nabiNya dengan maksud tertentu. Ia bukanlah hukum kausalitas ataupun berdasarkan adat atau pola pikir lainnya.

Mengenai fungsi ini, Muhammad Abduh juga mengatakan bahwa mukjizat dapat dijadikan sebagai bukti kebenaran para nabi dan untuk membenarkan ajaran Ilahi yang dibawa masing-masing nabi.¹⁹ Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurairah, Nabi telah bersabda yang artinya: tidak seorangpun dari para nabi kecuali diberi mukjizat agar dipercayai oleh orang banyak, dan sesungguhnya yang diberikan kepadaku ialah berupa wahyu dari Allah yang aku mengharap kiranya akulah yang paling banyak pengikutnya pada hari kiamat.²⁰ Akan tetapi dalam pandangan lain, bahwa mukjizat bukanlah satu-satunya aspek yang biasa dijadikan sebagai bukti kenabian seorang nabi, sebab seperti yang dikatakan Qurais Shihab, sebenarnya bukti kenabian atau kebenaran seseorang tidak harus berupa sesuatu yang luar biasa (mukjizat). Kebenaran seorang Nabi dapat juga dibuktikan melalui pengamatan akan kepribadiannya serta ajaran-ajarannya.²¹

IV. Mukjizat dalam *Tafsir Al-Manār*

tiupkan kedalam tubuhnya ruh dari Kami dan Kami jadikan dia dan anaknya tanda kekuasaan Allah yang besar bagi semesta alam. Q.S. al-Anbiya' [21]: 91.

¹⁶Kami berfirman: 'hai api menjadi dinginlah dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim' Q.S. al-Anbiya' [21]: 69.

¹⁷Muhammad Mutawally. *Mukjizat*,. 17

¹⁸Al-Suyuthi. *Al-Itqan fi al-'Ulūm al-Qurān*, (Libanon: Dār al-Fikr, 1979), 166.

¹⁹Muhammad Abduh. *Risalah Tauhid*, terj.Firdaus, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 199.

²⁰Hussein Bahreisyi. *Himpunan Hadis Shoheh Bukhari*, (Surabaya: al-Ikhlās, 1981), 308.

²¹M. Quraish Shihab. *Mukjizat Al-Quran*,. 34.

Mukjizat dalam *Tafsir al-Manar* seperti yang disampaikan Rasyid Rida, adalah merupakan sesuatu yang semata-mata dari Tuhan, bukan usaha atau inisiatif seorang nabi. Secara fenomenologis, ia dibagi menjadi dua bagian, *pertama*, kejadian-kejadian yang berada di luar hukum alam seperti hukum sebab akibat atau kebiasaan lain, dan *kedua*, kejadian-kejadian yang memang berada pada dataran hukum Tuhan yang bersifat rohaniah dan bukan material.²²

Fenomena pertama, menurut Rasyid Rida, dengan tegas dapat dilihat misalnya terhadap kasus yang terjadi pada nabi Musa dimana tidak ditemukan sama sekali hakikat dan bentuk suatu usaha di dalamnya. Demikian juga misalnya terhadap perintah untuk keluar bersama dari Bani Israil.²³ Semua itu atas perintah Tuhan tanpa sebab sesederhana apapun dari Nabi Musa. Hanya saja Allah memerintahkan untuk memukulkan tongkatnya kepermukaan laut.

Adapun jenis kedua, dimana Rasyid Rida mengemukakan kisah yang terjadi pada nabi 'Isa, yang menurutnya secara lahir masih dapat dikategorikan kepada penyimpangan dari satu kebiasaan yang masih memiliki unsur usaha yang dilakukan di dalamnya. Jadi ada hukum sebab akibat dalam proses kejadiannya. Cuma saja menurut Rasyid Rida, sebab pertama di sini berada dalam tingkatan rohani. Pada awalnya ibunya telah mengandung (hamil) atas tiupan Ruh Tuhan yang Mulia, lewat Malaikat Jibril 'alaihi al-Salam, dengan demikian ia merupakan sebab yang serupa dengan seandainya kehamilan ini dilakukan lewat hubungan seksual (setubuh) dengan seorang laki-laki, dan semua ini atas kekuasaan Allah.²⁴ Perbedaan dari dua macam fenomena tersebut, oleh Rasyid Rida, hanya dilihat dari proses munculnya fenomena yang menyimpang dari kebiasaan. Perbedaan antara memukulkan tongkat dengan kelahiran dapat dibuktikan dengan jelas. Yang pertama menunjukkan kekuasaan Tuhan tanpa lewat satu sunahpun dari sunah-sunahnya yang nampak, sedangkan yang kedua tidak serupa dengan bentuk pertama. Bentuk pertama ini menunjukkan kekuasaan Tuhan, kehendak atas pilihanNya atau perbuatanNya menurut pandangan manusia biasa, karena jauh dari

²²Rasyid Rida. *Tafsir al-Manar*, Juz XI, 234.

²³Waktu Nabi Musa membawa Bani Israil keluar negeri Mesir menuju Palestina dan dikejar oleh Fir'aun, mereka harus melewati laut Merah sebelah utara. Waktu itu Allah memerintahkan Musa memukul laut dengan tongkatnya. Perintah itu dilaksanakan Musa hingga terbelahlah laut dan terbentanglah jalan terhadapnya, selamatlah Musa beserta kaumnya. Seang Fir'aun dan pengikutnya mengejar lewat jalan itu juga, tapi ketika mereka berada di-tengah-tengah laut kembalilah laut itu seperti semula lalu tenggelamlah Fir'aun serta pengikutnya itu.

²⁴Rasyid Rida. *Al-Manar*, 234.

undang-undang sebab akibat dimana perbuatan manusia biasa dapat berlaku di dalamnya.²⁵

Kita sering menilai sesuatu itu mustahil karena akal kita telah terpaku dengan kebiasaan-kebiasaan atau dengan hukum-hukum alam dan juga hukum sebab akibat yang dilihat hanya dalam perspektif material dan konkret, sehingga bila ada sesuatu kejadian yang tidak sejalan dengan hukum-hukum itu kita segera menolak dan mengatakan hal itu tidak mungkin. Dalam kehidupan ini, ada yang disebut sebagai hukum alam, yakni ketetapan Tuhan yang lazim berlaku dalam kehidupan nyata seperti hukum sebab akibat. Manusia memang mengetahui hukum-hukum tersebut, tapi belum lagi mengetahui seluruhnya.²⁶ Khususnya terhadap Nabi Muhammad, Rasyid Rida berpendapat bahwa ia tidak diberi mukjizat selain Al-Qur'an.²⁷ Dia tidak membenarkan adanya mukjizat kaunyah yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW., apalagi penyimpangan itu betul-betul jauh dari pemikiran akal sehat manusia, seperti terbelahnya bulan, dan berusaha mentakwilkan ayat yang menyebutkan adanya penyimpangan yang terjadi terhadap ciptaan Tuhan dalam kebiasaan serta menentang adanya hadis yang menetapkan adanya mukjizat kaunyah yang diterima nabi SAW. Menurut Rasyid Rida, kita tidak wajib mengimani sesuatu yang menyimpang dalam diri seorang sejak dari nabi Muhammad. Satu kasus yang pernah terjadi pada masa nabi Muhammad dimana seorang wanita meminta kepada Nabi untuk menyembuhkan penyakitnya. Yapi nabi justru menjawab dan memberi petunjuk bahwa bersabar atas musibah yang menimpa wanita itu lebih baik baginya, kendatipun akhirnya Nabi mendo'akan wanita itu.²⁸

Memang pada bab ini ia tidak banyak mendiskusikan tentang apakan Al-Qur'an sebagai mukjizat nabi merupakan bukti atas kenabian Muhammad. Di sini yang penting adalah bahwa dalam era ini sudah merupakan era dimana Islam sebagai petunjuk dan tidak banyak menuntut apakah yang dibawa Muhammad itu adalah sebagai bukti atau tidak, sebab masyarakat sudah berada pada tarap kebudayaan dan pemikiran maju yang bisa menilai ajaran yang dibawa Nabi terakhir itu.²⁹ Dalam perspektif mufassir moderpun melihat bahwa apa yang

²⁵Rasyid Rida, *Al-Manar*. 235.

²⁶Quraish Shihab. *Mukjizat....* 27-28.

²⁷Rasyid Rida. *Tafsir Al-Manar*, 239.

²⁸*Ibid.*, Juz XI, 227.

²⁹*Ibid.*, 240.

disampaikan oleh Al-Qur'an itu sesuai dengan ilmu pengetahuan dan ini sekaligus sebagai bukti atas kejujuran dan kebenaran Muhammad.³⁰

Adapun terhadap penyimpangan (mukjizat) yang terjadi pada nabi selain Muhammad itu memang diakui adanya. Menurut pandangannya, beberapa keistimewaan dan keganjilan yang diberikan Tuhan kepada nabi-nabi itu memang benar adanya, tapi ia hanya sebagai penghormatan dari Tuhan kepada nabi-nabiNya, bukan merupakan bukti atas kebenaran ajaran atau kenabiannya.³¹ Hal ini barangkali dapat dilihat dari pandangan, jika mukjizat dikatakan sebagai pembuktian kebenaran seorang nabi, maka bagi orang yang sudah percaya kepada nabi, tidak lagi membutuhkan mukjizat. Kemudian jika mukjizat itu meyakinkan umat setiap nabi, maka boleh jadi umat yang lain dapat melakukannya. Kemungkinan ini lebih terbuka bagi mereka yang berpendapat, termasuk Rasyid Rida, bahwa mukjizat pada dasarnya berada dalam jangkauan hukum-hukum Allah yang berlaku di alam. Namun ketika hal itu terjadi, hukum-hukum tersebut belum lagi diketahui oleh masyarakat nabi yang bersangkutan.

Pendapat di atas juga berlandaskan ayat 59, surat *al-Isra'*: "dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirimkan kepadamu tanda-tanda kekuasaan kami melainkan karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang terdahulu". Atas dasar ini pulalah Rasyid Rida misalnya menolak pendapat yang mengatakan bahwa bulan pernah terbelah dua pada masa nabi Muhammad SAW. sebagai pembuktian (mukjizat) terhadap kaum musyrikin yang waktu itu meminta pembuktian, kendatipun ada hadis tentang terbelahnya bulan pada masa Nabi diriwayatkan oleh banyak 'ulama, antarlain: Bukhari, Muslim, Ahmad dan sebagainya, bahkan menurut Ibn Katsir riwayat tentang hal itu adalah mutawatir dan sanad-sanadnya yang sah.³²

Dengan demikian di sini nampaknya Rasyid Rida sebenarnya bukan menolak mukjizat sebagai sebuah fenomena yang terjadi pada diri seorang nabi selama ada teks Al-Qur'an yang menyebutkan itu, tapi ia menolak mukjizat bisa dijadikan sebagai bukti kenabian atau kebenaran suatu ajaran yang dibawa nabi bersangkutan. Sedangkan terhadap Nabi Muhammad, satu-satunya mukjizat yang ada hanyalah berbentuk kitab suci dan Rasyid Rida menolak sama sekali mukjizat kaunyah yang sering digambarkan ada pada diri Nabi Muhammad itu.

³⁰JJG. Jansen. *Diskursus Tafsir*. 83.

³¹Rasyid Rida. *Al-Manar*, 227.

³²Ibn Kasir. *Tafsir al-Quran al-'Adzim*, Juz IV. (Singapura: Sulaiman Bahri, t.th.), 260.

Menurut Rasyid Rida, ayat pertama surat *al-Qamar* yang berartikan “telah dekat datangnya hari kiamat dan telah terbelah bulan” bukanlah menunjuk terbelahnya bulan, akan tetapi kalimat *insyaqqa al-qamar* artinya telah jelas argumentasi dan bukti kebenaran ajaran yang dibawa Muhammad”. Menafsirkan ayat tersebut dengan terbelahnya bulan, oleh Rasyid Rida dipandang sebagai suatu hal yang bertentangan dengan kenyataan sejarah serta menimbulkan problem ilmiah dan logika,³³ dan bertentangan pula dengan penafsiran ayat 59 surat *al-Isra'* sebagaimana tersebut sebelumnya. Disamping berlandaskan ayat itu juga ia berlandaskan pada hadis Nabi yang ditakhrijkan oleh Bukhari dan Muslim dan Abu Hurairah yang artinya: “tiap-tiap nabi itu diberi mukjizat yang dapat menjadikan manusia beriman kepadanya. Tapi aku (Muhammad) hanya diberi wahyu yang diwahyukan Allah kepadaku, maka aku mengaharap semoga pengikutku paling banyak di hari kiamat nanti.”³⁴

Demikian juga bila ditinjau dari aspek penalaran, mukjizat yang bersifat kauniyah terutama untuk membuktikan kebenaran seorang nabi justru tidak lagi relevan dengan tingkat pemikiran manusia yang lebih maju pada masa Nabi Muhammad bila dibanding dengan sebelumnya. Oleh karena itu, pandangan Rasyid Rida dapat diterima dalam perspektif di atas. Manna' al-Qaththan dalam karyanya juga melihat bahwa mukjizat para nabi terdahulu diberikan menurut akal pemikiran masyarakat yang pada masa itu masih berada pada fase perkembangan, jadi tidak melihat sesuatu yang lebih dapat menarik hati selain mukjizat alamiah yang *hissiyah* (indrawi) karena pemikiran mereka belum mencapai puncak ketinggian dalam bidang pengetahuan dan sistem berpikir sebagai mestinya. Jadi, yang lebih tepat ialah jika setiap rasul itu diutus kepada kaumnya secara khusus, dan mukjizatnyaapun hanya berupa kejadian luar biasa yang sejenis dengan apa yang mereka kenal selama itu. Ketika tingkat pemikiran mereka sudah sampai kepada tingkat yang sempurna, maka Allah mengumandangkan kedatangan risalah Muhammad yang abadi kepada seluruh umat manusia. Suatu mukjizat bagi risalahnya juga berupa mukjizat yang ditujukan kepada akal manusia yang telah berada dalam tingkatan kematangan dan perkembangan yang paling tinggi.³⁵

³³Muhammad Husein al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz II, (Mesir: al-Sa'adah, 1396 H.), 586.

³⁴*Ibid.*, 585.

³⁵Manna' Khalil al-Qaṭṭān. *Mabahits fi 'Ulum al-Quran*, (Riyad: Huquq al-Thab Mahfudzah, t.th.) 257.

Adapun kejadian-kejadian aneh dari kenabian sebagaimana yang sudah terlihat di atas, selain berbentuk al-Qur'an, dalam pandangan Rasyid Rida hal itu sejauh mana al-Qur'an menerangkan secara eksplisit bahwa yang demikian adalah benar-benar terjadi pada diri seorang nabi, demikian pula untuk menolak sebuah kejadian yang disebut mukjizat, keduanya harus lewat pernyataan kitab suci al-Qur'an.³⁶ Disamping itu, Rasyid Rida mengakui kasus-kasus yang menyimpang dari adat kebiasaan dan menganggap yang demikian tidak bertentangan dengan akal, hanya saja di luar kelaziman yang ditemukan secara umum. Apa yang terjadi pada Nabi Musa, yaitu tebelahnya laut, yang demikian merupakan mukjizat nabi Musa,³⁷ dan kejadian menyimpang di sini tetap bisa dipandang sebagai sesuatu yang masih dapat diterima akal, dan didalamnya tidak berkumpul dua hal yang saling bertentangan dan tak ada yang menghalangi terjadinya atas perbuatan Tuhan lewat tangan nabi Musa bahkan kita wajib mempercayainya.³⁸

V. Kesimpulan

Di bagian akhir dari tulisan ini akan disampaikan bahwa Rasyid Rida melihat mukjizat itu tidak lebih dari perbuatan Tuhan semata lewat para nabiNya. Ia bertujuan justru menunjukkan bukti kekuasaan Tuhan, bukan merupakan bukti kebenaran para nabi itu lewat mukjizat mereka. Bila yang menyatakan penyimpangan itu berupa teks kitab suci al-Qur'an, maka apapun bentuknya yang demikian benar adanya. Gejala yang menyimpang dari kebiasaan ini wajib diyakini dan diimani. Rasyid Rida sangat berhati-hati untuk menetapkan apakah penyimpangan itu merupakan sebuah fenomena yang masih dapat diterima akal pemikiran lewat suatu penelitian atau tidak. Berhati-hati di sini maksudnya selama yang demikian masih dalam tarap mungkin diteliti. Kemudian ia berpendapat bahwa satu-satunya mukjizat yang pasti dan tidak ada keraguan pada diri Nabi Muhammad adalah al-Qur'an. Dalam pandangan Rasyid Rida, al-Qur'an sebagai mukjizat Nabi Muhammad wajib diimani sama ada ia memperkuat bukti kenabiannya dan mengimbangi hujjah orang yang ragu terhadapnya atau tidak

DAFTAR PUSTAKA

³⁶Rasyid Rida. *Al-Manar*, 239.

³⁷*Ibid.*, Juz I, 314.

³⁸*Ibid.*, 315.

- Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*. Terj. Kh. Firdaus, Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Bahreisyi, Husein. *Himpunan Hadis Shahih*, Surabaya:al-Ikhlās, 1981.
- Jansen, JJG. *Diskursus Tafsir Alqur'an Modern*, terj.Hairussalan dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1979.
- Katsir, ibn, *Tafsir Al-Quran al-'Adzim*, Juz IV, Singapura: Sulaiman Bahri, tt.
- Mutawally, Muhammad. *Mukjizat Al-Qur'an*, terj. Musthafa Mahdi, Bandung: Risalah Bandung, 1984.
- Al-Qaṭṭān, Manna' Khalil. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. Riyad: al-Mahfudzah, t.th.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Bandung: Pustaka 1996.
- Ridha, Rasyid. *Tafsir Al-Manar*, Mesir: Daar al-Fikr, t.th.
- Shahatah, Abdullah Muhammad. *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fi Tafsir al-Qur'an*, Mesir: Nasyr al-rasailal-Jami'ah, t.th.
- Shihab, Quraish. *Mukjizat Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1988.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Al-Thibyan bi 'ulum al-Qur'an*, Makkah: Dār Irsyad, 1985.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Libanon: Daar al-Fikr, 1979.
- Wahid, Sa'ad Abdul. "Tafsir al-Manar" dalam *Al-jami'ah*, no. 32, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 1984.
- Al-Zahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsir wa al Mufassirun*, Juz II, Mesir: al-Sa'adah, 1396 H.
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul Azhim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, al-Baby al-Halaby, t.th.

**LARANGAN PENULISAN HADIS
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TRANSFORMASI HADIS
PADA MASA NABI**

*Oleh: Rofiq Nurhadi**

Abstrak

*Artikel ini akan memfokuskan tentang masalah larangan penulisan hadis dan implikasinya terhadap transformasi hadis pada zaman Nabi. Dengan melalui pendekatan historis, penulis berkesimpulan bahwa larangan penulisan hadis tersebut ternyata membawa implikasi yang cukup signifikan terhadap transformasi hadis, yaitu: **Pertama**, dengan adanya larangan penulisan hadis, transformasi hadis pada zaman Nabi umumnya dilakukan melalui tradisi lisan dan hapalan, bukan melalui tradisi tulis, sebab menulis hadis waktu itu dilarang kecuali untuk beberapa sahabat saja. Disamping karena belum banyaknya para sahabat yang ahli menulis. **Kedua**, larangan penulisan hadis tersebut berimplikasi kepada tidak ada upaya yang serius dari para al-khulafā al-rasyidūn untuk segera membukukan hadis Nabi, karena hadis pada waktu itu lebih merupakan living tradition, sunnah yang hidup dan diamalkan oleh mereka. **Ketiga**, larangan penulisan hadis tersebut membawa implikasi munculnya riwayat-riwayat hadis secara maknawi, sebab betapapun kuatnya hapalan mereka, kadang-kadang untuk merekam redaksi secara persis seperti yang dikatakan oleh Nabi cukup berat dan menyulitkan, sehingga mereka terpaksa meriwayatkan secara maknawi.*

I. Pendahuluan

Hampir semua orang Islam sepakat akan pentingnya peranan hadis dalam berbagai disiplin keilmuan Islam seperti tafsir, fiqh, teologi, akhlaq dan lain sebagainya. Sebab secara struktural hadis merupakan sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an, dan secara fungsional hadis dapat berfungsi sebagai penjelas (*bayān*) terhadap ayat-ayat yang *mujmal* atau global.¹ Hal itu dikuatkan dengan berbagai pernyataan yang gamblang dalam al-Qur'an itu sendiri yang menunjukkan pentingnya merujuk kepada hadis Nabi, misalnya Q.S al-Ahzab [33]: 21, 36, al-Hasyr [59]: 7.

* Mahasiswa Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Program Studi Pendidikan Islam, Angkatan Tahun Akademik 2000/2001.

¹Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Qur'ān al-Karīm Bunyatuhu al-Tasyrī'iyah wa Khaṣāiṣuhu al-Ḥaḍariyyah* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1993), 44

Akan tetapi ternyata secara historis, perjalanan hadis tidak sama dengan perjalanan al-Qur'an. Jika al-Qur'an sejak awalnya sudah diadakan pencatatan secara resmi oleh para pencatat wahyu atas petunjuk dari Nabi, dan tidak ada tenggang waktu antara turunnya wahyu dengan penulisannya, maka tidak demikian halnya dengan hadis Nabi. Jika, al-Qur'an secara normatif telah ada garansi dari Allah, dan tidak ada keraguan akan otentisitasnya, maka tidak demikian halnya dengan Hadis Nabi, yang mendapatkan perlakuan berbeda dari al-Qur'an. Bahkan dalam kitab-kitab hadis, terdapat adanya pelarangan penulisan hadis. Hal itu tentunya mempunyai implikasi-implikasi tersendiri bagi transformasi hadis, terutama pada zaman Nabi.

Kenyataan tersebut di atas merupakan isu penting dalam sejarah hadis. Sebab hal itu memberi pengaruh penting terhadap gaya atau model periwayatan hadis, jumlahnya, kemungkinan pemalsuannya, boleh tidaknya mengambil hadis sebagai hujjah, serta berbagai masalah lain yang terkait di dalamnya. Memang nampaknya harus diakui bahwa hadis selalu menjadi kajian yang problematik dan menarik bagi para pemikir muslim ataupun non muslim, baik yang mengkajinya sebagai pembela maupun sebagai penentangannya.²

Untuk itu melalui tulisan ini, penulis akan melihat bagaimana sebenarnya problem mengenai pelarangan penulisan hadis, bagaimana bentuk transformasi hadis zaman Nabi, dan implikasinya terhadap transformasi perjalanan hadis pada masa Nabi.

II. Kontroversi tentang Larangan Penulisan Hadis

Di antara hadis yang melarang penulisan hadis adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Said al-Khudri yang artinya sebagai berikut: Abu Said al-Khudri meriwayatkan bahwa Rasul saw, bersabda, "Jangan kamu menulis darikut kecuali al-Qur'an. Barang siapa yang menulisnya hendaknya ia menghapuskannya."³

Demikian salah satu hadis yang menyatakan pelarangan penulisan hadis. Apabila ditinjau dari hadis ini, maka dapat diprediksikan bagaimana implikasinya terhadap penulisan dan pembukuan hadis. Ulama kontemporer seperti Muhammad Syharur, misalnya memaknai larangan hadis tersebut sebagai suatu isyarat bahwa

²Di antara orientalis yang banyak mengkaji hadis dan cenderung meragukan, bahkan menentang otentisitas hadis adalah A. Sprenger, Goldziher, J. Schacht. Lihat G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt* (Leiden E. J. Brill, 1965). 1

³Redaksi hadis dapat dibaca dalam, Muhammad 'Ajjāj al-Khatib, *Uṣūl al-Hadīs ..*, 147. Dan hadis-hadis yang senada baca dalam halaman yang sama.

hadis itu sebenarnya hanyalah merupakan ijtihad Nabi yang syarat dengan situasi sosio-kultural dimana Nabi hidup. Hadis Nabi lebih merupakan *marhalah tārīkhiyah*, dimana Nabi sangat dipengaruhi oleh situasi sosio-budaya Arab waktu itu, sehingga tidak terlalu penting untuk dibukukan.⁴

Namun demikian, disamping ada hadis yang melarang menuliskan hadis sebagaimana dikutip di atas, dalam bagian yang lain ada juga hadis-hadis yang menunjukkan kebolehan menulis hadis. Diantaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah yang artinya sebagai berikut:

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa ketika Fath Makkah Rasulullah saw. bangkit untuk berkhotbah di tengah orang banyak. Maka berdirilah seorang penduduk Yaman, bernama Abu Syah. Katanya, “Ya Rasulullah, tuliskanlah untukku. “Kata Nabi, “Tuliskanlah untuknya”⁵

Terhadap dua riwayat yang tampak saling bertentangan tersebut, para ulama berbeda pendapat dalam memahaminya. Sebagian menganggap bahwa larangan itu mutlak, tetapi sebagian ulama yang lain berusaha mengkompromikannya dengan mengembalikan persoalan tersebut kepada empat pendapat:

1. Sebagian ulama menganggap bahwa hadis Abi Said Al-Hudri tersebut Mauquf, maka tidak patut untuk dijadikan alasan, untuk melarang penulisan hadis
2. Larangan penulisan hadis berlaku hanya pada masa awal-awal Islam, karena dikhawatirkan bercampur dengan al-Qur'an. Sehingga ketika umat Islam telah menjadi banyak jumlahnya dan pengetahuan tentang al-Qur'an telah tinggi dan mampu membedakan dengan hadis, maka hilanglah kekhawatiran ini dan dihapuslah hukum pelarangan ini dengan hadis-hadis yang membolehkan pencatatan hadis. Hal ini dibuktikan oleh hadis Abu Syah tersebut yang diriwayatkan diakhir kehidupan Nabi. Ini berarti hadis yang melarang menulis hadis telah dihapus dengan hadis yang membolehkan untuk menulis hadis.

Ada juga ulama yang mengikuti pendapat bahwa pelarangan menulis hadis itu apabila hadis ditulis dalam *ṣahifah* yang sama dengan al-Qur'an. Karena biasanya ketika mereka (para sahabat) mendengar ta'wil ayat, mereka lalu menulis dalam *ṣahifah* yang sama dengan al-Qur'an. Hal ini tentu dapat menyebabkan adanya *iltibas* (campur aduk) antara ayat-ayat al-Qur'an dengan

⁴ Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wal Qur'ān, Qira'ah Mu'āṣirah*, (Damakus: al-Ahāli li an-Nasyr wa at-Tauzi' 1992). 547

⁵Redaksi hadis bisa dibaca juga dalam Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Hadīṣ*, 149, dan hadis-hadis yang senada baca dalam halaman 147-150.

hadis, terutama bagi mereka yang tidak mempunyai cita rasa bahasa yang tajam.

3. Dengan adanya larangan penulisan hadis tersebut pada hakekatnya Nabi mempercayai kemampuan para sahabat untuk menghafalkannya, dan Nabi khawatir seseorang akan bergantung pada tulisan, sedang pemberian izin Nabi untuk menulis hadisnya, pada hakekatnya merupakan isyarat bahwa Nabi tidak percaya kepada orang seperti Abi Syah, dapat menghafalkannya dengan baik.
4. Larangan itu bersifat umum, tetapi secara khusus diizinkan kepada orang-orang yang bisa baca tulis dengan baik, tidak salah dalam tulisannya, seperti pada Abdullah bin Umar.⁶

Meskipun para ulama mempunyai perbedaan pendapat tentang boleh tidaknya penulisan hadis ini, namun nyatanya para sahabat tetap memelihara dan melestarikan hadis Nabi. Hal ini dibuktikan dengan adanya hadis Nabi yang mengatakan: “Riwayatkanlah dari saya. Barang siapa sengaja berbohong atas nama saya maka tempatnya di neraka”. Sehingga apabila menulis hadis menjadi praktek yang dilarang, maka untuk mengantisipasi terjadinya ketidakotentikan hadis ini Nabi juga memberikan peringatan atau ancaman neraka tersebut.

III. Transformasi Hadis Pada Masa Nabi

Bicara transformasi hadis nampaknya tidak dapat dilepasakan tentang perdebatan di lingkungan para ulama sendiri mengenai apa itu hadis. Menurut para ulama ahli hadis (*al-muhaddisūn*), hadis itu adalah apa saja yang meliputi seluruh aspek kehidupan Nabi SAW, yang dimulai sejak kelahiran sampai wafatnya, bahkan segala sesuatu yang berkaitan dengan kelahiran Nabi SAW. seperti cerita hancurnya pasukan bergajah (di luar surat al-Fīl) termasuk hadis. Tetapi ulama ahli fiqh membatasi hadis hanya pada informasi dari Nabi yang berkaitan dengan hukum saja. Sehingga informasi tentang kehidupan Nabi ketika masih kecil dan kebiasaannya tidak disebut sebagai hadis.⁷

Namun demikian yang perlu kita catat adalah walaupun ulama ahli hadis memasukkan semua aspek kehidupan Muhammad sejak lahir sebagai hadis tetapi

⁶*Ibid.*, 150-152.

⁷Muh. Zuhri, *Hadis Nabi; Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: PT. Tiara Waana, 1997),. 2-3.

semua informasi atau aspek-aspek kehidupan Nabi SAW itu diterima umat Islam sebagai hadis baru dimulai setelah beliau diangkat menjadi Nabi.

Oleh karena itu, ulama penulis sejarah hadis memulai periodisasi sejarah perkembangan hadis pada saat awal kenabian itu juga,⁸ walaupun informasi yang dimuat adalah informasi-informasi sebelumnya. Sehingga yang dimaksud dengan masa Nabi adalah masa diturunkannya al-Qur'an dari Allah SWT dan masa disampaikannya hadis oleh Nabi SAW.⁹

Bagaimana suasana keilmuan di awal Islam, mungkin inilah pijakan pertama yang harus dilihat untuk mengetahui perjalanan hadis pada masa Nabi. Sejarah menginformasikan bahwa pada awal Islam tersebut sudah ada kebiasaan tulis menulis. Hal ini ditunjukkan oleh adanya penulisan wahyu dan berbagai bentuk tulis menulis untuk keperluan administrasi negara. Setelah hijrah serta kondisi negara sudah stabil terbukalah orientasi umat Islam untuk mempelajari al-Qur'an dan ilmu pengetahuan lainnya, melalui tradisi membaca dan menulis. Bahkan perang Badar mempunyai peranan yang penting dalam meningkatkan kemampuan baca tulis saat itu, karena para tawanan perang akan mendapatkan kebebasan dari Nabi, bila mau mengajar sepuluh anak Madinah untuk membaca dan menulis.¹⁰

Kemudian berkembanglah kajian-kajian ilmu dan menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam. Ini dibuktikan dengan ditemukannya berbagai tempat-tempat pertemuan dan tempat kajian yang muncul di akhir abad pertama, yang menunjukkan akan adanya kebangkitan ilmiah.¹¹ Perkembangan ilmiah tersebut bersamaan dengan usaha-usaha Nabi SAW dalam menyebarkan sunnah, diantaranya dengan cara:

1. Mendirikan sekolah di Madinah segera setelah kedatangannya di sana dan setelah itu mengirimkan guru dan khatib ke berbagai wilayah luar Madinah.
2. Memberikan perintah misalnya, "Sampaikanlah pengetahuan dariku walaupun hanya satu ayat". Tekanan yang sama dapat dilihat dalam pidatonya dalam haji *Wada'*, "Yang hadir di sini hendaklah menyampaikan amanat ini kepada yang tidak hadir". Di samping itu, Rasulullah juga menyuruh kepada delegasi yang

⁸Endang Soetari, *Ilmu Hadis*, (Bandung: Amal Bakti Press, 1997). 30.

⁹*Ibid.*, hal. 35.

¹⁰Muhammad Ajjaj Al-Khatib, *Ushul Al-Hadis (Ulumuhu wa Mustholahuhu)*, (Beirut: Darul Fikr, 1989), 142-144.

¹¹*Ibid.* 145.

datang ke Madinah untuk mengajari kaumnya setelah kembali ke daerahnya. Selain itu, beliau juga memberikan rangsangan kepada pengajar dan penuntut ilmu misalnya: ganjaran untuk penuntut ilmu dan pengajar serta ancaman pada orang yang menolak terlibat dalam proses pendidikan.¹²

Dari data historis ini dapat dilihat bahwa pada awal Islam memang kemampuan baca tulis umat Islam masih rendah. Oleh karenanya hal ini juga menjadi fokus perjuangan Nabi SAW untuk mencerdaskan kehidupan umatnya. Dan berkat upaya-upaya yang dirintis oleh beliau, pada periode-periode berikutnya umat Islam memperoleh kemajuan yang cukup signifikan. Hal ini tentu saja sedikit banyak juga mempunyai implikasi terhadap perjalanan transformasi hadis pada masa itu, yaitu bagaimana mereka melestarikan ajaran-ajaran Nabi SAW yang notabnya merupakan *tafsir praktis* terhadap al-Qur'an, melalui seluruh aspek kehidupannya.

Pertanyaan yang muncul adalah cara-cara apa saja yang mereka gunakan untuk menerima ajaran dari Nabi saw ? Apakah sebagian mereka sudah ada yang terbiasa untuk mencatatnya atau hanya menghafalkannya dan mempraktekkannya dalam kehidupan sehari-hari ?

Sejarah menuturkan bahwa saat itu Nabi tidak memerintahkan untuk menghimpun aspek-aspek kehidupan Nabi, dan menulisnya secara resmi sebagaimana Al-Qur'an. Jadi hadis pada Nabi lebih merupakan *living tradition*, sunnah yang hidup, yang dipraktekkan oleh Nabi dan para sahabat. Memang pada masa kekhalifahan Umar bin Al-Khattab (w. 23 H = 644 M) ada ide penghimpunan hadis Nabi saw. secara tertulis untuk pertama kalinya. Namun Ide itu akhirnya tidak dilaksanakan oleh Umar karena Umar masih merasa khawatir umat Islam terganggu perhatiannya dalam mempelajari al-Qur'an.

Pada perjalanan sejarah selanjutnya, akhirnya kepala negara yang secara resmi memerintahkan penghimpunan hadis Nabi ialah Khalifah Umar bin Abd. Aziz (w. 101 H = 720 M). Perintah itu antara lain ditujukan kepada Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm (w. 117 H = 735 M) Gubernur Madinah dan Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri (w. 124 H = 742 M), seorang ulama besar di Hijaz dan Syam.¹³ Sedangkan kitab hadis yang paling tua yang kini dapat

¹²Lihat, M.M. Azami, *Studies In Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis, Indiana: Islamic Teaching Centre, 1977). 10-11.

¹³M. Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi Menurut Pembela Pengingkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995),. 49-50.

kita temukan adalah *al-Muwatta'*, karya Imam Malik yang hidup antara 713-795 M.¹⁴

Namun apakah ini berarti tidak ada catatan hadis sebelumnya ? M. M. Azami membuktikan bahwa penulisan hadis sudah dimulai sejak Nabi SAW masih hidup, bahkan hal itu berlangsung terus sampai kurun-kurun sesudahnya. Hal ini dibuktikan dengan adanya tulisan-tulisan hadis para sahabat dan tulisan lain yang berasal dari mereka.¹⁵ Para sahabat Nabi yang telah menulis hadis, misalnya Umul Mu'minin Aisyah, Abdullah bin Abbas, Jabir bin Abdullah, Abdullah bin Amr bin Al-Asy, Umar bin Khaṭṭab dan Ali bin Abi Thalib.¹⁶ Bahkan penulisan sebagian hadis dinilai sebagai penulisan yang resmi karena Nabi sendiri yang menyuruh sahabat tertentu untuk menuliskannya, misalnya surat-surat Nabi SAW ke berbagai kepala pemerintahan dan negara, perjanjian Hudaibiah dan Piagam Madinah.¹⁷

Di samping itu, Rasul Ja'fariyan dalam penelitiannya menemukan bahwa tradisi penulisan hadis di kalangan Syi'ah mendahului fatwa tentang penulisan hadis yang diberikan oleh para Imam belakangan kepada para sahabat mereka. Penulisan hadis merupakan tradisi yang telah dimulai pada masa Nabi dan dikokohkan oleh Ali.¹⁸ Misalnya, Muhammad Ibn Muslim, seorang sahabat Imam al-Baqir, berkata: "Abu Ja'far membacakan kepada saya *"Kitab al-Fara'id"* yang didektekan oleh Nabi, dan ditulis oleh Ali ra."¹⁹

Namun demikian, hal ini tidak berarti hadis Nabi telah terhimpun secara keseluruhan dalam catatan para sahabat tersebut. Karena hadis tidak dilakukan pencatatan (secara resmi) sebagaimana al-Qur'an, sehingga sahabat sebagai individu tidak mungkin mampu menjadi wakil dalam merekam seluruh aspek kehidupan Nabi SAW. Dengan kata lain, oleh karena hadis itu meliputi segala ucapan, tindakan, pembiaran (taqrir), keadaan, kebiasaan dan hal ihwal Nabi Muhammad.²⁰ maka yang demikian ini tidak selalu terjadi di hadapan orang banyak.

¹⁴Muh. Zuhri, *Op.Cit.*, . 27.

¹⁵Lihat, M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, H. Ali Mustafa Yakub, (penterj.), (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994), 132-200.

¹⁶Lihat, M.M. Azami, *Op.Cit.*,. 26-27.

¹⁷M. Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*,. 31-32.

¹⁸Rasul Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis (Kajian Historis)*, Dedi Djamaluddin Malik (penterj.), (Lentera, 1992),. 19.

¹⁹Data ini dikutip oleh Rosul Ja'fariyan dari *Furu' al-Kāfi*, Vol. II, . 98, dan untuk data-data yang lain baca, *Ibid.*, . 11-19.

²⁰Muh. Zuhri, *Op.Cit.*, hal. 1.

Hadis bisa saja terjadi di hadapan seorang sahabat saja. Sementara itu kemampuan baca tulis di awal Islam masih dalam tahap perjuangan, sehingga belum tercatatnya hadis secara keseluruhan pada saat itu adalah suatu hal yang sangat logis.

Dari keterangan di atas tampak bahwa tradisi penulisan hadis sebenarnya sudah ada sejak masa Nabi saw. Namun ada kemungkinan bahwa sebagian hadis yang belum tercatat saat itu, dan baru dicatat masa sesudahnya lewat hafalan-hafalan penghafal hadis. Bahkan ada kemungkinan juga ada aspek-aspek kehidupan Nabi yang tidak bisa direkam sampai saat ini. Dengan demikian fase ini merupakan fase dimana penulisan hadis belum menjadi praktek yang merata.

Hadis pada masa Nabi memang belum diupayakan penghimpunannya dan tidak ditulis secara resmi sebagaimana al-Qur'an pada masa Nabi SAW. Hal ini tentu ada sebab-sebab yang melatarbelakanginya. Paling tidak ada beberapa faktor mengapa hadis Nabi waktu itu tidak secara resmi ditulis, **Pertama**, masa itu tradisi keilmuan (baca tulis) belum menjadi praktek yang merata dan masih dalam tahap diupayakan perkembangannya.

Kedua, tidak adanya perintah secara resmi untuk pencatatan hadis sebagaimana pencatatan al-Qur'an di masa Nabi saw, bahkan yang terjadi sebaliknya ada larangan untuk menulis hadis.

Lalu bagaimana bentuk transformasi hadis pada zaman Nabi ? Syuhudi Ismail dalam bukunya *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, menyimpulkan bahwa bentuk transformasi hadis antara lain melalui 1) lisan di muka orang banyak yang terdiri dari kaum laki-laki 2) pengajian rutin di kalangan laki-laki 3) pengajian khusus yang diadakan di kalangan kaum perempuan, setelah mereka memintanya dan lain sebagainya.²¹

Lalu apa implikasi yang muncul dari adanya larangan penulisan hadis tersebut ? Paling tidak hal itu memunculkan implikasi yang cukup signifikan terhadap transformasi hadis, yaitu **Pertama**, dengan adanya larangan penulisan hadis, pada zaman Nabi transformasi hadis umumnya cenderung dilakukan secara oral (lisan), bukan melalui tradisi tulis. **Kedua**, dengan adanya larangan penulisan hadis menyebabkan tidak ada upaya yang “serius” dari para *al-Khulafā al-Rasyidūn* untuk segera membukukan hadis Nabi. **Ketiga**, adanya larangan penulisan hadis, menyebabkan munculnya riwayat-riwayat hadis secara *ma'nawī*, sebab betapapun kuatnya hapalan mereka, kadang-kadang untuk merekam persis redaksi seperti

²¹Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang 1988), 27

yang dikatakan oleh Nabi juga cukup menyulitkan, sehingga mereka terpaksa meriwayatkan secara maknawi. Itulah mengapa sering terjadi dalam satu persoalan redaksi hadisnya berbeda-beda.

IV. Kesimpulan

Walaupun diakui hafalan merupakan salah satu tradisi yang dijunjung tinggi dalam pemeliharaan dan pengembangan pengetahuan, dan konon orang-orang Arab terkenal mempunyai kekuatan hafalan yang tinggi, bahkan para penghafal masih banyak yang beranggapan bahwa penulisan hadis tidak diperkenankan, namun ternyata tradisi penulisan hadis sudah dilakukan sejak zaman Nabi.

Tradisi tulis hadis memang sudah ada sejak masa Nabi, tapi bukan berarti semua hadis Nabi sudah dibukukan sejak zaman Nabi tersebut. Hal ini bisa kita lihat dari tidak dibukukannya hadis secara resmi saat itu, sedang sahabat yang menulis hadis itu lebih didorong oleh keinginan dirinya sendiri. Padahal koordinasi antara sahabat untuk merekam seluruh aspek kehidupan Nabi tidak ditemukan tanda-tandanya.

Sebagaimana tampak dalam sejarah, bahwa tanpa koordinasi dengan yang lain dan hanya mengandalkan dirinya secara pribadi tidak mungkin seseorang dapat merekam aspek kehidupan Nabi secara keseluruhan. Dari sinilah seseorang tidak boleh fanatik pada satu jalur periwayatan hadis saja, tetapi ia juga harus bersikap terbuka terhadap jalur lain sepanjang memang valid periwayatannya. Berbagai ilmu bantu, seperti sejarah, semantik, hermenetik yang ada juga diperlukan menilai keshahihan hadis baik dari segi sanad ataupun matannya.

Segera harus penulis kemukakan bahwa jika ditelaah secara kritis- historis, sebenarnya tidak dituliskannya hadis secara resmi pada zaman Nabi dan sahabat itu lebih disebabkan antara lain: *Pertama* karena Nabi sendiri memang pernah melarangnya, meskipun di antara sahabat atas izin Nabi juga telah mencatat sebagian hadis yang disampaikan beliau. *Kedua*, karena sebagian besar para sahabat cenderung lebih konsern memperhatikan al-Qur'an untuk dihapal dan dituliskannya pada papan, pelepah kurma, kulit binatang dan lain sebagainya. Sedangkan terhadap hadis Nabi sendiri, di samping menghapalnya, mereka cenderung langsung melihat praktik yang dilakukan Nabi, lalu mereka mengikutinya. *Ketiga* karena ada kekhawatiran terjadinya *iltibas* (campur aduk) antara ayat al-Qur'an dengan hadis.²² Meskipun demikian, nampaknya alasan yang terakhir ini dapat kita

²²Khatib al-Ajjaj, *Uṣūl al-Hadis, 'Ulūmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr

pertanyakan ulang. Apakah logis para sahabat tidak dapat membedakan antara redaksi ayat al-Qur'an dengan hadis ?²³ karena dalam saat yang bersamaan mereka mempunyai *dzauq al-lughah* (cita rasa bahasa) yang sangat tajam. Redaksi ayat al-Qur'an jelas berbeda dengan redaksi hadis, baik dilihat dari segi ketelitian redaksinya, keindahan susunan bahasanya maupun isinya. Dengan demikian alasan khawatir terjadinya *iltibas* adalah lemah. *Wa Allāhu a'lam bi al-ṣawāb.*

DAFTAR PUSTAKA

- G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt* Leiden E. J. Brill, 1965
- Khatib, Muhammad Ajjaj, *Uṣūl al-Hadīs; Ulumuhu wa Muṣṭalaḥuhu*, Beirut: darul Fikr, 1989.
- Mustafa Azami, Muhammad, *Studies in Hadith Methodology And Literature*, Indianapolis, Indiana: Islamic Teaching Center, 1977.
- Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Ali Mustafa Yaqub, (penterj.), Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994.
- Rasul Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis (Kajian Historis)*, Dedi Djamaluddin Malik (penterj.), Lentera, 1992.
- Syuhudi Ismail, M. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Kaedah Keshahihan Sanad Hadis*, Jakarta Bulan Bintang 1988.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wal Qur'ān; Qira'ah Mu'aṣirah*, Damaskus; Al-Ahli li wa al-Nasyr wa al-Tauzī, 1992.
- Zuhri, Muh, *Hadis Nabi (Telaah Historis dan Metodologis)*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Qur'ān al-Karīm; Bunyatuhu al-Tasyīrī'iyah wa Khaṣāiṣuhu al-Haḍāriyyah*, Beirut Dar al-Fikr 1993.

KODIFIKASI HADIS: Sebuah Telaah Historis Nurun Najwah *

Abstrak

Orisinalitas dan otentitas hadis sebagai sesuatu yang valid dari Nabi sering dipersoalkan para Inkarus-sunnah maupun Orientalis. Terlambatnya proses kodifikasi hadis dari masa Nabi, termasuk di antara dasar argumen penolakan mereka terhadap hadis. Tulisan ini mencoba menjawab persoalan tersebut, dalam tinjauan historis. Ternyata dapat dibuktikan bahwa penulisan hadis sudah ada dan banyak dilakukan--ada 52 sahabat--pada masa Nabi, hanya belum seluruhnya ditulis, karena adanya alasan-alasan yang argumentatif. Adanya al-Sahifah al-Sahihah (pertengahan abad I H) dan Nuskah Suhail ibn Shalih (sepertiga awal abad 2 H), sebagai bukti sudah adanya tulisan-tulisan masa awal. Terjaganya tulisan-tulisan awal dengan dinukilnya tulisan-tulisan tersebut secara kitabah' maupun oral transmission oleh generasi berikut dengan metode kutipan-- yang bisa diandalkan--dan dengan metode komparatif sampai terkodifikasinya hadis secara resmi dan serentak, abad II-III H, juga sebagai bukti lain tidak perlunya meragukan orisinalitas seluruh tulisan hadis.

I. Pendahuluan

Peran hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam yang diakui oleh mayoritas madhhab, tidak dapat dinafikan. Terlebih banyak nas al-Qur'an menegaskan tentang itu, seperti dalam Q.S. al-Hashr (59): 7; al-Nisā' (4): 80,; al-Ahzab (33): 21, dan lain sebagainya. Hadis memang diperlukan untuk menjelaskan, dan menegaskan apa yang tertuang secara global dalam al-Qur'an.

Ada satu hal yang perlu dicatat, bahwa keberadaan hadis jelas berbeda dengan al-Qur'an. Untuk kasus al-Qur'an, hampir bisa dikatakan tidak ada tenggang waktu antara masa turun, penulisan dan kodifikasinya, bahkan Rasul sendiri telah menunjuk beberapa sahabatnya menjadi penulis wahyu. Sementara untuk hadis, kodifikasi hadis secara resmi, massal dan serentak --khususnya *Kutub al-Sittah*-- memiliki rentang yang cukup panjang dengan masa Nabi. Realitas tersebutlah yang mencuatkan pandangan beberapa pihak untuk mempersoalkan orisinalitas dan otentitas hadis Nabi.

Oleh karena itu, dalam artikel ini penulis akan mengemukakan bagaimana dan kapan sebenarnya hadis mulai ditulis untuk kemudian dikodifikasikan dalam

* Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

sebuah kitab. Berapa lama diperlukan untuk mentransmisi “hadis” dalam bentuk “laporan tertulis” *qaul, fi'il* dan *taqir* Nabi, sehingga akan dapat menampakkan perlu tidaknya mempersoalkan otentitas dan orisinalitas hadis Nabi.

B. Sekitar Penulisan Hadis

1. Masa Nabi dan Sahabat

Tentang penulisan hadis pada masa awal, ada tiga pendapat yang berkembang. *Pertama*, mereka yang berpendapat bahwa masa Nabi dan sahabat, tidak ada tulisan ataupun catatan sama sekali, sehingga tidak ada bukti tertulis yang diketahui para tabi'in tentang hadis Nabi. Penulisan dan kodifikasi hadis baru dilakukan jauh setelah itu, yakni masa para tabi'in, itupun atas perintah penguasa 'Abbasiyah ('Umar ibn 'Abdul 'Aziz). Hal ini terbukti, tidak adanya bukti tertulis dari Nabi atau sahabat yang asli. Pandangan ini dipegangi kelompok yang mempersoalkan orisinalitas hadis Nabi.¹

Kedua, pendapat yang dikemukakan Jumhur Ulama Hadis Sunni, yang menyatakan bahwa penulisan hadis sejak masa Nabi sudah dilakukan, hanya bersifat perseorangan, yang ditulis para sahabat tertentu untuk dirinya sendiri. Mereka berpandangan, tertundanya penulisan, kompilasi dan kodifikasi hadis, karena beberapa hal; yakni, minimnya sarana tulis dan kemampuan untuk menulis dengan baik,² hafalan para sahabat yang kuat dan larangan Nabi untuk menulis hadis.

Ketiga, pendapat yang menyatakan penulisan hadis sudah marak pada masa Nabi --meski tidak semua hadis sudah selesai ditulis--bahkan tercatat ada 52 sahabat yang memiliki tulisan Hadis,³ yang ini menjadi rintisan kodifikasi hadis. Argumen yang mereka pegangi adalah tradisi tulis menulis sudah ada bahkan telah marak pada masa Nabi, sebagai bukti : (I) Banyaknya penulis wahyu, mencapai 40 Orang⁴ (ii) Adanya penulis resmi untuk kenegaraan, seperti surat menyurat dan

¹Ali Mustafa Ya'qub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 61.

²Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 146.

³Muhammad Mustafa Azami, *Dirāsāt fi al-Ḥadīṣ al-Nabawī wa Tarīkh Tadwīnih*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980), I, hlm. 92-142.

⁴'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl*, 142.

perjanjian-perjanjian ⁵ (iii) Adanya izin Nabi yang membebaskan tawanan perang Badr dengan ditukar mengajar baca tulis pada 10 orang ⁶

(iv) Adanya Hadis Riwayat Abu Daud, yang artinya “ Mengapa engkau tidak mengajar wanita itu mengobati cacar, sebagaimana engkau mengajari mereka menulis?” ⁷

Dari tiga pendapat di atas, penulis cenderung mengikuti pandangan yang menyatakan bahwa penulisan hadis sudah ada sejak masa Nabi dan banyak dilakukan oleh para sahabat, sebagaimana tercatat dalam sejarah adanya manuskrip-manuskrip peninggalan abad 1 H dan banyaknya riwayat sahabat dan tabi'in yang menyatakan pernah melihat dan meriwayatkan hadis-hadis dari tulisan para sahabat.⁸ Hanya saja, memang seluruh hadis Nabi belum tertulis dan tercatat pada masa awal secara tuntas.

Dengan demikian, bila sejak masa Nabi tradisi tulis menulis sudah marak dan banyak sahabat yang menulis hadis, maka adanya alasan belum tertulisnya dan terkodifikasinya hadis secara tuntas masa Nabi atau alasan tertundanya kodifikasi hadis bukan karena kelangkaan sarana tulis, minimnya kemampuan menulis dan rendahnya kualitas tulisan mereka. Argumen yang mendasari adalah: *pertama*, karena sejarah telah mencatat keberhasilan penulisan al-Qur'an secara tuntas dan pengkodifikasiannya masa sahabat. *Kedua*, seandainya para sahabat memiliki kemauan menulis hadis secara total, pasti tidak ada kesulitan untuk mewujudkannya, sebagaimana terhadap al-Qur'an. Kalau para sahabat terbatas kemampuannya dalam menulis, mustahil al-Qur'an selesai ditulis. *Ketiga*, untuk apa dilarang menulis hadis, kalau mereka tidak dianggap tidak memiliki kemampuan. Adanya larangan melakukan sesuatu berarti pula penegasan adanya kemungkinan besar sesuatu itu dapat dilakukan. Dengan demikian, adanya anggapan bahwa mayoritas umat pada saat itu minim kemampuan tulis dan baca serta lebih mengandalkan kemampuan verbal atau kekuatan ingatan, bukan berarti me-generalisasikan semua sahabat dalam taraf yang sama dari kapasitas kekuatan hafalan dan bahwa tidak ada yang bisa menulis dengan baik.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 144.

⁷ Abu Daud Sulaiman al-Sijistany, *Sunan Abu Daud*, juz II (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1950), 337.

⁸ ‘Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl.....*, 194.

Di antara 52 sahabat yang memiliki catatan hadis ialah: Abu Umamah al-Bahili, Abu Ayyub al-Ansari, Abu Bakar al-Siddiq, Abu Bakrah al-Thaqafi, Abu Rafi', Abu Sa'id al-Khudhriy, Abu Shah, Abu Musa al-Ash'ari, Abu Hurairah, Ubay bin Ka'ab, Usaid bin Hudair, Anas bin Malik, al-Barra' bin Azib, Jabir bin Samurah, Jabir bin 'Abdullah, Jarir bin 'Abdullah al-Bajali, Zaid ibn Thabit, 'Aishah, 'Abdullah ibn 'Abbas, 'Abdullah ibn 'Umar, 'Uthman bin Affan, Abdullah bin 'Amr bin 'As, Ali bin Abi Talib, dsb.⁹

Di antara tulisan-tulisan hadis masa awal yang sampai kepada kita, mengambil dua bentuk, pertama dalam bentuk naskah yang lengkap, seperti: *al-Sahifah al-Sahihah*, karya Hammam bin Munabbih (40-101 H), sahifah ini berisi kompilasi hadis yang diambil Hammam dari catatan Abu Hurairah (w. 59 H), sahabat yang menyertai Nabi selama 4 tahun. Dua naskah sahifah ini ditemukan oleh Muhammad Hamidullah di Berlin dan Damaskus.¹⁰ Sahifah ini memiliki nilai sejarah, karena Hammam dipastikan bertemu sebelum meninggalnya Abu Hurairah (w. 59 H), yang itu berarti pada pertengahan abad I H telah ada upaya kompilasi hadis. Sebagai bukti yang lain yang menguatkan, Imam Ahmad bin Hanbal menukil semua hadis dari *al-Sahifah al-Sahihah* (138 hadis) tersebut dalam Musnad Ahmad, dan Imam Bukhari menukil sebagian besar hadis dalam *al-Shahifah al-Shahihah*. Adapun naskah awal yang lain, ialah *Nuskah Suhail ibn Salih* (w. 138 H). Naskah ini ditemukan dalam bentuk manuskrip oleh Muhammad Mustafa Azami pada tahun 1966 di Perpustakaan al-Zahiriyyah, Damaskus. Naskah ini merupakan naskah yang diterima Suhail dari ayahnya Abu Salih dan ayahnya menerima dari Abu Hurairah. Oleh Azami, naskah tersebut diteliti, diedit dan diterbitkan beserta Disertasi Doktornya di Universitas Cambridge, Inggris. Hal ini memperkuat bukti bahwa hadis sudah ditulis sejak dini, masa-masa awal Islam.

Adapun yang kedua, dalam bentuk periwayatan dari sahabat, *tabi'in* atau *tabi'i al- tabi'in* yang menyatakan pernah melihat dan meriwayatkan dari tulisan dan catatan sahabat dan *tabi'in* dari sahabat. Adapun catatan-catatan asli dari para sahabat, sebagian besar tidak dapat kita temukan aslinya, dan paling banyak kita dapatkan bahwa catatan-catatan mereka telah dikutip oleh para murid dan seterusnya yang mereka kemudian mengkodifikasikannya dalam kitab hadis. Meski catatan atau tulisan tentang hadis dari para sahabat tidak kita temukan bentuk aslinya, dan para murid-nyalah yang kemudian menukilkannya, namun bukan

⁹ M.M. Azami, *Dirāsāt....*, 92-142.

¹⁰ Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl.....*200-202.

berarti bahwa realitas tersebut menafikan otentisitas suatu hadis, karena para *transmitter* hadis memiliki metode komparasi dalam meriwayatkan hadis, dan ini dapat dibuktikan bahwa seringkali dalam tema tertentu yang sama, kita menemukan sumber jalur yang berbeda yang jumlahnya mencapai puluhan bahkan ratusan.

2. Kebolehan dan Larangan Menulis Hadis Nabi

Masalah boleh tidaknya menulis hadis Nabi, merupakan problem yang menarik untuk dikaji, mengingat adanya anggapan hal tersebut sebagai salah satu faktor tertundanya kodifikasi hadis. Dalam hal ini ternyata, ada beberapa riwayat hadis yang menyatakan kebolehan dan larangan menulis Hadis yang disandarkan pada qauliyah Nabi.

a. Larangan Menulis

Ada tiga sahabat --yang populer-- yang meriwayatkan bahwa Nabi SAW. melarang penulisan hadis, yakni Abu Sa'id al-Khudhriy, Abu Hurairah dan Yazid bin Thabit. Ada dua jalur sanad yang melalui sahabat Abu Sa'id al-Khudhriy:

1). Abu Sa'id:

(a) melalui Hammam dari Zaid bin Aslam dari 'Ata' bin Yasar dari Abu Sa'id al-Khudhriy dari Nabi bersabda: ¹¹

لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه

Artinya:

“Jangan kamu tulis ucapan-ucapanku, dan barang siapa menulis ucapan-ucapanku selain al-Qur'an, hendaklah ia menghapusnya”.

Jalur ini dinilai, *sahih al-isnad*.

(b) Melalui 'Abd al-Rahman bin Zaid bin Aslam dari Zaid bin Aslam dari 'Ata' bin Yasar dari Abu Sa'id al-Khudhriy: ¹²

جهدنا بالنبي صلى الله عليه وسلم أن يؤذن لنا في الكتاب فأبى

Artinya:

“Kami pernah minta izin Nabi SAW. untuk menulis hadis-hadis, tetapi beliau tidak mengizinkannya”.

Dalam jalur ini, ada rawi yang dinilai lemah, yakni 'Abd al-Rahman.

¹¹Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, juz XVIII (Mesir: al-Matba'ah al-Misriyyah, 1924), 129.

¹²al-Khatib al-Baghdadi, *Taqyid al-'Ilm*, (Damaskus: t.p., 1949 M), 32-33.

2). Abu Hurairah

Melalui Abd al-Rahman bin Zaid bin Aslam dari Zaid bin Aslam dari 'Ata' bin Yasar dari Abu Hurairah. Abu Hurairah berkata, Nabi diberitahu bahwa banyak sahabat menulis hadis, maka beliau naik ke mimbar dan setelah membaca hamdallah, beliau bertanya: Apa yang kalian tulis? Hadis-hadis yang kami dengar dari engkau. Nabi lalu bersabda:¹³

كتاب غير كتاب الله ؟ أتذرون ؟ ما ضل الأمم قبلكم إلا بما أكتبوا من الكتب مع كتاب الله

Artinya:

“Kitab selain kitab Allah? Tahukah kalian? Tidaklah tersesat umat-umat sebelum kalian., kecuali karena kitab-kitab yang mereka tulis bersanma Kitabullah”.

Sanad ini lemah, karena ada rawi yang da'if, 'Abd al-Rahman.

3). Zaid bin Thabit

Dari Mutalib bin 'Abdullah bin Hantab, Mutalib berkata Zaid bin Thabit datang kepada Mu'awiyah, dan ditanya tentang suatu hadis. Mu'awiyah lalu menyuruh pembantunya menuliskan hadisnya, Zaid lalu mengatakan Rasul melarang untuk menulis hadis. Riwayat ini dianggap lemah, karena Mutalib tidak langsung mendengar dari Zaid.

Dari beberapa jalur riwayat di atas, berdasar pentakhrijan para ulama, satu jalur sanad dari Abu Sa'id melalui Hammam yang kualitasnya sahih, dua jalur lain melalui 'Abdal-Rahman yang dianggap da'if dan satu jalur riwayat Zaid dianggap tidak *muttasil*.

b. Kebolehan Menulis

Ada beberapa riwayat yang menyatakan kebolehan menulis hadis-hadis Nabi, di antaranya dari 'Abdullah ibn 'Amr ibn 'As, Rafi' ibn Khudaij, Abu Hurairah dan Ibnu Abbas.

1). 'Abdullah bin 'Amr bin 'As

'Abdullah bin 'Amr bin 'As, menyatakan bahwa ia menulis segala yang didengar dari Nabi dan menghafalkannya, tetapi kaum Quraisy menegurnya dengan alasan “Engkau menulis segala apa yang Engkau dengar dari Nabi padahal Nabi manusia biasa yang berbicara pada saat marah dan lega”, 'Abdullah ibn 'Amr ibn 'As lalu melapor kepada Nabi. Nabi pun menunjuk mulutnya, seraya menyatakan:¹⁴

¹³ *Ibid.*, 34

¹⁴ al-Khatib, *Taqyid*,... 73-83; Abdullah ibn 'Abd al-Rahman, *Sunan al-Darimi*, juz I (Damaskus: t.p. 1349 H), 125.

اكتبوا فوالذي نفسه بيده ماخرج منه الا الحق

Artinya:

”Tulislah. Demi Zat yang menguasai jiwaku, tidaklah keluar dari mulut ini kecuali yang haq (benar).”

2). Rafi’ ibn Khudaij

Rafi’ bertanya kepada Nabi, “Kami mendengar banyak hal dari engkau apakah kami boleh menuliskannya? Jawab Nabi :¹⁵

اكتبوا ولا حرج

Artinya:

“Tulislah dan tidak apa-apa”.

3). Abu Hurairah

Pada peristiwa Fath al-Makkah, Nabi berpidato di hadapan umat Islam. Ketika itu, ada seorang sahabat dari Yaman bernama Abu Shah meminta kepada Nabi agar dituliskan pidato Nabi. Nabi lalu menyuruh para sahabat menuliskan:¹⁶

اكتبوا له

Artinya:

“Tuliskanlah untuk Abu Shah”.

4). Ibnu ‘Abbas

Bahwa tatkala Nabi sakit sangat parah, beliau berkata:¹⁷

ايتوني بكتاب اكتب لكم كتابا لاتضلوا من بعده

Artinya:

”Bawakan kepadaku suatu kitab. Aku akan menuliskannya untuk kalian, yang setelah itu kalian tidak tersesat”. Umar berkata, sesungguhnya Nabi sedang sakit dan mereka telah memiliki al-Qur’an. Sehingga para sahabat berselisih pendapat, dan terjadilah kegaduhan. Beliau pun bersabda:

قوموا عني ولا تبغى عندي التنازع

¹⁵al-Khatib, *Taqyid*, hlm. 72-73.

¹⁶Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, tahqiq Ahmad Muhammad Shakir, juz XII (Kairo: Dār al-Ma’arif, t.th.), 232; Ibn Hajar al-’Asqalani, *Fath al-Bari*, juz I (Kairo: Mustafa al-babi al-Halabi, 1959), 217.

¹⁷Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, 218; Muslim al-Hajjaj al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, tahqiq Muhammad Fuad al-Baqi, juz III (Kairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-’Arabiyyah, 1956), 1257-1259.

“Tinggalkan aku, tidak seyogyanya kalian bertikai di depanku.”

Berdasar penelitian para ulama hadis beberapa riwayat di atas, khususnya yang berasal dari Sahih Bukhari maupun Sahih Muslim berkualitas sahih, sehingga dapat diambil keujjahannya.

Berangkat dari beberapa riwayat yang *muta'aridah* atau kontradiktif tersebut, beberapa ulama menawarkan solusi untuk memahaminya:

- (1) Hadis yang melarang penulisan hadis (hanya satu hadis yang sahih) *mauquf 'alaih* atau ditanggihkan, sehingga tidak dijadikan hujjah.
- (2) Dengan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, bahwa larangan terhadap penulisan hadis berlaku khusus bila penulisan hadis dan al-Qur'an dalam satu naskah sehingga menjadikan kekhawatiran bercampurnya tulisan hadis dan al-Qur'an. Sehingga ketika “illat” yang tersirat tersebut tidak ada, maka larangan tersebut tidak berlaku lagi.
- (3) Larangan berlaku bagi orang yang dapat diandalkan hafalannya dan dikhawatirkan memiliki ketergantungan dengan tulisan. Sedang kebolehan berlaku bagi orang yang tidak bisa mengandalkan hafalannya, seperti kasus Abu Shah.
- (4) Bahwa Larangan bersifat umum, kebolehan bersifat khusus bagi yang mahir baca tulis, sehingga tidak dikhawatirkan melakukan kesalahan, sebagaimana kasus Abdullah ibn 'Amr in 'As.

Empat pandangan di atas meskipun agak berbeda, sebenarnya mengarah pada realitas kebolehan menulis hadis Nabi, hanya saja pendapat kedua yang paling menukik dengan mensyaratkan “illah” tidak satu naskah dan tidak takut tercampur dengan al-Qur'an.

Berdasar data-data di atas, maka dapat kita pahami mengapa penulisan hadis secara keseluruhan tidak selesai masa Nabi dan sahabat. Ada beberapa alasan yang mendukung untuk itu: *Pertama*, fokus utama pada masa-masa awal Islam adalah mengkaji, menghafal, memahami dan mendalami apa yang tertuang dalam sumber utama, al-Qur'an. *Kedua*, segala apa yang diajarkan dan disampaikan Nabi kepada para sahabat telah langsung diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari mereka, dan ketika mereka menemukan satu persoalan mereka bisa langsung menyakan dan mendapatkan jawabannya dari Nabi. *Ketiga*, adanya kekhawatiran tercampurnya tulisan al-Qur'an dengan hadis, karena al-Qur'an sebagai kajian utama. *Keempat*, secara kuantitas materi hadis relatif jauh lebih banyak dari al-Qur'an, karena tidak saja mencakup qauliyah Nabi, tetapi juga fi'liyyah, taqririyyah, bahkan sifat khalqiyah maupun khuluqiyyah Nabi. Terlebih ketika mendapatkan satu realitas bahwa periwayatan hadis bisa dilakukan bil ma'na juga, semakin memperbesar kuantitas materi hadis yang harus ditulis.

Adapun tentang persoalan ketiadaan naskah-naskah awal asli yang ditulis para sahabat yang sampai kepada kita, bukan berarti menggoyahkan keyakinan bahwa mereka pernah menulis hadis Nabi. Ketiadaan naskah tersebut bisa terjadi karena beberapa faktor: (i) Tulisan hadis tersebut, sengaja dimusnahkan oleh penulisnya karena kekhawatiran tersebarnya periwayatan hadis secara tidak benar. Sebagaimana riwayat dari ‘Aisyah,¹⁸ “Ayahku (Abu Bakar al-Siddiq) telah menulis hadis sebanyak 500 buah. Pada suatu malam aku melihat ayahku membalik-balikkan badannya. Lalu aku bertanya, ‘Apakah ayah sedang sakit, atau ada suatu laporan yang sampai kepada ayah?. Keesokan harinya beliau memanggilku seraya berkata ‘Wahai puteriku bawalah ke sini tulisan-tulisan hadis yang ada padamu’. Kemudian kuambilkan tulisan-tulisan hadis itu dan kuberikan kepada beliau. Kemudian beliau membakarnya.” Dalam kasus yang sama, diriwayatkan juga, ketika ada seseorang yang meminta nasehat kepada Ibrahim bin Yazid al-Taimy (w. 92 H),¹⁹ Ibrahim menyatakan “Jangan engkau abadikan riwayat dariku dengan tulisan”, sebelum wafat beliau meminta tulisan-tulisan miliknya dan membakarnya seraya menyatakan “Aku khawatir tulisan-tulisan itun dikuasai orang yang tidak bisa menempatkan pada tempatnya”.

(ii) Banyaknya naskah yang hilang, rusak dan musnah karena rentang masa yang panjang.

(iii) Adanya upaya *oral transmission* yang dilakukan para periwayat untuk menukil hadis dari catatan tertulis maupun yang tidak dengan metode kutipan yang dapat dipertanggungjawabkan dan komparasi yang selektif. Artinya para periwayat hadis dalam mentransmisikan hadis dengan mengkomparasikan periwayat-periwayat yang lain dan selektif terhadap nara sumber periwayatan.

Jembatan waktu yang kosong antara proses penulisan dan kodifikasi adalah metode referensi atau kutipan yang dipakai. Para ulama telah mengembangkan sistem referensi yang tidak kalah bagusnya dibandingkan dengan metode kutipan yang dikembangkan peneliti modern. Empat metode kutipan yang dipakai diakui secara ilmiah sebagai bukti keabsahan dan kebenaran sumber kutipan, yaitu: (I) Mengutip kata per kata secara langsung, ditulis di antara dua tanda kutip. (ii) Mengutip kata per kata dan menambahkan sisi yang dianggap perlu di antara dua kurung. (iii) Kutipan langsung dengan membuang bagian yang tidak relevan dengan memberi tanda tiga titik. (iv) Kutipan tidak langsung, yakni mengambil intisari

¹⁸Abu ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Dhahabi, *Kitab Tadhkirah al-Huffaz*, juz I (Hyderabad: Dairah al-Ma’arif, 1955), 5.

¹⁹ ‘Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl*,166.

atau kandungan maknanya saja.²⁰ Keempat metode kutipan tersebut dapat kita cermati dalam kitab-kitab hadis.

C. Kodifikasi Hadis secara Resmi

Ada beberapa pendapat yang berkembang mengenai kapan kodifikasi secara resmi dan serentak dimulai.

(1) Kelompok Syi'ah, mendasarkan pendapat Hasan al-Sadr (1272-1354 H), yang menyatakan bahwa penulisan hadis telah ada sejak masa Nabi dan kompilasi hadis telah ada sejak awal khalifah Ali bin Abi Thalib (35 H), terbukti adanya Kitab Abu Rafi', *Kitab al-Sunan wa al-Ahkam wa al-Qadaya*.²¹

(2) Sejak abad I H, yakni atas prakarsa seorang Gubernur Mesir 'Abdul 'Aziz bin Marwan yang memerintahkan kepada Kathir bin Murrâh, seorang ulama Himsy untuk mengumpulkan hadis, yang kemudian disanggah Syuhudi Ismail dengan alasan bahwa perintah 'Abdul 'Aziz bin Marwan bukan merupakan perintah resmi, legal dan kedinasan terhadap ulama yang berada di luar wilayah kekuasaannya.

(3) Sejak awal abad II H,²² yakni masa Khalifah ke-5 Dinasti 'Abbasiyyah, 'Umar ibn 'Abdul 'Aziz yang memerintahkan kepada semua gubernur dan ulama di wilayah kekuasaannya untuk mengumpulkan hadis-hadis Nabi. Kepada Ibnu Shihab al-Zuhri, beliau berkirin surat yang isinya:” Perhatikanlah hadis Rasulullah SAW., lalu tulislah. Karena aku mengkhawatirkan lenyapnya ilmu itu dan hilangnya para ahli” dan kepada Abu Bakar Muhammad ibn 'Amr ibn Hazm, beliau menyatakan: “Tuliskan kepadaku hadis dari Rasulullah yang ada padamu dan hadis yang ada pada 'Amrah (Amrah binti Abdurrahman, w. 98 H), karena aku mengkhawatirkan ilmu itu akan hilang dan lenyap.”

Pendapat ketiga ini yang dianut Jumhur Ulama Hadis, dengan pertimbangan jabatan khalifah gaungnya lebih besar daripada seorang gubernur, khalifah memerintah kepada para gubernur dan ulama dengan perintah resmi dan legal serta adanya tindak lanjut yang nyata dari para ulama masa itu untuk mewujudkannya dan kemudian menggandakan serta menyebarkan ke berbagai tempat.

Dengan demikian, penulisan hadis yang sudah ada dan marak tetapi belum selesai ditulis pada masa Nabi, baru diupayakan kodifikasinya secara serentak,

²⁰Muhammad Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), 121-130.

²¹'Ajjaj, *Uṣūl...*, 209-211.

²²*Ibid.*, 220-223.

resmi dan massal pada awal abad II H, yakni masa ‘Umar bin ‘Abdul’Aziz, meskipun bisa jadi inisiatif tersebut berasal dari ayahnya, Gubernur Mesir yang pernah mengisyaratkan hal yang sama sebelumnya.

Adapun siapa kodifikator hadis pertama, muncul nama Ibnu Shihab al-Zuhri (w. 123 H), karena beliaulah yang pertama kali mengkompilasikan hadis dalam satu kitab dan menggandakannya untuk diberikan ke berbagai wilayah, sebagaimana pernyataannya: ”Umar bin ‘Abdul ‘Aziz memerintahkan kepada kami menghimpun sunnah, lalu kami menulisnya menjadi beberapa buku.” Kemudian beliau mengirimkan satu buku kepada setiap wilayah yang berada dalam kekuasaannya. Demikian pandangan yang dirunut sebagian besar sejarawan dan ahli Hadis. Adapun ulama yang berpandangan Muhammad Abu Bakr ibn Amr ibn Hazm yang mengkodifikasikan hadis pertama, ditolak oleh banyak pihak, karena tidak digandakannya hasil kodifikasi Ibn Amr ibn Hazm untuk disebarluaskan ke berbagai wilayah.

Meski demikian, ada juga yang berpendapat bahwa kodifikator hadis sebelum adanya instruksi kodifikasi dari Khalifah Umar ibn ‘Abdul ‘Azia telah dilakukan, yakni oleh Khalid bin Ma’dan (w. 103 H). Rasyid Ridha (1282-1354 H) berpendapat seperti itu, berdasar periwayatan, Khalid telah menyusun kitab pada masa itu yang diberi kancing agar tidak terlepas lembaran-lembarannya. Namun pendapat ini ditolak ‘Ajjaj al-Khatib, karena penulisan tersebut bersifat individual, dan hal tersebut telah dilakukan jauh sebelumnya oleh para sahabat.²³ Terbukti adanya naskah kompilasi hadis dari abad I H, yang sampai kepada kita, yakni *al-Sahifah al-Sahihah*.

IV. Kitab-Kitab Hadis Awal

Semangat ilmiah penulisan dan kodifikasi hadis telah melahirkan berbagai karya yang menghimpun hadis dalam waktu yang berdekatan di wilayah yang berbeda-beda. Namun ada silang pendapat tentang siapa yang pertama kali menyusun kitab hadis dan mensistemasir sedemikian rupa, di antara ulama hadis yang telah berkiprah ialah:

Abdul Malik bin Abdul Aziz (-150 H) di Makkah, Malik bin Anas (93-179 H) dan Muhammad bin Ishaq (-151 H) di Madinah, Muhammad ibni Abdurrahman bin Dzi’ib (80-158 H) di Makkah, Rabi’ bin Sabih (-160 H), Sa’id bin ‘Arubah (-156 H) dan Hammad ibn Salamah (-167 H) di Basrah, Sufyan al-Thauri (97-161 H) di

²³ *Ibid.*, 207.

Kufah, Khalid ibn Jamil al-'Abd dan Ma'mar ibn Rashid (95-153 H) di Yaman, Abdurrahman bin 'Amr al-Auza'i (88-157 H) di Sham, 'Abdullah ibn al-Mubarak (118-181 H) di Khurasan, Hashim ibnu Bushair (104-183 H) di Wasit, Jarir ibn Abdul Hamid (110-188 H) di Rayy, Abdullah ibn Wahb (125-197 H) di Mesir.

Pada awal abad II H, spesifikasi buku, catatan ataupun kitab-kitab hadis yang muncul dapat dikategorikan menjadi dua; (a) berisi catatan hadis an-sich, koleksi acak tanpa sistematisasi bahan (b) berisi hadis yang tercampur dengan keputusan resmi yang diarahkan oleh khalifah, sahabat, atau tabi'in tidak tersistematisasi dan merupakan koleksi acak. Baru pada pertengahan abad II H, mengalami perubahan trend, yang mengarah pada sistematisasi isi kitab berdasar tema-tema tertentu, meski materi hadis masih berbaaur dengan ucapan-ucapan sahabat maupun pendapat-pendapat tabi'in (*hadith marfu'*, *mauquf dan maqtu'*), masih berbaurnya berbagai hadis dalam kualitas (sahih, hasan, da'if) dalam satu kitab. Di antara kitab-kitab hadis yang lahir abad II H, kitab *al-Muwatta'* karya Imam Malik termasuk kitab tertua yang berhasil ditemukan.

Pada abad III H, kodifikasi hadis mengalami masa keemasan dengan munculnya beragam kitab-khususnya Kutub al-Sittah--dengan beragam metode penyusunan, ada Kitab *Jami'*, *Sahih*, *Musnad*, *Sunan*, *Mustadrak*, *Mustakhraj*, *Mustadrak, dsb.* Satu spesifikasi yang kentara terlihat, kitab disusun berdasar permasalahan tertentu yang dibagi menjadi bab-bab dan sub-sub bab; dipisahkan antara hadis marfu', mauquf dan maqtu; dipisahkan kualitas hadis sahih, hasan dan da'if. Masing-masing kitab memiliki kekhasan yang dimiliki pengarangnya. Oleh karenanya untuk merujuk sebanyak mungkin satu tema hadis tertentu secara komprehensif adalah dengan mempergunakan sebanyak mungkin informasi dari berbagai kitab hadis *qualified*.

V. Kesimpulan

Meskipun diakui banyak pihak kodifikasi hadis secara total memiliki rentang waktu yang panjang dengan masa Nabi, namun bukan berarti tidak ada tali pengait yang menjembatani keduanya. Adanya naskah-naskah awal, adanya periwayatan dari kitab tertentu yang dikutip oleh banyak orang dan itu disampaikan kepada generasi berikutnya dengan metode referensi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan dengan metode komparasi antar riwayat, menjadi indikasi dapat terjaganya hadis ke dalam bentuk tulisan. Meski hal ini, tidak berlaku untuk semua hadis dalam kitab hadis. Artinya, walaupun orisinalitas hadis dalam kitab hadis secara umum, bisa diakui, tetapi filterisasi terhadap 'hadis' yang diragukan otentitasnya (*naqd al-hadīs*) tetap diperlukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī*. Juz I. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1959.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Dirāsāt fī al-Hadīs al-Nabawī wa Tarīkh Tadwīnīh*. Juz I. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980..
- Metodologi Kritik Hadis*. terj. A. Yamin. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Al-Baghdadi, al-Khatib. *Taqyid al-‘Ilm*. Damaskus: t.p., 1949 M.
- Hanbal, Ahmad bin. *Musnad al-Imam Ahmad*. Juz XII. tahqiq Ahmad Muhammad Shakir. Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th.
- Al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj. *Uṣūl al-Hadīs ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Al-Naisaburi, Muslim al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Juz III. tahqiq Muhammad Fuad al-Baqi. Kairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1956.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf. *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*. Juz VIII. Mesir: al-Matba’ah al-Misriyyah, 1924.
- Rahman, Abdullah ibn ‘Abd. *Sunan al-Darimi*. Juz I. Damaskus: t.p. 1349 H .
- Al-Sijistany, Abu Daud Sulaiman. *Sunan Abu Daud*. Jilid II. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1950.
- Ya’qub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Al-Zahabi, Abu ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad. *Kitab Tadhkirah al-Huffāz*. Juz I. Hyderabad: Dairah al-Ma’arif, 1955.

NĀSIKH DAN MANSŪKH:

Upaya Memahami Hadis yang Tampak Bertentangan

Oleh : Roni Efendi dan Irfan Azzaki*

Abstrak

Dalam artikel ini penulis mencoba mengeksplorasi nāsikh-mansūkh secara deskriptif, dengan mencoba memaparkan pertentangan ulama dalam memandang teori ini. Sebagian ulama ada yang secara tegas menolak atau menerima teori ini, namun ada pula yang hanya mengabaikannya walaupun tidak secara eksplisit menolaknya.. Ditinjau dari sisi historisnya, nāsikh-mansūkh dalam kajian ilmu hadis berasal dari kajian ilmu al-Qur'an dan ilmu ushul fiqh yang pada waktu itu sangat urgen bagi proses penetapan suatu hukum (istinbāt al-ḥukm). Sehingga tidak diragukan lagi bahwa dalam memahami nāsikh-mansūkh baik pada masa terbentuknya konsep ini menjadi sebuah ilmu sampai pada perkembangannya banyak terjadi pertentangan atau perbedaan pemahaman, khususnya dalam kajian ilmu hadis.

I. Pendahuluan

Secara umum kontradiksi di kalangan ulama tentang penggunaan *nāsikh-mansūkh* dalam hadis tidak sedikit, ulama yang menentang teori ini beranggapan bahwa ayat-ayat al-Qur'an dan hadis secara esensi bersumber dari Allah, sehingga sangat mustahil akan ada pertentangan. Tetapi memang tak dapat dipungkiri bila kenyataannya ada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang tampak bertentangan atau tidak sejalan antara satu dan yang lainnya.¹

Kenyataan itu tentunya berpengaruh pada *istinbāt al-ḥukm*, untuk itu dibutuhkanlah teori-teori (salah satunya *nāsikh-mansukh*) untuk menjadi solusi, agar pemahaman terhadap hadis-hadis yang tampak bertentangan itu tidak samar dan terkesan dipaksakan. Hadis-hadis yang tampak bertentangan itu dalam '*ulum al-ḥadīs*' dikenal dengan istilah *mukhtalaf al-ḥadīs*. Dalam penyelesaiannya, Syuhudi Ismail (1992) menawarkan empat tahap atau cara alternatif, yang dia kutip dari Ibn Hajar al-'Asqalānī, dengan anggapan bahwa keempat cara atau tahap ini

* Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta angkatan 1999.

¹M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 142.

lebih hati-hati dan relevan,² (1) *al-Jam'u atau al-Tawfiq*³ (2) *Nāsikh dan Mansūkh* (3) *Tarjih*⁴ (4) *Tawqif*.⁵ □

Tulisan ini akan diawali dengan pengenalan secara etimologi teori *nāsikh-mansūkh* yang kemudian dilanjutkan pada pembahasan sejarah dan perkembangannya. Dalam pembahasan urgensinya sebagai solusi alternatif penyelesaian *mukhtalaf al-hadis* dipaparkan pertentangan ulama dalam memandang teori ini dengan mengutip pendapat dan tanggapan mereka, transparansinya tercakup dalam contoh sebuah hadis yang dianggap *nāsikh-mansūkh*. Dari sini penulis mencoba melihat beberapa kekurangan dan kelebihan teori ini, sehingga itu menjadi kritik dan pemantapan bagi eksistensi teori ini.

II. *Ta'rif al-Nāsikh -Mansūkh* dan Ruang Lingkup Penerapannya

Nāsikh-mansūkh terbentuk dari derivasi kata نسخ yang secara etimologi mempunyai beberapa makna, *pertama*, نقل, mengutip, memindahkan, menyalin, makna ini sesuai dengan makna pada surat al-Jāsiyah (46): 29. *Kedua*, ازالة, menghilangkan, maknanya bisa berarti menghapuskan sesuatu untuk kemudian menempati posisinya seperti dalam surat al-Hajj (22): 52. Dan bisa menghapuskan sesuatu tanpa pengganti. *Ketiga*, تبديل, mengganti, merubah, sesuai dengan makna pada surat al-Nahl (16):101. *Kecempat*, تحويل, mengalihkan, seperti yang berlaku di dalam peristilahan ilmu *farā'id*.⁶

Secara istilah, menurut Shātībī, seorang ulama *mutaqaddimīn* mengartikan *naskh* dalam empat macam pengertian. *Pertama*, penerapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat. *Kedua*, pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus. *Ketiga*, penjelasan yang datang kemudian

² *Ibid.*, 144.

³ *Tawfiq* atau *Jam'u* ialah mengkompromikan kedua hadis yang tampak bertentangan dengan melihat *setting* peristiwanya, sehingga kedua-duanya tetap dapat diamalkan dalam kondisinya masing-masing.

⁴ *Tarjih* ialah menguatkan salah satu dari kedua hadis yang tampak bertentangan dengan jalan melihat kualitas keshahihan hadis, baik dari segi sanad maupun matan.

⁵ *Tauqif* ialah menunda atau membiarkan hadis yang tampak bertentangan itu sampai ditemukan petunjuk lain tentang hadis tersebut.

⁶ lihat Ahmad Baidowi, "Nāsikh-Mansūkh dalam Pandangan *al-Tabātabā'ī*", dalam jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis II, (2001), 112. Bandingkan dengan TM. Hasbi Asshidiqie, *Pokok-pokok Dirayah Hadis II*, (Cet. IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 284. Juga pada Subhī al-Shālih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terjemahan Tim Pustaka Firdaus, (Cet. IV; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hal.337-8.

terhadap hukum yang bersifat samar. *Kecmpat*, pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian.⁷

Dalam kitabnya *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Ibn Hazm memberikan konsep *naskh* yang jika dihubungkan dengan al-Qur'an menjadi sebuah teori yang mengandung tiga arti. *Pertama*, bahwa al-Qur'an membatalkan hukum yang dinyatakan kitab-kitab samawi terdahulu seperti kitab perjanjian lama dan baru. *Kedua*, ia diterapkan pada penghapusan sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang teksnya dihapuskan eksistensinya, juga hukumnya. *Ketiga*, ayat-ayat yang hanya teksnya dihapus sedang hukumnya masih berlaku.⁸

Secara istilah ulama *uṣūl* memberikan arti dengan penghapusan oleh *syar'ī* terhadap suatu hukum *syar'ī* dengan dalil *syar'ī* yang datang kemudian (*raf' al-ḥukm al-syar'ī bi dalīl syar'ī mutarākh*).⁹ Pengertian ini merupakan istilah yang digunakan secara umum oleh para ulama baik dari kalangan ahli ushul maupun ahli hadis. Dari definisi diatas bisa digaribawahi kata-kata kunci dalam *naskh*. *Pertama*, *al-raf'*, di mana kata ini tidak meliputi makna lain selain mengangkat atau menghapus. Makna mengecualikan (*takhṣīs*), membatasi (*taqyīd*) dan semacamnya tidak tercakup dalam kata *al-raf'* tersebut. *Kedua*, *al-ḥukm al-syar'ī* memberikan batasan bahwa *naskh* hanya berlaku untuk hukum *syar'ī*, sehingga tidak mencakup, misalnya hukum yang didasarkan atas *barā'ah al-zimma*. *Ketiga*, *bi dalīl syar'ī*, bahwa *naskh* hanya terjadi dengan *dalīl syar'ī*, sehingga alasan-alasan rasional, adat, budaya dan lain-lain tidak dijadikan sebagai *nāsikh* karena memang tidak bisa dikategorikan sebagai dalil *syar'ī*. *Kecmpat*, kata *mutarākh* menegaskan bahwa hukum yang menghapuskan adalah yang turunnya belakangan.¹⁰

Ilmu *Nāsikh* dan *Mansūkh sendiri* mempunyai pengertian, yaitu ilmu yang membahas hadis-hadis yang saling bertentangan yang tidak mungkin bisa dikompromikan, dengan cara menentukan yang sebagian sebagai *nāsikh* (membatalkan) dan lainnya *mansūkh* (dibatalkan), yang terbukti datang terdahulu sebagai *mansūkh* dan datang kemudian sebagai *nāsikh*.¹¹

⁷ Afdawaiza, "Redefenisi Konsep *Naskh*", dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, (2001), 4.

⁸ Ibn Hazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, t.th),475.

⁹ Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ 'Ulūmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dār al-Kutub, 1989), 287.

¹⁰ Ahmad Baidowi, "Nāsikh-Mansūkh dalam... 113.

¹¹ 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ 'Ulūmuhu... 288*

Dalam menentukan ruang lingkup penerapan *naskh*, para ulama *jumhūr* telah bersepakat bahwa mengenai masalah ini tidak perlu dipersoalkan lagi, karena telah jelas bahwa ruang lingkungannya hanya boleh terjadi dalam kawasan perintah dan larangan yang digariskan oleh syari'at, tidak termasuk masalah berita. Imam al-Ṭabari mempertegas, *nasīkh-mansūkh* yang terjadi antara ayat-ayat al-Qur'an yang mengubah halal menjadi haram, atau sebaliknya, itu semua hanya menyangkut perintah dan larangan, sedangkan dalam berita tidak terjadi *nāsikh-mansūkh*.¹² Begitu pula dalam kajian ilmu hadis, objek penggunaan *nasīkh-mansūkh* disini terjadi pada penetapan suatu hukum (*istinbāt al-ḥukm*) yang menyangkut perintah dan larangan Nabi saw. khususnya terhadap para sahabat Nabi saw. dan umumnya terhadap umat Nabi saw. yang akan datang.

Menurut KH. Ali Yafie, ungkapan ini cukup penting diperhatikan, karena soal *naskh* adalah semata-mata soal hukum, yang hanya menyangkut perintah dan larangan, dan merupakan dua unsur pokok hukum. Lebih lanjut, ia memberikan gambaran mengenai landasan objek penggunaan *naskh* yang hanya tersangkut pada permasalahan hukum saja. Menurutnya di bidang ilmu Hukum dapat kita lihat gambarannya pada Hukum Dasar, misalnya Undang-undang Dasar Negara yang tidak dapat dijangkau pencabutan. Adanya pencabutan terhadap suatu peraturan hukum dan penetapan peraturan lain untuk menggantikannya hanya berlaku pada undang-undang organik atau peraturan, kedudukan dan kawasan *naskh*.¹³

Dari sini dapat disimpulkan bahwa teori ini dapat diterapkan bila syarat-syaratnya telah terpenuhi,¹⁴ (1) Bahwa *naṣṣ* tersebut tidak menutup kemungkinan untuk dihapus, artinya tidak ada keterangan waktu yang mengandung ketentuan berlakunya untuk selama-lamanya seperti kata *abada*, atau kata "*ilā yawmi al-qiyāma*" dalam hadis *al-jihādu māḍin ilā yawmi al-qiyāma*". (2) Bahwa *naṣṣ* tersebut terbuka untuk *dinaskh*. Oleh karena itu, sifat-sifat Allah, prinsip-prinsip iman, moralitas, kebenaran-kebenaran rasional, *ect.* Adalah tidak terbuka bagi *naskh*. (3) Bahwa *naṣṣ* yang menghapus datang lebih akhir dari yang dihapus. (4) Kedua *naṣṣ* memiliki kekuatan otentisitas (subut) dan makna (*dalāla*) yang sama. (5) Bahwa kedua *naṣṣ*itu benar-benar bertentangan dan tak dapat dikompromikan lagi.

¹²Ali Yafie, "*Nāsikh-Mansūkh* dalam al-Qur'an", dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, editor: Budhy Munawar Rachman, (Jakarta: Paramadina, 1995), 48.

¹³*Ibid.*

¹⁴Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terjemahan Noorhaidi, (Cet.I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996),198-9

III. Sejarah dan Perkembangan *Nāsikh-Mansūkh*

Teori *nāsikh-mansūkh* pada masa Nabi, mulanya hanya sebatas secara praktis saja. Adapun secara teoritis konsep *naskh* pada waktu itu tidaklah nampak, hal ini karena pada waktu itu pemahaman sahabat terhadap hadis-hadis Nabi saw. yang telah disabdakannya sangat jelas kedudukannya, dan setiap menyampaikannya beliau selalu menjelaskan dan menerangkan kedudukan makna hadis terhadap sahabatnya.

Pada masa sahabat teori *naskh* mempunyai banyak ragam makna, dimana mereka ada yang menyamakan dengan *takhsīṣ* (pengkhususan), *taqyīd* (pembatasan), *muṭlaq* (pengertian bebas) dan semacamnya. Akan tetapi, status dan peranannya selama periode ini tidak jelas.¹⁵

Pada abad ke-2 Hijrah, eksistensi teori *nāsikh-mansūkh* diperjelas oleh Muhammad Syāfi'ī (150-205 H./767-820 M.) dalam kajian ilmu hadis, dimana ia memformulasikan teori *naskh* dan membukukannya dalam kitab *al-Risālah al-Uṣūl*.¹⁶ Ia diakui oleh para ulama ahli hadis memiliki kemahiran untuk mengetahui mana hadis yang *nāsikh*, dan mana hadis yang *mansūkh*. Sehingga para ulama ahli hadis tidak ragu untuk menetapkan bahwa pelopor dan penggagas teori *nāsikh-mansūkh* dalam ilmu hadis diberikan kepadanya.¹⁷

Imam Syāfi'ī memberikan konsep *naskh* bukan berarti pembatalan suatu teks (*naṣṣ*), akan tetapi bahwa masa berlakunya hukum yang terkandung dalam suatu teks (*naṣṣ*) sudah habis.¹⁸ *Naskh* menurut pengertian ini adalah suatu bentuk penjelasan (*bayān*) yang tidak menyebabkan penolakan menyeluruh terhadap ketentuan asal.¹⁹ Konsep yang ditawarkannya telah mempengaruhi perspektif para ulama *mutaqaddimīn* yang lainnya terhadap konsep *naskh*, dimana mereka tidak membatasi konsep *naskh* hanya berarti pada adanya suatu perubahan suatu hukum, akan tetapi termasuk juga pada pembatasan (*qayd*) bagi suatu pengertian bebas

¹⁵ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suacdy dan Amiruddin Arrani, Cet. I, (Yogyakarta: *Lkis*, 1994), 112.

¹⁶ Afdawaiza, "Redefenisi Konsep...", 4.

¹⁷ Dadi Nurhaedi, "Teori *Naskh* dalam Kajian Hadis", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, (2000), 91

¹⁸ Afdawaiza, "Redefenisi Konsep....", 5.

¹⁹ Muhammad Hashim Kamali, *op.cit.* 197.

(*muṭlaq*). Juga dapat mencakup pengertian pengkhususan (*mukhaṣṣis*) terhadap suatu pengertian umum (*'āmm*). Bahkan juga pengertian pengecualian (*istisnā*).²⁰

Akan tetapi konsep itu berubah pada pertengahan abad ke-3 Hijrah, dimana oleh para ulama *muta'akhkhirīn* konsep itu dipersempit dengan membatasi *naskh* hanya pada berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah hukum yang ditetapkan terakhir. Teori *naskh* pada masa ini menjadi alat yang umum digunakan para ahli hukum berbagai sistem hukum. Sikap ini dipelopori oleh Ibn Qutaybah (w. 267 H), dimana konsep ini menurutnya sudah final dan permanen dengan argumentasinya bahwa perintah tertentu yang dijumpai dalam al-Qur'an atau hadis telah ditiadakan oleh Legislaturnya, yaitu Allah SWT sendiri, yang telah memutuskan komunikasi langsung-Nya dengan umat manusia dengan mengutus Nabi terakhir dan menyempurnakan seluruh wahyu-Nya.²¹ Sehingga konfirmasi apapun yang dapat diperoleh seseorang dari Legislatur dalam konteks Islam harus dijabarkan dari al-Qur'an dan Hadis Nabi. Mereka tidak memberlakukan konsep *naskh* pada pengertian *mukhaṣṣis* atau *muqayyid*, dan lain sebagainya.²² Teori ini dikenal dengan istilah teori *evolusi historis kronologis*, artinya kesempurnaan hukum dicapai melalui tingkatan-tingkatan historis (sejarah), sehingga yang diturunkan terakhir dianggap sebagai kondisi yang ideal.²³

Pada masa akhir abad ke-3 Hijrah ini, banyak para ulama *muta'akhkhirīn* tanpa ragu membolehkan menetapkan sendiri ayat-ayat mana yang *nāsikh* dan mana yang *mansūkh*. Sehingga muncul Abū Muslim al-Asfahānī—seorang sarjana Mu'tazilah dan pengarang Tafsir Qur'an (*Jami' al-Ta'wil*)—menentang terhadap aksi yang dilakukan oleh para ulama *muta'akhkhirīn*. Ia berpendapat bahwa konsep *naskh* yang dimaksudkan oleh para ulama sebelumnya adalah salah, dengan membatalkan atau menghapuskan teks-teks yang terdahulu dengan yang terkemudian, baik secara garis besar maupun rinciannya. Lebih lanjut dengan berdasar pada firman Allah dalam surat *Fuṣilat*: 42, yang berbunyi: “*Tiada kebatilan apa pun di dalam al-Qur'an, baik yang datang dari depan maupun dari belakang. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah Yang Maha Bijaksana lagi Maha*

²⁰ Ali Yafic, *Nāsikh-Mansūkh....*, 44.

²¹ Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* terjemahan Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2000), 31.

²² *Ibid.*

²³ Afdawaiza, “Redefenisi Konsep”, 13-14.

Terpuji”. Ia lebih suka menyebut istilah *naskh* dengan *takhsīṣ* (pengkhususan), pemahamannya ini karena untuk menghindari pengertian adanya pembatalan hukum al-Qur’an yang diturunkan Allah SWT.²⁴

Pertentangan pemahaman terhadap teori ini masih berlanjut sampai sekarang, terlihat bahwa ulama-ulama kontemporerpun masih berbeda pendapat tentang diperbolehkannya penerapan teori ini dalam al-Qur’an dan hadis. Pemahaman yang muncul pada saat sekarang ini, bahwa *naskh* berbeda dengan *takhsīṣ*, *taqyīd* dan *istiṣnā’*, karena bila pemahaman ini tidak dibedakan akan menimbulkan kerancuan pemahaman disamping berpengaruh pada *istinbāṭ al-ḥukm*.

Seiring berkembangnya teori *naskh* lahir pula kitab-kitab yang secara khusus membahas masalah ini. Pada awal abad pertama hijriyah teori ini telah muncul, hanya saja belum tersistemasi dan terbukukan menjadi ilmu yang berdiri sendiri. Kemunculannya sebagai sebuah sistem ilmu dipromotori oleh Qatādah bin Di’āmah al-Sudūsī (61-118 H.) dengan tulisan beliau yang diberi judul “*Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*” sayangnya literatur ini tidak sampai kepada kita.²⁵ Memasuki akhir abad ke-2 Hijrah sampai awal abad ke-3 Hijrah, muncul kitab yang terkenal, yaitu kitab *Nāsikh al-Hadīṣ wa Mansūkhuhu* karya al-Hafīḍ Abu Bakr Ahmad Ibn Muhammad al-Astram (w.261 H). Pada abad ke-4 Hijrah lahir kitab *Nāsikh al-Hadīṣ wa Mansūkhuhu* karya Abu Hafash ‘Umar Ibn Ahmad al-Baghdadi yang lebih dikenal dengan Ibn Syāhin (287-385 H), kitab ini merupakan kitab *nāsikh-mansūkh* yang memuat 650 buah hadis yang diklaim sebagai *nāsikh* dan *mansūkh*.²⁶ Kitab ini sangat mashur, sehingga oleh para ulama setelahnya banyak yang mentahqiqnya. Diantaranya Muḥammad Ibrahīm al-Khifnawī, ‘Ali Muḥammad Ma’ūd dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abdul Mawjūd.

Setelah itu, pada abad ke-6 Hijrah lahir kitab *al-I’tibār fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Asār* karya al-Hafīḍ Abu Bakr Muhammad Ibn Musā al-Hazīmī al-Hamzanī (548-584 H.). kitab ini memuat hadis-hadis yang lahirnya bertentangan dan diterangkannya mana yang *nāsikh* dan mana yang *mansūkh*. Seringkali pula ia mengemukakan pendapatnya sendiri.²⁷ Setelah itu ‘Izzuddīn Husain al-Shaikh melahirkan kitab *Mukhtaṣar al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī Hadīṣ Rasūlullah*. Kitab

²⁴Subhi al-Shālih, *Membahas Ilmu-ilmu....*, 339-342.

²⁵Fathur Rachman, *Ikhtisār Mushthalah al-Hadīṣ*, (Bandung: al-Ma’ārif, 1974), 333. Lihat pula TM. Hasbi Asshidiqie, *Pokok-pokok Dirayah....*, hal.228.

²⁶Dadi Nurhaedi, “Teori *Naskh* dalam....”, 90.

²⁷Muhammad ‘Ajjāj al-Khatīb, *op.cit.*, 289-290.

ini memuat 70 topik *nāsikh-mansūkh*, yang tiap-tiap topiknya terdiri dari dua buah hadis atau lebih.

IV. Cara Mengetahui dan Metode Penerapan *Nāsikh-Mansūkh*

Imam Syāfi'ī adalah orang yang dianggap paling mahir dalam mengetahui hadis yang *nāsikh* dan *mansūkh*,²⁸ walaupun ia bukanlah *ahl al-hadīs*. Hal ini diketahui berdasarkan wawancara yang Imam Aḥmad dengan Ibn Wāriḥ yang baru saja datang dari Mesir. Kata Imam Aḥmad “apakah telah kamu kutip tulisan-tulisan Imam Syāfi'ī”, “tidak” jawabnya. “Celakalah kamu” bentak Imam Aḥmad “kamu tidak dapat mengetahui dengan sempurna tentang *mujmal* dan *mufassar* serta *nāsikh* dan *mansūkh*-nya sebuah ḥadis sebelum kita semua ini duduk berguru dengan Imam Shāfi'ī.²⁹ Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* ia di anggap sebagai orang yang pertama kali membahas teori *naskh* dalam kitabnya *Risālah al-Uṣūl*, pembahasannya lebih tertuju pada pembahasan hukum bukan pada pembatalan *naṣ-naṣ shar'ī*.³⁰

□ Sebagaimana digambarkan sebelumnya teori *naskh* bukanlah murni lahir dalam kajian ‘*ulūm al-ḥadīs*’ tetapi teori ini juga dibahas dalam kajian ‘*ulum al-Qur'an*’ dan *uṣūl al-fiqh*, sehingga tidak salah bila dalam pembagian teori ini Ibnu Syāhīn menempatkan *Naskh al-Qur'an bi al-Qur'an* pada urutan pertama dan *Naskh Sunna bi al-Sunna* pada urutan terakhir atau keempat. Teori *naskh* dalam hadis dibagi lagi menjadi empat bagian, (1) *Naskh sunna mutawātir* dengan *sunna mutawātir* (2) *Naskh sunna aḥād* dengan *sunna aḥād* (3) *Naskh sunna aḥād* dengan *sunna mutawātir* dan (4) *Naskh sunna mutawātir* dengan *sunna aḥād*.³¹ disamping pembagian itu juga dilihat dari kedudukan keduanya. Dari pembagian ini dapat diketahui bahwa teori ini tentunya sangat mungkin dilakukan, meski terhadap hadis yang mutawatir atau al-Qur'an sekalipun.

□ Untuk dapat mengetahui sebuah hadis *nāsikh* dan *mansūkh*, tentunya tidak dengan sembarangan menentukan tanpa alasan yang kuat dan jelas, berkaitan dengan hal ini, waktu lahirnya sebuah hadis merupakan patokan awal dapat diaplikasikannya teori ini sebagaimana ditunjukkan oleh pengertian teori ini. Jadi

²⁸Dadi Nurhaedi, “Teori *Naskh* dalam...”, 90

²⁹Fatchur Rahman, *Ikhtisār Mushthalah..* 332-3.

³⁰Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl Fiqh*, terjemahan Saefullah Ma'shum *et al.*, (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1999), 283.

³¹Ibnu Syāhīn, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Hadīs* (Dār al-Wafa, 1995), 33.

dalam kasus ini hadis yang lahir terakhir secara otomatis menghapus (*nāsikh*) hadis yang terdahulu (*mansūkh*).

□ Selain itu ada cara-cara lain untuk dapat mengetahuinya, sebagaimana dijelaskan oleh Mahmūd Thahhān (1997) bahwa untuk mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh* bisa dengan salah satu dari cara ini,³² *pertama*, melalui penegasan Rasulullah saw. sebagaimana dalam sebuah hadis, “(Dulu) saya melarang kalian menziarahi kubur, maka (sekarang) berziarahlah, sesungguhnya hal itu menepiskan dunia dan mengingatkan kamu akan maut” (Ibnu Māja dari Ibnu Mas‘ūd).³³

Kedua, melalui perkataan (penjelasan) sahabat, seperti dalam hadis Jābir, “Bahwa akhir dari dua perbuatan Rasulullah saw. adalah beliau tidak berwudlu karena menyentuh (masakan) yang terkena api” (Abū Dāwūd dan Nasa’ī). Para *ahl usūl* menyangsikan penghapusan (*naskh*) itu, jangan-jangan ini dipengaruhi oleh ijthad, sehingga mereka mensyaratkan harus dijelaskan dulu perbuatan yang terakhir itu.³⁴

Ketiga, melalui sejarah, seperti hadis *marfū‘* Shadād bin Aws, “telah berbuka (batal) orang yang berbekam dan yang dibekam” (Abū Dāwūd dan Nasa’ī). Imam Shāfi‘ī menyebutkan bahwa hadis ini *mansu.kh* oleh hadis Ibnu ‘Abbās, “sesungguhnya Nabi berbekam dan beliau sedang dalam *ihrām* dan puasa” (Muslim). Ketika itu Ibnu ‘Abbās sedang menemani Nabi melakukan *ihrām* dalam haji *wadā‘*.³⁵

Keempat, melalui petunjuk *ijmā‘* seperti hadis membunuh orang yang meminum *khamr* pada kali keempat yang diriwayatkan Abū Dāwūd dan Tirmizī dari Mu‘āwiya “Barang siapa minum *khamr* maka cambuklah ia, bila diulangi sampai keempat kalinya maka bunuhlah ia”. Nawawī berkata *ijma‘* itu menunjukkan akan terhapusnya ketentuan itu. keterangan lain yang *me-naskh*, bahwa Nabi saw. mendatangi laki-laki peminum *khamr* itu dan memukulnya dan tidak membunuhnya.³⁶

Contoh lain adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī dari Jābir “Adalah kami apabila berhaji bersama Nabi saw. maka kamilah yang bertalbiyah

³² Mahmūd Thahhān, *Ulūm al-Hadīs*, terj. Zainul Muttaqin, Cetakan I, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 68-9.

³³ Ahmad ‘Umar Hāshim, *Qawā‘id Uṣūl al-Ḥadīth*, (Dār al-Fikr:t.th.),250.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

atas nama para wanita dan kamilah yang melempar jamrah atas nama-nama anak-anak”; katanya setelah meriwayatkan hadis ini: “telah ber-*ijmā'* ahli ilmu bahwa wanita tidak bertalbiyahkan oleh selainnya sebagai ganti.³⁷ Sangat sulit memang untuk dapat mengetahui ini, maka agar dapat menguasainya diperlukan penguasaan akan ilmu *asbāb al-wurūd*³⁸ dan ilmu *Tawārīkh al-Mutūn*,³⁹ karena hal ini berkaitan erat dengan kapan dan apa sebab lahirnya hadis.

Menurut al-Ghazālī, sebagaimana dikutip Hashim Kamali (1996) dalam penerapan teori *naskh* terlebih dahulu harus dilihat apakah kedua *naṣṣ* saling bertentangan, bila telah diketahui pertentangannya maka dilihat dan dicermati kembali mungkinkah salah satu dari keduanya adalah umum (*'amm*) dan yang lainnya spesifik (*khas*). Oleh karena itu kaidah-kaidah interpretasi dan spesifikasi harus diterapkan guna mengurangi pertentangan itu sepanjang dapat dilakukan. Bila memang sudah tak dapat dikompromikan lagi maka salah satu dari keduanya yang mempunyai otentisitas lebih kuat (*ṣubut*) harus dimenangkan, misalnya ada pertentangan antara al-Qur'an dengan hadis *aḥād*, maka al-Qur'an harus diberi prioritas. Namun bila sejajar maka, maka *naṣṣ* yang berisi larangan diprioritaskan atas *naṣṣ* yang berisi kebolehan. Disamping itu pula hal yang terpenting adalah kronologi kedua *naṣṣ* itu menjadi pertimbangan utama di mana yang terakhir menghapus (*nāsikh*) ketentuan terdahulu.⁴⁰

V. Urgensi Nāsikh dan Mansukh: Kritik dan Pemantapan

Mempelajari *nāsikh* dan *mansūkh* adalah kewajiban yang penting bagi orang-orang yang ingin mendalami ilmu-ilmu syari'at, karena tanpa ilmu ini akan sulit diketahui mana hadis yang telah diganti (*mansūkh*) dan mana hadis-hadis yang menggantikannya (*nāsikh*). Menurut Hāzimī, ilmu ini adalah sarana penyempurna *ijtihād*, salah satu syarat ijtihad adalah kemampuan memetik hukum-hukum *shar'ī* dari dalil-dalil *naqlī*.⁴¹ Walaupun demikian, urgensi mempelajari ilmu ini akan

³⁷ M.Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Dirayah....*, 291-292

³⁸ Muhammad 'Ajāj al-Khatīb, *op.cit.*, 290. Ilmu *asbāb al-wurūd* ialah ilmu yang menerangkan sebab lahirnya hadis dan munasabah-munasabahnya.

³⁹ Dadi Nurhaedi, “Teori *Naskh* dalam....”, 93. Ilmu *tawārīkh al-mutun* ialah ilmu tentang sejarah (kapan) lahirnya hadis, hal ini dapat diketahui dengan keterangan yang termaktub dalam hadis tersebut seperti kata *qablu*, *ba'du*, *awwalu mā kāna*, *cct*.

⁴⁰ Muhammad Hashim Kamali, *Qawā'id Uṣūl.....*, 197

⁴¹ Fatchur Rahman, *Ikhtisār Mushthalah....*, 331-332.

menjadi samar bila tanpa dibarengi dengan melihat dan memperhatikan fenomena argumentasi para ulama dalam memandang teori ini.

Yusuf Qardawi (1999), adalah yang secara implisit menolak adanya teori *naskh*, ini terlihat dengan upaya dia yang memposisikan dan mengidealkan teori *jam'u* sebagai prioritas utama dalam memahami hadis-hadis yang tampak bertentangan. walaupun dia juga masih menganggap teori ini dengan mengutip pendapat al-Hāfīz al-Baiḥaqī dalam kitabnya, *Ma'rifat al-Sunna wa al-Athar* bahwa apabila dua buah hadis tidak dapat dihindarkan lagi dari pertentangan maka dapat ditempuh dengan dua cara, *nāsikh-mansūkh* dan *tarjih*.⁴² Bagi dia *naṣṣ-naṣṣ* syari'at tidak mungkin saling bertentangan, sebab kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran. Kalaupun ada pertentangan, itu hanya tampak luarnya saja, bukan dalam kenyataan yang hakiki. Atas dasar ini kewajiban kita adalah menghapus pertentangan ini dengan jalan mengkompromikannya, sehingga kedua-duanya dapat diamalkan tanpa harus menghapus atau mengabaikan salah satunya. Inilah yang lebih utama dari pada harus *menaskh* dan *mentarjih*nya, yang berarti mengabaikan salah satunya.⁴³

Pandangan ini dibantah oleh Muhammad Abu Zahrah (1999), ia mengatakan bahwa syari'at diturunkan ke muka bumi ini adalah demi kemaslahatan dan kesejahteraan manusia, sebagaimana diketahui bahwa Allah telah menciptakan manusia tidak satu macam, baik suku, ras, dan tempat di mana mereka dilahirkan (Q.S.49:13). Secara otomatis hukum-hukum yang bersifat rinci (*tafṣīlī*) dapat berbeda-beda sesuai dengan kemaslahatan umat manusia yang berbeda itu. Karena suatu hukum mungkin cocok bagi satu umat namun mungkin tidak bagi yang lainnya. Maka dari itu suatu *naskh* hanya terjadi pada persoalan-persoalan yang dapat berkembang (*baca*: obyek) sesuai dengan dinamika masyarakat itu sendiri. Dan ini tidak akan terjadi pada masalah akhlaq yang utama yang sesuai dengan fitrah manusia dan yang berhubungan dengan tauhid (keimanan).⁴⁴

Selanjutnya ia menerangkan bahwa faktor penyebab terjadinya *nāsikh* dan *mansūkh* dalam syari'at Islam ialah karena Rasulullah saw. diutus ditengah-tengah kaum yang tidak mengenal agama, serta tidak pernah terikat oleh peraturan-peraturan perundang-undangan. Bila hukum diturunkan secara sekaligus, niscaya mereka tak akan mampu, maka dibutuhkan tahapan sesuai dengan kemampuan

⁴²Yusuf Qardawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw.*, Terj., Muhammad al-Baqir (Bandung: Karisma,1999), 128.

⁴³*Ibid.*, 117-118.

⁴⁴Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl Fiqh.*, 288.

mereka. Lalu bila mereka telah merasakan kebaikan dari hukum tersebut barulah diperintahkan perintah yang bersifat abadi.⁴⁵

Pertentangan pendapat dari dua ulama di atas tentunya menimbulkan banyak kebingungan di benak kita, karena bila diperhatikan kedua-duanya mengusung pendapat yang cukup beralasan. Sebagai penjelas dari perbedaan pandangan ini, kami ketengahkan sebuah kasus tentang pembolehan ziarah kubur setelah Nabi saw. melarangnya.

كُنت نهيتم عن زيارة القبور، فزورها

“Aku (dulu) telah melarang kalian berziarah kubur, maka (sekarang) berziarahlah”

زوروا القبور فإنها تذكركم الموت

“Ziarahilah kubur, sesungguhnya hal itu mengingatkanmu akan maut (kematian)”

Qardlawi dengan mengkorelasikan hadis ini dengan hadis lainnya melihat bahwa larangan berziarah yang dikemukakan oleh Nabi lebih dikhususkan kepada wanita, karena pada saat itu kebanyakan wanita bila berziarah kubur maka ia akan larut dalam kesedihan dan lupa pada pemenuhan hak-hak suaminya. Untuk itu nabi melarang bahkan melaknat para wanita penziarah kubur. Sebagaimana dalam hadis Abū Hurairah, bahwa Rasulullah saw. “*melaknat kaum wanita yang sering menziarahi kubur*” (diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Mājjā, dan Tirmīzī yang berkata: “hadis ini *ḥasan ṣahīh*”). Namun kekhawatiran ini mungkin dapat dihindarkan, sehingga dibolehkanlah berziarah baik bagi wanita maupun laki-laki mengingat bahwa soal mengingat mati adalah sesuatu yang diperlukan bagi kaum laki-laki maupun perempuan.⁴⁶ Pada intinya kedua (atau lebih) hadis yang bertentangan ini dapat dikompromikan (*jam‘u*), dan kedua-duanya dapat diamalkan dengan melihat bahwa dua hadis pertama berlaku umum bagi semua orang tanpa terkecuali, dengan tujuan bahwa mengingat mati merupakan sebuah motivasi peneguhan keimanan dan peningkatan keyakinan kepada Allah, juga bahwa semua orang akan mengalaminya. Sepanjang niat ziarah itu baik, tapi bila niat itu dinodai dengan meratapi kepergian seseorang dengan tiada henti (berkepanjangan) atau menangisi dengan suara keras, sehingga berimbas pada melupakan semua kewajiban karena selalu dirundung kesedihan, maka hadis yang kedua mempunyai fungsi sebagai hukum dari prilaku tersebut.

Menanggapi hadis diatas, Abu Zaharah melihat pada kondisi sosio-religius masyarakat arab pada saat itu, di mana kaum musyrikin adalah orang-orang yang

⁴⁵ *Ibid.*, 289.

⁴⁶ Yusuf Qardlawi, *Bagaimana Memahami Hadis.....*, 120-122.

menyembah berhala. Untuk menghindarkan kesan-kesan negatif bagi kaum muslimin yang pada saat itu masih lemah imannya maka Rasulullah melarang mereka berziarah, tetapi setelah kekuasaan kaum musyrikin tumbang dan berhala-berhala telah diruntuhkan maka diperbolehkanlah berziarah kubur, guna mengingat mati sebagai upaya peningkatan keimanan.⁴⁷ Dari sini Abu Zahrah benar-benar melihat bahwa penyampaian risalah Islam adalah secara gradual, jadi hukum yang datang selanjutnya sebagai penyempurna sekaligus pengganti dari hukum sebelumnya, jadi secara otomatis hukum yang terakhir (*nāsikh*) berlaku dan yang terdahulu (*mansūkh*) diabaikan, tanpa melihat pertimbangan lain.

Kedua pandangan ini memang bertentangan dalam menilai teori *naskh*, dari satu sisi Zahrah mengidealkan teori ini, tetapi ini terlihat naif bila sebuah hadis lahir dan lalu terabaikan tanpa diamalkan. Di sisi lainpun Qardlawi menapikan graduasi penyempurnaan syari'at, dan terkesan memaksakan bahwa seluruh hadis dapat diaplikasikan meski dalam situasi dan keadaan yang berbeda, jadi situasi merupakan hal yang penting dan tidak mesti di-*naskh*. Lalu bagaimana dengan hadis *mukhtalaf* yang tidak diketahui *asbāb al-wurūdnya*? Dari sini dapat terlihat bahwa teori *naskh* mempunyai posisi yang cukup strategis dalam menjelaskan sebuah hukum dari kitab primer (al-Qur'an dan hadis), *pertama*, sebagai penjelas dan penghapus bagi hukum terdahulu. *Kedua*, bahwa ketentuan awal yang sifatnya khusus hanya berlaku temporal dan ketentuan itu harus lebih melihat kebutuhan umum dan sifatnya universal.

Di sisi lain memang harus diakui bahwa tidak semua hadis kontradiktif dapat diselesaikan dengan teori *naskh*, karena teori inipun mempunyai kelemahan-kelemahan yang cukup obyektif.

Adapun kelemahan-kelemahan dengan menggunakan teori *naskh* dalam menyelesaikan sebuah hadis yang tampak kontradiktif secara lahiriah (tekstual) antara lain bahwa *pertama*, teori *naskh* terlalu bergantung pada adanya tanda-tanda yang terdapat dalam hadis yang diteliti. Sehingga teori ini menurut Ahmad 'Umar Hashīm bisa menimbulkan implikasi teoritis dengan menghasilkan hadis-hadis yang dianggap sebagai *nasīkh*, yang petunjuk atau kandungannya merupakan sebagai penghapus, dan hadis-hadis yang dianggap *mansūkh* sebagai yang dihapusnya. Karena itu, hadis-hadis yang dianggap *nasīkh* dapat diterima atau dapat dipakai sedangkan hadis-hadis yang dianggap *mansūkh* diabaikan atau tidak dipakai.⁴⁸

⁴⁷ Abu Zahrah., *Ushūl Fiqh.*, 289-290.

⁴⁸ Ahmad 'Umar Hashīm, *Qawā'id Uṣūl*, 252.

Padahal pada dasarnya bila ditelusuri lebih lanjut bahwa hadis-hadis yang dianggap *mansūkh* kaitannya dalam permasalahan hadis-hadis yang tampak kontradiktif itu secara kualitas sanad dan matannya itu sah. Sehingga pengabaian dan pembatalan terhadap hadis-hadis yang *mansūkh* itu terlalu disayangkan.

Argumentasi diatas bisa dibuktikan dengan banyaknya para ulama terdahulu yang meyakini akan penggunaan terhadap teori *naskh* mengklaim bahwa hadis-hadis Nabi banyak yang telah di-*mansūkh* oleh hadis-hadis yang *nāsikh*, diantara mereka ialah Ibn Syahin yang dalam kitabnya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Hadīs* terdapat 650 buah hadis yang dianggap sebagai hadis-hadis *nāsikh-mansūkh*.

Kedua, kelemahan menggunakan teori *naskh* adalah pemaknaan terhadap rasionalitas kemunculan suatu hadis atau kebijakan Nabi saw. tidak tersentuh oleh teori. Hal ini dikarenakan teori *naskh* lebih menekankan dari sisi tekstualnya dan kurang melakukan interpretasi secara kontekstual, sehingga substansi yang terkandung dalam hadis sering kali tidak terjangkau.⁴⁹

Argumentasi di atas bisa dibuktikan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abū Hurairah yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. telah bersabda, “*Perempuan, anjing dan keledai (yang lewat di depan orang yang sedang shalat dapat) menghentikan shalatnya*”. Disini Anas, Ibn ‘Umar, Hasan dan Ahmad berpendapat bahwa dengan lewatnya salah satu dari tiga hal itu di depan orang yang sedang shalat dapat menghentikan atau merusak shalatnya.⁵⁰

Hadis diatas sering dianggap sebagai *mansūkh*, dan hadis yang dianggap sebagai *nāsikh*-nya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Tirmizī dari ‘Ā’isyah yang menyatakan bahwa, “*Rasulullah saw. sedang shalat pada suatu malam, padahal aku sedang tidur berbaring di arah kiblat dihadapannya. Apabila beliau hendak shalat witir, ia pun membangunkanku*”.

Dalam kandungan dua hadis diatas mengindikasikan bahwa keledai dan perempuan tidak mengganggu atau menghentikan shalat. Alasannya, karena penjelasan dari sahabat Ibn ‘Abbas bahwa peristiwa atau hadis tersebut tersebut terjadi ketika Nabi saw. melaksanakan haji *wada’* (haji terakhir selama masa hayatnya). Dengan demikian, hadis dari Ibn ‘Abbas itu dianggap muncul lebih akhir. Sedangkan hadis dari ‘Ā’isyah dikategorikan sebagai hadis *nāsikh*, karena kandungannya dianggap sejalan dengan riwayat dari Ibn ‘Abbas.

⁴⁹Dadi Nurhaedi, “Teori *Naskh* dalam...”,96.

⁵⁰*Ibid*, 97-98.

Jika dipahami secara lebih mendalam lagi terhadap kandungan kedua hadis diatas, bahwa secara kontekstual hadis tersebut bermakna simbolis. Ketiga hal, yaitu perempuan, keledai dan anjing, merupakan simbol diantara hal-hal yang dapat mengganggu kekhusukan dalam melakukan shalat. Oleh karena itu, ketika shalat seyogyanya dihadapannya diberi batas atau tanda area salat agar salatnya tidak terganggu tiga hal diatas, pada saat terjadinya peristiwa itu, menurut Nabi saw. mungkin merupakan hal yang dianggap dapat mengganggu. Akan tetapi ketiga hal itu bukanlah substansinya. Yang menjadi substansinya adalah apa saja yang dapat mengganggu pelaksanaan dan kekhusukan salat, tidak terbatas pada tiga hal tersebut. Pemaknaan atau interpretasi ini didasarkan atas analisis kemungkinan rasionalitas kebijakan Nabi saw., tidak hanya pada analisis aspek waktu munculnya hadis tersebut.⁵¹

Sebagai sebuah pemantapan bahwa disamping kelemahannya teori ini juga mempunyai hikmah yang kiranya dapat diterima. *Pertama*, perkembangan syari'at menuju kesempurnaan sesuai dengan perkembangan dakwah dan perkembangan kondisi manusia. Hal ini tentunya telah dimaklumi bersama bahwa syari'at Islam tidak secara mendadak lahir keseluruhan tetapi mengikuti perkembangan situasi dan kondisi manusia sebagai objek dakwah itu.⁵² Artinya walau teori ini terkesan mengabaikan *asbāb al-wurūd* tetapi pada dasarnya teori ini justru mengedepankan perkembangan zaman.

Kedua, sebagai ujian bagi *mukallaf* untuk tetap mengikuti ketentuan syari'at.⁵³ Walaupun mungkin ini dapat menjadi bumerang bagi syari'at itu sendiri, bahwa kepercayaan dan keyakinan dapat berkurang karena adanya perubahan-perubahan dalam syari'at. Syāfi'ī mengkhawatirkan terjadinya *naskh* hadis oleh al-Qur'an, ditakutkan kredibilitas hadis akan pudar, sehingga dia berkesimpulan bahwa tak ada naskh hadis oleh al-Qur'an, yang ada bahwa setiap ayat al-Qur'an mempunyai *bayān* dari hadis jadi yang menghapus bukan al-Qur'an tetapi hadis (*bayān*) itu sendiri.⁵⁴

Kedua, menghendaki kebaikan dan kemudahan bagi manusia, bila *naskh* ini beralih kepada hal yang lebih berat maka akan ada ganjaran yang dilipatgandakan,

⁵¹ *Ibid*, 98-9.

⁵² Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Terj. Mudzakir (Jakarta: Lentera AntaNusa, 1992), 337.

⁵³ *Ibid*.

⁵⁴ Abu Zahrah, *Ushūl Fiqh*. 293

ini merupakan sebuah kebaikan, dan bila beralih kepada hal yang lebih ringan maka ini merupakan suatu kemudahan.⁵⁵ Bagaimanapun Islam tidak pernah menginginkan kesusahan bagi umatnya, tetapi selalu kemudahan yang ingin disajikan dan diketengahkan sehingga beragama mempunyai kesan yang tidak membebankan tetapi justru merupakan sebuah kebutuhan.

VI. Kesimpulan

Kajian teori *nāsikh-mansūkh* dalam ilmu hadis telah menunjukkan adanya perkembangan yang sangat besar, hal ini terlihat pada adanya perbedaan dasar pemahaman teori *naskh* diantara para ulama. Pemahaman awal para ulama terhadap teori *naskh* bahwa penghapusan atau pembatalan hadis-hadis Nabi saw. bisa dilakukan bila ada pertentangan antara hadis yang satu dengan yang lainnya.

Adapun ulama yang terkemudian meyakini bahwa teori *naskh* itu bukanlah suatu pembatalan atau penghapusan, dimana nanti bila diaplikasikan terhadap hadis-hadis Nabi yang bertentangan, mereka berpendapat dengan lebih mengartikan *naskh* bisa dengan mentakhsish (pengkhususan) atau mentaqyid (pembatasan) makna kandungan hadis-hadis tersebut. Sehingga nantinya terlihat jelas bahwa hadis satu dengan yang lainnya itu saling menjelaskan.

Dari perspektif historis perkembangan teori *naskh* dapat dilihat bahwa pada awalnya dalam kajian *'ulum al-Qur'an* teori ini bersifat umum, sehingga pada masa itu dapat ditemukan lebih dari 500 ayat al-Qur'an yang *dinaskh*. Ketika akan mengambil sebuah hukum dari *naṣṣ* yang dianggap bertentangan itu (baca: *usūl*), teori ini mengalami evolusi sesuai dengan lahirnya teori-teori lain, sehingga dipisahkan secara khusus dan eksplisit antara *naskh*, *takhsīṣ*, *taqyīd* dan *istiṣnā'*. Hal ini lahir dipengaruhi juga oleh imam Syāfi'ī yang mencetuskan teori *naskh* bukan semata-mata penghapusan tetapi lebih merupakan pembatasan waktu berlakunya suatu *naṣṣ*. Perkembangan ini berimplikasi secara teoritis terhadap kajian hadis, sehingga lahirlah kajian-kajian *naskh* dalam hadis sebagaimana dipaparkan di atas. Seiring berjalannya waktu pemahamanpun mengalami perubahan, sehingga teori *naskh* itu dikritik dan digugah eksistensinya, maka dibutuhkanlah ilmu-ilmu bantu lain sebagai pendukung penerapan teori ini.

Implikasi teoritis yang ada adalah bahwa teori ini sepatutnya tidak hanya dipahami sebagai penghapusan, tetapi dilihat bahwa kandungan makna *naskh* tidak hanya itu. Kalau dicermati argumen yang lontarkan oleh Zahrah, maka dapat

⁵⁵ *Ibid.*

dikatakan bahwa *naskh* lebih baik bila dimaknai sebagai ”penyempurna” dari teks terdahulu. Jadi tidak ada kesan bahwa salah satu dari hadis yang bertentangan itu diabaikan, walaupun pada aplikasinya itu memungkinkan.

Bagaimanapun tetap harus diakui bahwa teori *naskh* telah lahir dan menjadi kajian yang cukup banyak dibicarakan karena lantaran teori ini dianggap mampu menjadi solusi (penyelesaian) dari *mukhtalaf al-ḥadīṣ*, menuju sebuah pemahaman yang memang dapat diterima dan diamalkan. Dari segi teknisnya memang teori ini perlu pematangan kembali, yaitu dengan tetap memperhatikan sisi historis lahirnya sebuah hadis, selain itu juga konstruk pemahaman yang selama ini ada bahwa teori ini merupakan usaha penghapusan dan pengabaian dapat sedikit terbiaskan dengan adanya sisi historis yang dijadikan pijakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Afdawaiza, “Redefenisi Konsep *Naskh*”, dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis, 2001.
- Al-Khatīb, Muhammad ‘Ajāj, *Ushūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuhu wa Mushthalahu*. Beirut: Daar al-Kutub, 1989. □
- Al-Na’im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari’ah*, terj. Ahmed Suaedy dan Amiruddin Arrani. Cet. I. Yogyakarta: Lkis, 1994.
- Al-Shālih, Subhi, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur’an*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Cet.IV. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993. □
- Asshidieqy, T.M. Hasbi, *Pokok-pokok Dirayah Hadis II*. Cet. IV. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Baidowi, Ahmad, Nāsikh-Mansūkh *dalam Pandangan al-Tabātabā’ī*, dalam jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis I, 2001.
- Brown, Daniel W., *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim. Cet.I. Bandung: Mizan, 2000.
- Hāshim, Ahmad ‘Umar, *Qawā’idu Uṣūl al-Ḥadīṭakhrīj al-ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Fikr:t.th.. □
- Hazm, Ibn, *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, jilid I. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, t.th. □
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

- Nurhaedi, Dadi, *Teori Naskh dalam Kajian Hadis*, dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis I, 2000.□
- Qardawi, Yusuf , *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw.*, terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Karisma,1999.□
- Rahman, Fatchur, *Ikhtisar Mushthalahu'l Hadiīs*. Bandung: Al-Ma'arif, 1974.□
- Syāhīn, Ibnu, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Hadīts*. Cet I. Dār al-Wafa, 1995.
- Thahhān, Mahmūd, *Ulūm al-Hadīs*, terj. Zainul Muttaqin. Cet I. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Yafie, Ali, “Nāsikh-Mansūkh dalam al-Qur'ān” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, editor: Budhy Munawar Rachman. Jakarta: Paramadina, 1995.□
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum *et al.* Jakarta:Pustaka Firdaus, 1999.□

KITAB (KOLEKSI) HADIS DAN ANALISIS KUALITATIF PERINGKATNYA

Toton Witono dan Rohmi Fatmawati*

ABSTRAK

Sejarah merekam bahwa gerakan hadis baru muncul sekitar seabad setelah Nabi saw. wafat dan pengkompilasiannya membutuhkan waktu cukup panjang. Persaingan politik antar kelompok Muslim dalam rangka perebutan kekuasaan pun ikut mewarnainya. Selama beberapa periode, gerakan ini menghasilkan berbagai macam (tipe) koleksi dan ribuan kitab hadis dari berbagai kelompok terutama Sunni dan Syi'ah. Namun, berbagai macam koleksi dan ribuan kitab hadis yang pernah muncul dan beredar dalam sejarah tidak semuanya bisa dijumpai saat ini, bahkan bisa dibilang sangat minim. Tulisan ini berusaha menguraikan itu semua meski sangat sederhana. Di sini, secara singkat, dijelaskan beberapa kitab hadis (koleksi Sunni dan Syi'ah) yang diapresiasi tinggi sampai sekarang oleh mayoritas Muslim untuk bahan rujukan berbagai hal. Selanjutnya, melalui analisis kualitatif, kitab-kitab tersebut di-ranking. Namun demikian, bagi kalangan pemikir kontemporer dan progresif, kini, urgensi pe-ranking-an tersebut tampaknya dipertanyakan dan kurang perlu dalam praktik penggunaannya.

I. Pendahuluan

Sunnah atau lebih dikenal dengan hadis, yang oleh sebagian besar ulama diposisikan sebagai fondasi kedua setelah al-Qur'an, mempunyai sejarah yang unik dan panjang. Ia pernah mengalami masa transisi, dari tradisi oral ke tradisi tulisan, dan penulisannya membutuhkan waktu yang lebih panjang ketimbang pengkompilasian al-Qur'an. Lama setelah Nabi saw. wafat, ungkapan-ungkapan dan segala hal yang berkaitan dengan diri beliau menjadi objek penelitian intensif para ulama hadis untuk dikoleksi dalam bentuk tulisan. Akhir abad ke-9 M, usaha pengkodifikasian menghasilkan beberapa koleksi besar (kitab hadis) yang dianggap autentik di samping sejumlah besar koleksi hadis yang lain.

Seleksi dan pengeditan koleksi tersebut, menurut pandangan Mohammed Arkoun (1989),¹ menimbulkan kontroversi terus-menerus di antara tiga golongan Muslim besar, yakni Sunni, *Syi'i* (Syi'ah), dan *Khārijī* (Khawarij). Golongan besar Sunni menganggap kompilasi al-Bukhārī (w. 870 M) dan Muslim (w. 875), yang

* Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta angkatan 1999.

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

terkenal sebagai *ṣaḥīḥayn*, sebagai paling autentik. Syi'ah 12 (*Isnā 'Asyariyah*) mengklaim hasil kompilasi Kulaynī (w. 939) sebagai “*suitable for the science of religion*” dan dilengkapi juga dengan koleksi Ibn Bābūyah (w. 991) dan Ṭūsi (w. 1067). Sementara, *Khārijī* memakai koleksi Ibn Habib (tercatat akhir abad ke-8) yang disebut sebagai *al-ṣaḥīḥ al-rabi'* (*The True One of Spring*). Namun demikian, karena keterbatasan literatur dan juga pengetahuan penulis, tampaknya tulisan ini membahas kitab-kitab hadis koleksi golongan Sunni dalam porsi yang lebih di banding Syi'ah dan terlebih lagi *Khārijī*.

Fokus tulisan ini adalah membahas macam-macam koleksi hadis yang pernah muncul dan beredar di dunia hadis. Pembahasannya diupayakan untuk selalu disandarkan ke latar sejarah (*historical setting*) perkembangan hadis. Pembahasan peringkat (*martabat* atau *ranking*) kitab-kitab hadis yang dianalisis secara kualitatif hanya pada kitab-kitab kanonik dan ensiklopedik yang paling sering diapresiasi mayoritas Muslim. Sebelumnya akan dibahas juga peringkat dari macam-macam koleksi hadis *a la* prinsip generalisasi. Analisis kualitas menyangkut kajian seluruh aspek koleksi (kitab) hadis yang meliputi nilai hadis (syarat-syarat yang ditetapkan), sistematika penulisan, ketelitiannya, *etc.* Masing-masing kitab yang menempati tingkat tertentu akan dibahas juga kekurangan-kelebihannya, pujian, dan kritikan terhadapnya.

II. Macam Kitab (Koleksi) Hadis

Dari segi kronologi penyusunan kitab hadis, ada enam macam kitab hadis, *i.e.*, (1) *al-Muṣannaf*, (2) *al-Musnad*, (3) *Ṣaḥīḥ*, (4) *al-Mu'jam*, (5) *al-Mustadrak*, dan (6) *al-Mustakhrāj*.² Dr. Jamila Shaukat (1985)³ menyebutkan ada 11 tipe utama koleksi hadis yang telah beredar sampai abad ketiga H. Menurutnya, judul-judul koleksi (antologi) hadis tersebut mencerminkan corak metode yang diterapkan kolektor terkemuka pada kompilasinya. Ke-11 tipe utama tersebut adalah: (1) *Ṣaḥīfah*, (2) *Risālah*, (3) *Juz'*, (4) *Arba'ūn*, (5) *Mu'jam*, (6) *Amalī*, (7) *Aṭrāf*, (8) *Jāmi'*, (9) *Sunan*, (10) *Muṣannaf*, dan (11) *Musnad*. Sedangkan 11 tipe yang dimaksud Zubayr Ṣiddiqī (1996)⁴ adalah sebagai berikut: (1) *Ṣaḥīfah*, (2) *Ajzā*

²Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Vol. 2* (Cetakan II; Jakarta: PT Ichtiar van Hoeve, 1994), 54.

³Jamila Shaukat, “Pengklasifikasian Literatur Hadis”, terj. Yanto Musthofa, *Al-Hikmah 13* (1994), 17-32.

⁴Muḥammad Zubayr Ṣiddiqī, “Ḥadīth—A Subject of Keen Interest” dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 14.

,(3) *Rasā'il* atau *Kitab*, (4) *Muṣannaf*, (5) *Musnad*, (6) *Mu'jam*, (7) *Jāmi'*, (8) *Sunan*, (9) *Mustadrak*, (10) *Mustahraj*, dan (11) *Arba'īniyāt*.

Selanjutnya, macam-macam (atau tipe) kitab hadis tersebut tidak dibahas secara khusus pada ruang atau sub-bab tertentu dalam tulisan ini. Hal-hal yang berkaitan dengan definisinya, contoh-contoh kitab dan pengkompilasiannya, *etc.*, dibahas melalui berbagai kesempatan, di antaranya banyak dijelaskan dalam catatan kaki.

Dari segi jumlah, koleksi dari berbagai macam (tipe) tersebut sangatlah berlimpah dan sulit dipastikan. Di abad pertama (Hijriah) saja, M.M. Azami (1977)⁵ berani menaksir ada ratusan *booklet* (kitab mini, brosur hadis) yang beredar. Kemudian bila ditambah seratus tahun berikutnya (abad ke-2 H) akan lebih sulit lagi memerkirakan jumlah *booklet* dengan (ditambah) kitab hadis yang muncul. Bahkan, katanya, para ulama hadis mengestimasi jumlahnya mencapai ribuan. Dari ribuan koleksi itu, hanya sejumlah kecil yang masih bisa dijumpai. Mengenai hal ini, Azami(1977)⁶ mengajukan dua hipotesis, *pertama*, perkiraannya tentang jumlah koleksi yang sampai ratusan (bahkan ribuan) tadi adalah salah total. *Hipotesis kedua*, koleksi-koleksi tersebut pada suatu waktu memang ada, namun semakin punah. Hipotesisnya yang terakhir ini memang memunculkan kemungkinan lain di antaranya bahwa itu semua karena ketelodoran para ahli hadis atau mereka merasa tidak memerlukan literatur hadis sehingga tak terpelihara sampai rusak. Namun demikian, Azami (1977) meyakini hipotesisnya yang kedua adalah tepat dan benar. Koleksi-koleksi tersebut tidaklah rusak ataupun musnah, namun terserap ke dalam karya-karya para ahli hadis yang kemudian. Oleh karenanya, ketika kitab-kitab (tipe) ensiklopedik tersusun, para ahli hadis merasa tidak perlu lagi memelihara kitab-kitab ataupun *booklets*, sehingga lambat-laun makin punah.

Adapun mengenai kitab koleksi hadisnya siapa yang lebih dulu muncul, juga muncul perbedaan pendapat. Sebagai contoh, Muḥammad Rasyīd Riḍā, seperti yang dikutip Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb (1989),⁷ berpendapat bahwa pada kurun

⁵Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadīth Methodology and Literature* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1977), 73-5.

⁶*Kitab* dan *booklet* adalah koleksi hadis yang muncul pada abad pertama dan awal abad dua (H). *Kitab (book)* memuat koleksi hadis-hadis Nabi saw. saja namun belum ada pemilahan materi. Sedangkan *Booklet* berisi hadis-hadis Nabi saw. yang bercampur dengan fatwa para sahabat dan tabi'in, yang materinya belum tersusun secara sistematis. Lihat *ibid.*, 73.

⁷Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth: 'Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 207-8.

awal dari kalangan tabi'in, ahli yang pertama kali mencatat hadis dan membukukannya menjadi sebuah koleksi (*Muṣannaf*) adalah Khālid ibn Ma'dān al-Laḥmāsī (w. 103/4 H). Ibn Syihāb al-Zuhri, kata Riḍā, terkenal sebagai yang pertama karena melakukannya atas dasar perintah khalifah Umayyah. Sementara al-Khaṭīb sendiri berpendapat bahwa pen-*tadwin*-an hadis yang bersifat perorangan (berbentuk koleksi pribadi) sudah ada sejak periode sahabat dan tabi'in. Ia mencontohkan Ibn 'Amr (w. 63/682) dan Hammām ibn Munabbih (w. 101/719) yang mempunyai koleksi *ṣaḥīfah*.⁸ Sedangkan, kalau koleksi yang bersifat resmi (atas perintah khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz) adalah Abū Bakr ibn Hazm dan al-Zuhri. Dari keterangan Jamila Shaukat, koleksi hadis yang sejenis dengan *ṣaḥīfah*, yang telah muncul pada masa sahabat, adalah *risālah*⁹ dan *juz'*.¹⁰

Terkadang, suatu tipe (atau macam) koleksi hadis termasuk dalam koleksi yang lain, atau termasuk bagian darinya. Dan juga, suatu koleksi hadis bisa dimasukkan ke dalam lebih dari satu tipe koleksi. Kebanyakan orientalis (sebagai *outsider*) membagi koleksi hadis, secara umum, menjadi dua tipe besar *i.e.* *Musnad* dan *Muṣannaf*. Tipe yang kedua terdiri dari *Ṣaḥīḥ* dan *Sunan*.¹¹ Hal itu karena mereka memandang bahwa keduanya disusun secara lebih sistematis dan bersifat kanonik sehingga layak disebut sebagai “buku” (“kitab”).

⁸ *Ṣaḥīfah* Hammām ibn Munabbih (w. 101/719) dinamai sebagai *al-Ṣaḥīfah al-Ṣaḥīḥah*, sedangkan 'Abd Allāh ibn 'Amr al-'Aṣ (w. 63/682) mengkompilasi *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah* yang banyak dikutip. *Ṣaḥīfah* adalah semacam ‘buku kecil’ atau brosur. Biasanya berisi sunnah Nabi saw., terlepas dari jumlah dan isinya. Para ahli hadis abad pertama mengkompilkan sunnah Nabi saw. dan mengistilahkannya sebagai *ṣaḥīfah*, *muskhah*, *kitab*, *risālah* atau *juz'* yang tampaknya hampir sama. Lihat Shaukat, *Pengklasifikasian*, 18.

⁹ *Risālah*, disebut juga kitab, adalah kumpulan hadis yang menyangkut satu topik tertentu. Zayd ibn Thabit (w. 45/665) adalah orang pertama yang memberi nama koleksi hadis Nabi saw. yang berkaitan dengan hukum waris dengan *Kitāb al-Farā'id*. Contoh lain adalah *risālah* tentang topik *ṭalāq* (perceraian) oleh al-Sya'labī (w. 103/721). Lihat *ibid.*, 19.

¹⁰ *Juz'* (arti etimologi: bagian atau porsi) adalah volume tunggal sebuah buku. Secara teknis, *juz'* merupakan koleksi hadis yang dilimpahkan berdasarkan otoritas seseorang, sahabat atau generasi sesudahnya. Terkadang juga menunjuk pada koleksi yang dikompilasi mengenai masalah tertentu. Contohnya, *Juz' Abī Bakr* hasil kompilasi Abū Burdah al-Tabi'i, yang diikuti sejumlah koleksi sejenis, terutama dari abad kedua dan ketiga H. Lihat *ibid.*, 20.

¹¹ Diantaranya adalah L.T. Librande dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion: Vol. 6* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 145-6. H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, yang banyak mengutip dan menyetujui pendapat Ignaz Goldziher, dalam *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden, Netherlands: E.J. Brill, 1974), 119-20. Juga Alfred Guillaume, dalam *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Reprint Edition (Urbana-Champaign: Ayer Company, Publishers, Inc., 1987).

III. Latar Sejarah

Telah banyak ahli hadis kontemporer yang membahas perkembangan hadis dalam latar historis berdasarkan abad-perabad maupun menurut pembagian tahap (periode) tertentu. Berdasarkan tipe koleksi yang muncul dan metode transmisi hadis beserta aktivitas keilmuannya, Muḥammad ‘Alī (1996)¹² membagi jadi lima tahap. **Tahap pertama:** masa kenabian; **tahap kedua:** masa sahabat (khalifah) sejak Nabi saw. wafat; **tahap ketiga:** masa tabi‘in sampai masa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (‘Umar II) yang menurunkan perintah menulis hadis; **tahap keempat:** sejak awal abad kedua sampai munculnya *al-Muwaṭṭa’* karya Imām Mālik; **tahap kelima:** masa munculnya karya-karya besar semenjak abad ketiga. Tahap terakhir ini adalah masa yang penting bagi kemunculan koleksi-koleksi hadis dalam berbagai tipe. Ada dua macam koleksi, *i.e.* *Musnad* dan *Jāmi’* (atau *Muṣannaf*). *Musnad* muncul sebagai tipe yang lebih awal ketimbang *Jāmi’*. *Kutub al-Sittah* termasuk dalam tipe *Jāmi’*.

Dr. Khalid Mahmood Shaikh (1996)¹³ secara singkat menjelaskan macam-macam koleksi hadis yang muncul berdasarkan pembagian abad Hijriah. Abad pertama (atau awal abad kedua) Hijriah, telah beredar ratusan buku tentang hadis dalam berbagai ukuran dan bentuk yang masih sederhana, yakni belum tersistematik dan tercampur dengan fatwa para sahabat dan tabi‘in. Pada periode abad kedua ada perubahan *trend* dan ini direpresentasikan oleh munculnya *al-Muwaṭṭa’*. Karya ini disusun atas bab-bab dan membahas seluruh aspek kehidupan, dari masalah ibadah (shalat, puasa, zakat, haji), sosial, pertanian, sampai ekonomi. Akhir abad kedua, muncul kitab-kitab hadis sistematik yang hanya memuat hadis-hadis Nabi saw., contohnya tipe *Muṣannaf*. Abad ketiga dan keempat, tipe *Muṣannaf* yang dihasilkan tampak lebih tersistematik. Pada periode ini, dihasilkan juga tipe-tipe koleksi yang berbeda dan dinamakan *Musnad*, *Jāmi’*, *Sunan*, *Mustadrak*, *Mustakhraj*, dan *Mu’jam*.

Dalam periode perkembangan hadis (kelompok besar Sunni) yang dibagi menjadi tujuh periode,¹⁴ bentuk pertama koleksi hadis (*ṣaḥīfah*, *juz’*, dan *risālah*), sebagaimana diungkap Jamila Shaukat dan M.M. Azami, sudah muncul sejak **Periode Pertama** (*‘aṣr al-wahy wa al-takwīn*). Di kalangan Syi‘ah, menurut O.

¹²Muḥammad ‘Alī, “Collection and Preservation of Hadīth” dalam P.K. Koya (ed.), *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 28-38.

¹³Khalid Mahmood Shaikh, *A Study of Hadīth: ‘Ilm al-Hadīth, Methodology, Literature and Anthology* (Karachi: IQRA’ International Educational Foundation, 1996), 21-3.

¹⁴Lihat dalam *Ensiklopedi Islam vol.2*, 42-48.

Hashem (2000),¹⁵ ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan anak cucunya, serta pengikutnya memiliki tradisi menulis hadis sejak zaman rasul. Imām ‘Alī memiliki lembaran (*ṣahīfah*) hadis yang berasal dari Nabi saw. Dan menurut Ja‘far al-Ṣādiq, panjangnya *ṣahīfah* ini mencapai 70 hasta. L.T. Librande¹⁶ menerangkan bahwa para sahabat merekam hadis dan sebagian besar rekaman mereka didukung dengan catatan. Mereka secara hati-hati mewariskannya ke keluarga mereka atau orang-orang yang dipercaya. Sampai akhir abad pertama Hijriah sebuah bentuk dasar catatan hadis tetap terpelihara. Kemudian, metode lisan (oral) dalam transmisi hadis berlangsung dan sempat mendominasi meski akhirnya terbukti tidak lebih kuat. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, khalifah kedua, keberatan dengan adanya hadis. Sebagian kecil sahabat yang lain, seperti ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (w. 653 M), Zayd ibn Ṣābit (w. 666), dan Abū Sa‘īd al-Khudrī (w. 693) juga menentang pencatatan hadis secara tertulis, namun mereka tetap men-transmisikannya secara lisan. Ketika muncul prakarsa mengkoleksi hadis secara tertulis dalam volume yang besar, catatan-catatan yang terpelihara tadi (Librande menyebutnya “*family*” *materials*)¹⁷ dipakai sebagai sumber utama dan dinilai punya reputasi yang lebih tinggi. Dengan demikian, koleksi-koleksi yang muncul sampai pada **Periode Kedua** (*‘aṣr al-taṣābut wa iqlāl min al-riwāyah*) dan **Periode Ketiga** (*‘aṣr al-intisyār ilā al-amṣār*) hanyalah berupa koleksi pribadi (atau keluarga) para sahabat dan tabi‘in (“*family*” *materials*).

Masuk **Periode Keempat** (*‘aṣr al-kitābah wa al-tadwīn*),¹⁸ ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (kalangan orientalis, *e.g.* Librande, menyebutnya ‘Umar II, w. 719), dari khalifah Umayyah, membuat kebijakan untuk menyeragamkan administrasi pemerintahannya dalam masalah-masalah ekonomi seperti pajak, uang tebusan atau diat (*blood money*), warisan, *etc.* Ia memilih untuk memercayakan pada Sunnah Nabi saw., sehingga ia mencari-cari hadis yang menyinggung isu-isu ekonomi. Ia sendiri terjun memimpin orang-orang yang berada di bawah kekuasaannya yang bisa mengakses koleksi-koleksi “*family*” dan memintanya untuk memperoleh hadis-hadis yang bersangkutan. Seorang ulama terkenal, Muḥammad ibn Muslim ibn Syihāb al-

¹⁵O. Hashem, “Problematika Seputar Otentisitas Hadis di Kalangan Sunnah dan Syi‘ah” dalam *Al-Huda Vol. 1 No.2* (2000), 49.

¹⁶Dalam Eliade, *The Encyclopedia. Vol. 6*, 145.

¹⁷Contoh “*family*” *materials* selain kepunyaan Ibn Mas‘ūd, Ibn Ṣābit, dan al-Khudrī, adalah Anas ibn Mālik (w. 710), Ibn ‘Umar (w. 692), ‘Abd Allāh ibn ‘Amr ibn al-‘Aṣ (w. 684), Ibn ‘Abbās (w. 687), dan ‘Urwah ibn al-Zubayr (w. 713). Lihat pada *ibid.*

¹⁸Periode ini berlangsung dari masa Khalifah ‘Umar II (pengujung abad pertama) sampai akhir abad kedua H. Dalam *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 45.

Zuhri (w. 742), diperintah untuk mencatat hadis-hadis yang ia kumpulkan. Meskipun materi-materi tersebut belum pernah digunakan secara resmi karena wafatnya khalifah ‘Umar II, namun kesemuanya telah tertransmisi melalui al-Zuhri. Ia berinisiatif merekam pula hadis-hadis dari para sahabat maupun tabi‘in sebaik perekaman hadis Nabi saw. Al-Zuhri juga mem-promosikan pen-*tadwin*-an hadis bersama sejumlah murid-muridnya¹⁹ dalam rangka lebih mengeliminasi peran tradisi oral. Pada periode ini sejumlah koleksi hadis berhasil terhimpun dalam kitab-kitab yang dinamakan *al-Jāmi‘*, *al-Muṣannaf*, *al-Musnad*, *etc.* Saat ini, mulai meluas juga “pemalsuan” hadis yang mendorong para ulama hadis melakukan kritik terhadap periwayat (*jarḥ wa ta’dīl*).²⁰ Dari keterangan Jamila Shaukat, koleksi hadis lain yang muncul masa ini, paruh kedua abad dua H, adalah *Amali*.²¹

Selanjutnya, *Periode Kelima* (*‘aṣr al-tajrīd wa al-taṣḥīḥ wa al-tanqīḥ*),²² para ahli hadis banyak melakukan usaha pemisahan hadis Nabi saw. dari fatwa sahabat dan tabi‘in, dan lahirlah corak koleksi hadis yang lebih baru, *i.e.* *Saḥīḥ*, *Sunan*,²³ dan *Musnad*.²⁴ Sementara, *Periode Keenam* (*‘aṣr al-taḥzīb wa al-tartīb wa al-istidrāk wa al-jam‘i*),²⁵ yang ditandai adanya asumsi para ahli hadis (*muta’akhhirīn*) untuk merasa cukup dengan hadis-hadis yang telah dihimpun para *mutaqaddimīn*,²⁶ menghasilkan kitab-kitab *Syarḥ*,²⁷ *Mustakhraj*,²⁸ *Aṭrāf*,²⁹

¹⁹ Seperti ‘Uqayl ibn Khālid (w. 761), Mālik ibn Anas (w. 796), Yūnus ibn Yazīd al-Ayḥī (w. 775), Muḥammad ibn al-Wafīd al-Zubaydī (w. 765), Syu‘ayb ibn Dīnār (w. 779), Ma‘mar ibn Rāsyid (w. 770), ‘Abd al-Razzāq ibn Ḥammām (w. 827), Sufyān ibn ‘Uyaynah (w. 811), Ibrāhīm ibn Sa‘d (w. 798), dan Ibn Jurayj (w. 767)—kesemuanya menjadi ahli hadis yang populer abad dua H dalam sejarah hadis. Lihat Eliade, *The Encyclopedia.. Vol. 6*, 145. *Cf. Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 45-6.

²⁰ *Ibid.*, 46.

²¹ *Amali*, scara harfiah berarti ‘pembacaan’, yakni kumpulan yang dibuat oleh seorang murid dari pendiktean guru (*shaykh*) dalam *mājalīs al-‘ilm*. Koleksi paling awal yang masih ada dibuat oleh Lays ibn Sa‘d, seorang ulama Mesir (w. 175/791). Contoh lain ditulis oleh ‘Abd Razzāq al-Ṣan‘abī (w. 211/827) dan al-Nasā‘ī (w. 303/915). Lihat Shaukat, *Pengklasifikasian*, 21-2, 28.

²² Periode ini dari awal sampai akhir abad ketiga H, dalam *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 46.

²³ *Sunan* memuat seluruh hadis, kecuali yang sangat *ḍa‘īf* dan *munkar* (sangat lemah), *ibid.*, 47.

²⁴ *Musnad* memuat semua hadis, baik *saḥīḥ*, *ḥasan*, maupun *ḍa‘īf*, di *ibid.*

²⁵ Periode ini dimulai pada awal abad keempat H sampai jatuhnya kota Baghdad (656 H/1258 M). *Ibid.*

²⁶ *Mutaqaddimīn* adalah para ahli yang hidup sebelum abad ke-4 H, sedangkan para ahli yang hidup sesudahnya disebut *muta’akhhirīn*. *Ibid.*

²⁷ *Syarḥ* adalah kitab yang mengomentari kitab hadis tertentu. *Ibid.*

Mustadrak, *Jāmi'*,³⁰ dan *Mu'jam*.³¹ Bentuk koleksi lain yang populer pada masa ini, setelah abad ketiga H, adalah *Arba'ūn*.³²

Kelompok Syi'ah baru mengkoleksi hadis (dalam bentuk kitab kanonik) pada abad keempat dan kelima Hijriah dalam volume besar. Ini lebih disebabkan karena imam paling akhir yang masih hidup menjalani laku "okultasi" (pergi menyembunyi) tahun 873 Masehi dan karena sang pimpinan Buyid, yang memperkenalkan kelompok Syi'ah dan ulama-ulamanya, baru berkuasa di tahun 945 M. Seperti kita ketahui bahwa kelompok Syi'ah (*Isnā 'Asyariyah*) meng-khususkan jalur transmisi periwayatan hadis hanya melalui otoritas imam-imamnya (khalifah 'Alī ibn Abī Ṭālib dan keturunannya). Pada awalnya, kelompok Muslim Syi'ah membagi dan menggunakan hadis bersama Muslim Sunni, namun kemudian autentisitas (otoritas) hadis, bagi Syi'ah, lebih ditentukan dan tergantung pada perkataan imamnya, sementara Sunni pada kritisisme *isnād* dan *rijāl*. Beberapa

²⁸ *Mustakhraj* berisi hadis-hadis yang diambil dari ulama hadis tertentu atau kitab tertentu lalu meriwayatkannya dengan sanad sendiri. Contoh, *al-Mustakhraj Abū Bakr al-Isma'īlī* diambil dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Lihat *Ibid.* 47, 54.

²⁹ *Aṭrāf* hanya menyebut sebagian-sebagian dari matan suatu hadis, kemudian menjelaskan seluruh sanadnya, baik dari hadis yang dikutip maupun dari kitab lain. Lihat *ibid.* *Aṭrāf* (tunggal: *ṭarf*, arti harfiah: sebuah bagian) merupakan satu teknik baru pada perempat ketiga abad pertama H, berfungsi membantu hapalan. *Aṭrāf*, tidak memersoalkan isi (seperti pada *muṣannaf*) maupun periwayatnya (seperti pada *musnad*). Dalam Shaukat, *Pengklasifikasian*, 22-3.

³⁰ *Jāmi'* menghimpun hadis-hadis yang telah termuat dalam kitab-kitab yang sudah ada. Dalam *ibid.* Sebetulnya termasuk bagian dari *muṣannaf* yang mengumpulkan hadis-hadis dalam berbagai masalah, biasanya ditempatkan di bawah delapan judul berikut: (a) *al-'aqā'id*; (b) *al-ahkām* atau *sunan*; (c) *al-ruḥḥ wa al-zuhd* (kesalihan dan mistisisme); (d) *adab al-ta'ām wa al-syarāb wa al-siyār*; (e) *tafsīr al-Qur'ān*; (f) *al-ta'rikh wa al-sirah*; (g) *al-fitān* (ujian keimanan dan godaan); dan (h) *al-manāqib wa al-masālib* (kelebihan dan kekurangan seseorang, tempat-tempat, *etc.*). Dari contoh kitab yang diberikan Jamila Shaukat maka kitab *Jāmi'* meliputi juga koleksi-koleksi semacam *Ṣaḥīfah*, *Sahih*, dan *Sunan*. Lihat *ibid.*, 23-4.

³¹ *Al-Mu'jam* (semacam indeks) memuat hadis menurut nama-nama sahabat, guru (*syuyūkh*), kabilah atau tempat hadis itu diperoleh, disusun secara alfabetis (*mu'jam*) atau kronologis, tanpa memandang isi. Contoh paling masyhur *al-Kabīr*, *al-Mutawassīṭ*, dan *al-Ṣaghīr*; semuanya karya al-Ṭabrānī. Dari suatu kajian menunjukkan bahwa koleksi macam ini muncul dalam bentuk asalnya pada abad pertama H. Dalam *ibid.*, 21, cf. *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 54.

³² Kompilasi pertama dibuat oleh 'Abd Allāh al-Marwazī (w. 912) dan yang terkenal adalah karya Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (w. 1277) yang memuat empat puluh dua buah hadis yang berasal dari al-Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd, al-Nasā'ī, Ibn Mājah, Ibn Ḥanbal, al-Dārimī, dan Mālik ibn Anas. Lihat dalam Mircea Eliade, *op. cit.*, 146. Menurut Jamila Shaukat, koleksi macam ini mulai ada pada paruh pertama abad kedua H. *Arba'ūn* adalah kumpulan empat puluh hadis yang biasanya berkaitan dengan berbagai jenis masalah sesuai minat kolektornya. Abad-abad berikutnya, koleksi macam ini menjadi topik yang makin populer di kalangan ahli hadis. Dalam Shaukat, *Pengklasifikasian*, 20, 28,

hadis Syi'ah yang merepresentasikan ajaran imam-imamnya (yakni masalah-masalah dogmatik dan ajaran esoterik yang mengistimewakan Syi'ah), tidak digunakan oleh Sunni.³³

Kaitannya dengan teologi, dalam sejarah, pernah timbul sengketa besar antara dua kelompok, *i.e.* *ahl al-hadīs* dan *ahl al-ra'y*. Afif Muhammad (1992)³⁴ mencatat bahwa para *ahl al-hadīs* pernah mendapat tekanan cukup keras oleh kaum Mu'tazilah (golongan *ahl al-ra'y*), khususnya ketika khalifah al-Ma'mun dari dinasti Abbasiyah berkuasa, dan terkenal sebagai peristiwa *mihnah* (semacam interogasi tentang akidah seseorang). Beberapa ulama hadis terkemuka ada yang dipenjarakan dan ada yang gugur. Namun keadaan berbalik ketika kekuasaan berada di tangan al-Mutawakkil dengan pelarangan *mihnah*. Pada masa ini, *ahl al-hadīs* menjadi "penguasa" dan balik menekan kaum Mu'tazilah dan *ahl al-ra'y*.

Kontroversi terus-menerus di antara tiga golongan Muslim besar, seperti yang ditangkap Arkoun (1989) pada pendahuluan tulisan ini, menghasilkan kitab koleksi hadis sendiri-sendiri. Hal itu, katanya, menunjukkan adanya perbedaan dan pertentangan di antara tiga aliran tradisional dalam Islam yang bisa dijabarkan dari asal-usul kultural masing-masing golongan yang berkompetisi demi mengontrol hadis dan ingin memegang otoritas. Masing-masing menganggap yang lain palsu dan dibuat-buat. Sebenarnya, sasaran utamanya adalah perebutan kepemimpinan atas komunitas politik Muslim –*khalifah* atau *imamah*.³⁵

IV. Peringkat Macam-Macam Kitab Hadis

Seiring penjelasan Azami (1977), macam koleksi hadis yang akan dianalisis (untuk di-*ranking*) dalam peringkat hadis adalah kitab-kitab tipe ensiklopedik yang diduga kuat menyerap hadis-hadis yang tertuang pada koleksi-koleksi sebelumnya. Dan dengan mempertimbangkan penggolongan macam kitab-kitab hadis menurut para orientalis, yang banyak mengapresiasinya dalam karya-karya mereka,³⁶ maka dalam tulisan ini membahas: (i) *Musnad*; (ii) *Muṣannaf* (termasuk di dalamnya *Jāmi'*, yang terdiri dari *Ṣaḥīḥ* dan *Sunan*); dan (iii) *Mustadrak*. Namun, secara

³³Eliade, *The Encyclopedia.. Vol. 6*, 150. Cf. Gibb dan Kramers, *Shorter*, 120.

³⁴Afif Muhammad, "Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi saw." dalam *Al-Hikmah 13*, 1992, 26-7.

³⁵Arkoun, *Rethinking*, 45-6.

³⁶Seperti yang sudah dijelaskan, para orientalis sering hanya membahas dua macam kitab pokok, yakni *Muṣannaf* dan *Musnad*. *Muṣannaf* di dalamnya termasuk *Ṣaḥīḥ* dan *Sunan*.

praktis pembahasannya nanti berkembang menjadi empat macam kitab: *Ṣaḥīḥ*, *Sunan*, *Musnad*, dan *Mustadrak*. Khusus tentang *Muṣannaf*, sekilas dipaparkan berikut ini.

Muṣannaf adalah kitab koleksi hadis-hadis yang disusun berdasarkan bab-bab (atau topik-topik tertentu, *'alā al-abwāb*) yang sebagian besar disebutkan pada *Jāmi'* (lihat bahasan *Jāmi'* di atas), dan penyusunannya lebih dulu menyebutkan sumber (*'alā al-rijāl*). Materi (*subject-matter*) juga disusun berdasarkan topik kitab-kitab hukum, sehingga memudahkan bagi para ahli hukum dalam penggunaannya. Meskipun demikian, Jamila Shaukat menilai bahwa materinya bukan hanya hukum, yang berkaitan dengan kehidupan ritual, tetapi juga biografis, historis, dan etis.³⁷ Menurut G.H.A. Juynboll, koleksi-koleksi tipe-*muṣannaf* yang paling awal adalah *Sīrah* karya Muḥammad ibn Ishāq (w. 151/768), *Muwaṭṭa'* karya Mālik ibn Anas (w. 179/795), karya-karyanya Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm (w. 182/798), dan Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaybānī (w. 189/805).³⁸

Tipe *muṣannaf* terdiri dari kitab *Ṣaḥīḥ* dan *Sunan*. Karya *Muṣannaf* yang dikenal luas di kalangan Muslim ortodoks sebagai yang paling autoritatif, semuanya muncul abad ketiga H, adalah *al-Kutub al-Sittah*³⁹ (kalangan orientalis menyebutnya sebagai "*the Six Books*" atau "*the Six Ṣaḥīḥ's*" yang berarti the "*sound*" i.e. yang benar dan terpercaya).⁴⁰ Menurut Guillaume, *Ṣaḥīḥ* Bukhārī dianggap sebagai kitab *Muṣannaf* yang pertama dan terpenting di samping *Ṣaḥīḥ* Muslim.⁴¹

Kelompok Muslim Syi'ah mempunyai kitab hadis sendiri dan memegang lima karya yang dihargai sangat tinggi, yaitu: (i) *al-Kāfī fī 'Ilm al-Dīn* oleh Abū Ja'far Muḥammad ibn Ya'qūb al-Kulīnī (atau al-Kulaynī, w. 328/939 atau 941); (ii) *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh* dikompilasi oleh al-Syaykh al-Ṣadūq ibn Bābūyah al-Qummi (atau Ibn Bābawayhi, w. 381/991); (iii) *Taḥḥib al-Aḥkām*; (iv) *al-Istibṣār fī mā Ukhtulifa min al-Akḥbār*, keduanya oleh Syaykh al-Ṭā'ifāh Abū Ja'far

³⁷Dalam *ibid.*, 25-6, cf. Eliade, *The Encyclopedia... Vol. 6*, 146; Alfred Guillaume, *The Traditions*, 25.

³⁸Dalam C.E. Bosworth, E. von Donzel, W.P. Heinrichs, dan Ch. Pellat, *Encyclopaedia of Islam Vol. 7*, New Edition (Leiden: E.J. Brill, 1993), 662.

³⁹Terdiri dari i) Al-Bukhārī (w. 256/870); ii) Muslim (w. 261/875); iii) Abū Dāwūd (w. 275/888); iv) al-Tirmizī (w. 279/892); v) al-Nasā'ī (w. 302/915); dan vi) Ibn Mājah (w. 273/886). Dalam Gibb dan Kramers, *Shorter*, 119.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹Guillaume, *The Tradition*, 26.

Muḥammad al-Ṭūsī (w. 459/1067); dan (v) Nahj al-Balāghah oleh ‘Alī ibn Ṭāhir al-Syarīf al-Murtaḍā (w. 436/1044) atau oleh saudaranya Rāḍī al-Dīn al-Baghdādī.⁴²

Tampaknya koleksi-koleksi hadis yang dipegang Muslim Syi‘ah tersebut lebih bertipe *Muṣannaf*. Tipe *Muṣannaf* memang lebih modern dibanding musnad dan bersifat kanonik. Mungkin penjelasan Bosworth *et al.* (1993)⁴³ bisa menjadi ilustrasi tentang itu, bahwa koleksi hadis yang telah terstruktur yang diyakini paling awal adalah karya *Majmū‘ al-Fiqh* oleh Zayd ibn ‘Alī al-Ḥusayn (w. 122/740). Koleksi-koleksi yang belum dikatakan kanonik (*pre-canonical*) dan/atau lainnya yang masih dijumpai saat ini, bukanlah tipe-*muṣannafat* namun *musnad* (dalam bentuk aslinya, yang tersusun seperti *muṣannaf*), *i.e.* karya Ibādī al-Rabī‘ ibn Ḥabīb (w. 175/791), baru di tangan ulama yang kemudian diterima sebagai tipe *muṣannaf*.

Sebelum membahas satu-persatu karya-karya ahli hadis dengan kitabnya masing-masing, secara singkat, dibahas dahulu peringkat keempat macam kitab yang dimaksud. Berdasarkan analisis kualitatif, dari definisi masing-masing, maka petulisan mengurutkan dari yang tertinggi sebagai berikut: (i) Ṣaḥīḥ, (ii) Mustadrak, (iii) Sunan, dan (iv) Musnad.

Susunan peringkat tersebut sebetulnya cukup ideal bila dilihat dari corak metode penyusunan masing-masing tipe. Namun, susunan tersebut mungkin akan menimbulkan masalah ketika dihadapkan pada kenyataan bahwa para ulama (golongan Sunni) tidak ada yang mem-positisikan suatu *kitab Mustadrak* pada posisi ketiga setelah kitab *Ṣaḥīḥayn* (*Ṣaḥīḥ* Bukhari dan *Ṣaḥīḥ* Muslim) dan menggeser urutan ketiga seterusnya dalam *kutub al-sittah*.

A. **Ṣaḥīḥ**

Ṣaḥīḥ adalah kitab hadis yang menurut pengarangnya hanya memuat hadis-hadis yang nilainya *ṣaḥīḥ*.⁴⁴ Pada pertengahan kedua abad keempat H, ada dua kitab *Ṣaḥīḥ* sebagai otoritas yang autentik dan tidak diragukan yakni karya al-Bukhārī (w. 256/870) dan Muslim (w. 261/875).⁴⁵ Keduanya terkenal sebagai kitab *Ṣaḥīḥayn*, dan Guillaume (1966) menyebutnya sebagai “*Two Genuine Book*”. Pembahasan keduanya lebih lanjut di bawah.

⁴²Lihat Gibb dan Kramers, *Shorter*, 120; Eliade, *The Encyclopedia... Vol. 6*, 150-1. Cf. Arkoun, *Rethinking*, 45.

⁴³Bosworth *et al.*, *Encyclopaedia... Vol. 7*, 662-3.

⁴⁴Dalam *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 54.

⁴⁵Eliade, *The Encyclopedia... Vol. 6*, 146.

B. *Mustadrak*

Mustadrak memuat hadis-hadis yang tidak diriwayatkan oleh kitab-kitab lainnya, yang menurut pengarangnya dinilai sahih.⁴⁶ Contohnya, karya al-Ḥākim al-Naysabūrī (w. 405). Ia mengkoleksi hadis-hadis sebenarnya memenuhi persyaratan sebagai hadis ṣaḥīḥ yang diterapkan oleh al-Bukhārī dan Muslim namun hadis-hadis tersebut tidak dimasukkan ke dalam karya keduanya.⁴⁷ Menurut penilaian al-Ḥākim, dalam karya *Mustadrak al-Ḥākim*, persentase hadis-hadis yang memenuhi syarat al-Bukhārī dan Muslim ada sekitar separuhnya, kemudian hadis-hadis yang sanad-nya ṣaḥīḥ meski punya cacat ('illah) ada sekitar seperempatnya, dan seperempatnya lagi merupakan hadis-hadis munkar serta tidak ṣaḥīḥ (palsu). Oleh karenanya, para ulama, di antaranya al-'Asqalānī, menilai bahwa al-Ḥākim terlalu mudah menganggap sahih suatu hadis dan kriteria yang ia gunakan sangat longgar. Padahal ia adalah seorang imam besar dan wafat sebelum selesai memeriksa kitabnya.⁴⁸

C. *Sunan*

Sunan mengkoleksi hadis yang berkenaan dengan masalah-masalah hukum dan membentuk skema yang digunakan untuk membagi-bagi koleksi semacam itu.⁴⁹ Dari penamaannya, kitab tipe ini mengimplikasikan hadis-hadis yang dihimpun terbatas pada masalah praktik/amalan (*sunan*).⁵⁰ Namun secara umum kitab-kitab tipe *Sunan* (seperti juga *Musnad*) memuat hadis-hadis hukum, amalan-amalan terpuji (*faḍā'il al-a'māl*), kisah-kisah, nasihat, adab, dan tafsir.⁵¹ Literatur *Sunan* bisa dilacak dari permulaan abad kedua H dan karya-karya yang dihasilkan cukup banyak.⁵² Namun, koleksi yang secara umum diterima baik

⁴⁶Dalam *Ensiklopedi Islam Vol. 2, op. cit.*

⁴⁷Zubayr Ṣiddīqī, *Hadith...*, 18.

⁴⁸Lihat Nuruddin Itr, *Ulum al-Hadis: Jilid 2* terj. Mujiyo (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1997), 23-4.

⁴⁹Shaukat, *Pengklasifikasian*, 24.

⁵⁰Eliade, *The Encyclopedia... Vol. 6*, 146.

⁵¹M.M. Abu Syuhbah, *Kutubus Sittah: Mengenal Enam Kitab pokok Hadis Shahih dan Biografi Para Penulisnya Bukhari, Muslim Turmudzi, Nasai, Ibnu Majah, Abu Dawud*, Terj. Ahmad Usman, Cetakan Kedua (Surabaya: Pustaka Progresif, 1999), 77.

⁵²Contohnya sebagai berikut: (i) Makhlūl (w. 116/734), ahli hadis Syria dan ahli hukum pertama, diikuti (ii) Ibn Jurayj, termasuk *aṣḥāb al-aṣnāf*, (iii) Sa'd ibn Abī 'Arubah (w. 156/733), yang menurut Ibn Hanbal, adalah orang Irak pertama yang menyusun materi tersebut bab demi bab, (iv) al-Awzā'ī 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr (w. 157/744), tokoh Syria yang mendirikan aliran hukum Islam, (v) Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Dzi'bi (w. 159/776) menyusun *Kitāb al-Sunan*, (vi) Zā'idah ibn Qudama (w. 163/780), termasuk

setelah kitab *Ṣaḥīḥayn* adalah dua *Kitab al-Sunan* karya Abū Dāwūd al-Sijistānī (w. 275/888) dan al-Nasā'ī (w. 302/915). Kedua kitab tersebut dianggap otoritatif sampai zamannya spesialis ahli hadis Ibn Ṣalāḥ (w. 1245). Koleksi-koleksi tipe *Muṣannaf* klasik yang bersifat kanonik, totalnya, menjadi enam sampai abad keempat H, yakni setelah penerimaan kitab karya al-Tirmizī (w. 279/892) dan Ibn Mājah (w. 273/886). Karya penting lainnya adalah kitab *Sunan*-nya al-Dāruquṭnī (w. 995), 'Abd Allāh al-Dārimī (w. 868), dan al-Bayhaqī (w. 1066), namun tidak setara dengan *Kutub al-sittah*.⁵³ Selanjutnya yang akan dipaparkan lebih lanjut hanya empat kitab *Sunan* yang pertama.

D. *Musnad*

Librande berpendapat bahwa *Musnad* adalah satu bentuk kitab hadis yang paling awal. Susunannya menyerupai bentuk koleksi-koleksi "family" milik sahabat, tidak dilengkapi indeks sehingga menyulitkan penggunaannya. Hadis dikumpulkan berdasarkan nama-nama sahabat yang meriwayatkannya ('*ala*> *al-rija*>I).⁵⁴ Sebagian penyusun mendasarkan pengkompilasian otoritas final mengenai *isnad* secara alfabetis,⁵⁵ sedang yang lain mendasarkan pada tingkat hubungan keluarga dengan Nabi saw. (dekat atau jauhnya) serta pengabdianya bagi kepentingan agama.⁵⁶ Kitab-kitab *Musnad* disusun dari koleksi-koleksi yang lebih tua yang sering disebut sebagai *Juz*', *H}adi@s|*, dan *Ah}a>di@s/* (semacam *S}ah}i@fah*) yang belum tersistematikasi.⁵⁷ Contoh kitab macam ini yang pertama ditulis adalah *Musnad Abu> Da>wu>d Sulayma>n al-T}ayalisi@* (133-203 H). Pada masa yang sama, juga Ah}mad ibn Hanbal⁵⁸ menulis *Musnad*-nya yang oleh banyak ahli dianggap paling komprehensif.⁵⁹

aṣḥāb al-aṣnāf, juga menyusun *Kitāb al-Sunan*, (vii) Ibrāhīm ibn Ṭahman al-Khurasanī (w. 163/780) dan (viii) Hisyām ibn Basyīr (w. 183/799). Selain yang disebutkan ini, masih banyak sejumlah ulama lain, sampai abad ketiga H, yang sibuk menyunting karya-karya *sunan*. Lihat dalam Shaukat, *Pengklasifikasian*, 24-5.

⁵³Eliade, *The Encyclopedia... Vol. 6*, 146.

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵Contoh *Tuḥfat al-Asyrāf* karya al-Mizzī, lihat Bosworth, *et al.*, *Encyclopaedia.. Vol. 7*, 705.

⁵⁶Shaukat, *Pengklasifikasian*, 27.

⁵⁷Bosworth, *et al.*, *Encyclopaedia.. Vol. 7*, 705.

⁵⁸*Musnad*-nya berisikan 30.000 hadis yang dikelompokkan berdasarkan 700 nama-nama sahabat. Lihat Guillaume, *The Traditions*, 23.

⁵⁹*Ensiklopedi Islam Vol 2, op. cit.* Beberapa referensi *Musnad* yang lain adalah Zayd ibn 'Alī (w. 122/740), disusul Ja'far al-Ṣādiq (w. 148/765), Ma'mar ibn Rasyīd (w. 153/770), Ibn al-Mubārak (w. 181/797), 'Abd Allāh ibn Wahb (w. 197/812), dan masih banyak lagi. Lihat Shaukat, *Pengklasifikasian*, 27.

Kitab ini sudah tidak memuat fatwa sahabat dan tabi'in. Metode analisis *isnad*, yang bisa menjelaskan hadis *sah}i@h}*, *h}asan*, dan *d}a'i@f*, belum diterapkan. Para kolektor berusaha menyalin seluruh hadis dari para sahabat, tanpa memedulikan isinya.⁶⁰ Koleksi tipe-*musnad* yang terkenal adalah karya Ah}mad ibn Hanbal (w. 241/853). Kitab *al-Muwat}t}a'* karya Ma>lik ibn Anas, menurut Gibb dan Kramers (1974); Bosworth, *et al.* (1993), juga termasuk tipe-*musnad*.⁶¹

V. Kitab-Kitab Hadis dan Peringkatnya

Membicarakan peringkat atau martabat (*ranking*) suatu kitab hadis berarti melakukan penilaian menyeluruh tentang segala aspek yang bisa dan patut dinilai dari kitab tersebut, bukan hanya menilai satu-persatu hadis yang dikandungnya. Aspek yang dimaksud misalnya, nilai hadis, sistematika, syarat-syarat yang diterapkan, materi, dan ketelitian dari kitab tersebut.⁶² Namun demikian, karena satu dan lain hal, tampaknya anotasi kitab-kitab hadis yang akan di-*ranking* lebih banyak diambil dari hasil penelitian yang sudah ada ataupun pendapat para ahli hadis ketimbang mencek langsung kitab-kitab bersangkutan.

Masih dijumpai perbedaan ulama dalam menetapkan peringkat kitab-kitab hadis. Meskipun demikian, para ulama Sunni umumnya dapat menerima Enam Kitab hadis sebagai standar, yakni *al-Kutub al-Sittah* atau *al-Kutub al-Ṣiḥḥah*. Secara berturut-turut enam kitab tersebut adalah: (1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (2) *Ṣaḥīḥ Muslim*, (3) *Sunan Abū Dāwūd*, (4) *Sunan al-Tirmizī*, (5) *Sunan al-Nasā'ī*, dan (6) *Sunan Ibn Mājah*. Sebagian ulama memasukkan *al-Muwat}t}a'* karya Imām Mālik ke dalam Enam Kitab menggantikan peringkat keenam, *Sunan Ibn Mājah*. Sebagian lainnya memasukkan kitab *Sunan al-Darimī*. Dan ada pula yang memasukkan kitab *al-Muntaqā*.⁶³ Adapun kitab-kitab yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah *kutub al-sittah*, *al-Muwat}t}a'*, dan *al-Kutub al-Arba'ah* milik kelompok Syi'ah.

Adapun bagi koleksi hadis kelompok Syi'ah, yang sepintas akan dibahas, kritik umum yang diarahkan pada koleksi kelompok ini adalah bahwa para imam, sebagai jalur transmisi hadis utama dan diyakini sebagai *ma'ṣūm*, tidak diberlakukan prinsip *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Prinsip ini hanya berlaku bagi lapisan di

⁶⁰ *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 54; Shaukat, *op. cit.*, 27.

⁶¹ Gibb dan Kramers, *Shorter*, 119; Bosworth, *et al.*, *Encyclopaedia*, 705.

⁶² *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 52.

⁶³ *Ibid.*

bawah imam. Di lain pihak, kelompok Sunni juga menerapkan prinsip ini hanya bagi lapisan tabi'in ke bawah, sementara kalangan sahabat tidak. Keadilan para sahabat dalam meriwayatkan hadis tidak dipersoalkan atau diyakini tak mungkin berdusta.⁶⁴ Secara khusus, Fahrudin Faiz (2001) pernah membahas seputar perdebatan keadilan sahabat dalam Jurnal ini pula. Sangat baik untuk mengetahuinya agar didapat informasi yang terang.

Di tempat lain, Hashem (2000)⁶⁵ juga mengungkap problematika seputar otentisitas hadis di kalangan Sunni dan Syi'ah secara tajam. Hadis di kalangan Syi'ah bukan hanya berasal dari Nabi saw. (*al-ḥadīṣ al-nabawī*), tapi juga dari dua belas imam mereka (*al-ḥadīṣ al-malawī*). Kedudukan *al-Kutub al-Arba'ah* sama pentingnya dengan *al-Ṣiḥḥah al-Sittah* di kalangan Sunni. Perbedaannya, orang Syi'ah tidak menganggap Kitab Empat mereka sebagai *Ṣaḥīḥ* seperti *Ṣaḥīḥ* Enamnya Sunni. Di dalamnya banyak terdapat hadis lemah dan periwayatan pembohong dan ekstrim (*ghulāt*), demikian menurut Hashem.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī

Nama lengkapnya adalah *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtaṣar min 'Umūr Rasūl Allāh wa Sunanih wa Ayyāmih* atau lebih dikenal *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* ("The Sound Epitome") karya Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughirah ibn Bardizbah al-Bukhārī (194-256/810-870).⁶⁶ Dari namanya, *al-Jāmi'* berarti koleksi hukum, *al-faḍā'il* (berbagai keutamaan), berita-berita lampau dan yang akan datang, adab, *etc.* *Al-Ṣaḥīḥ* dimaksudkan bahwa ia hanya mengkoleksi hadis-hadis yang sahih. Sedangkan maksud dari *al-Musnad* adalah men-*takhrij* hadis-hadis yang *isnād*-nya bersambung dari sahabat sampai Nabi saw.⁶⁷

Karyanya dimaksudkan untuk dijadikan sebuah alat bagi studi jurisprudensi (*fiqh*). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merepresentasikan sebuah perkembangan besar dalam ilmu kritisisme hadis, dimana pengkompilasi sebelumnya cenderung memasukkan seluruh materi hadis dari berbagai sumber tanpa memerhatikan derajat kepercayaan (*reliability*) rantai transmisinya (*isnād*). Bab-bab (*heading*) yang tersusun dalam beberapa bagian menunjukkan kompetensi sang penyusun dalam bidang jurisprudensi. Ada yang mengestimasi jumlah hadis dalam karya

⁶⁴ Afif Muhammad, *Kritik Matan*, 28-9.

⁶⁵ Hashem, *Problematika*, 50-1.

⁶⁶ Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion Vol. 2* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 562; Al-Khaṭīb, *Usul*, 313.

⁶⁷ *Ibid.*

ini sampai 4.000 buah tanpa perulangan (reiterasi). Jumlah totalnya mencapai 9.082 buah dari 600.000 hadis yang disaring. Namun demikian, setelah beberapa abad dilakukan penelitian menyeluruh dan detail oleh para sarjana Muslim, keautentikan 110 teks hadis (saja) yang dipertanyakan dan menyisakan sebagian besar koleksi hadis yang dipercaya.⁶⁸

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī tersusun atas 97 bagian (*kitāb/book*) yang terdiri atas 3.450 bab (*chapter*). Ada beberapa bab yang memuat banyak hadis, ada yang hanya satu hadis, ada yang berisi ayat al-Qur'an tanpa hadis, bahkan ada lagi yang kosong tanpa hadis.⁶⁹ G.H.A. Juynboll menjelaskan bahwa al-Bukhārī agak longgar dalam memasukkan hadis ke dalam suatu bab. Beberapa hadis dimasukkan ke bab yang kurang pas atau bahkan tak berhubungan sama sekali. Hadis-hadis yang telah dimuat dalam suatu bab, terkadang ia muat lagi di bab lain, sehingga banyak dijumpai perulangan (reiterasi) meski melalui sanad yang berbeda. Namun harus diakui bahwa karyanya adalah kitab paling lengkap setelah al-Qur'an.⁷⁰

Dalam memilih hadis, ia berusaha keras meneliti keadaan para periwayat demi memastikan kesahihan hadisnya dan selalu membanding-bandingkan antara satu dengan lainnya, meneliti, dan memilih hadis yang menurutnya paling sah. Berdasarkan pencermatan Syuhbah, meskipun tidak secara eksplisit ditulis dalam karyanya, al-Bukhārī menerapkan syarat yang sangat ketat dalam menentukan *jarḥ* (cacat) dan *ta'dīl* (adil) para periwayat.⁷¹ Dalam hal ketersambungan *sanad*, al-Bukhārī menerapkan dua syarat, *i.e.*, antara *rāwī* dan *marwī* harus sezaman; dan keduanya pernah bertemu meski sekali.⁷²

Salah satu kritik yang diarahkan kepada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* adalah dimuatnya hadis *mu'allaq* (hadis yang menggantung, *i.e.* terputus sanadnya).⁷³ Afif Muhammad (1992)⁷⁴ juga mengkritisi bahwa al-Bukhārī menerapkan syarat kesahihan hadis hanya pada *sanad*-nya, sementara *matn*-nya belum sungguh-

⁶⁸Eliade, *The Encyclopedia...* Vol. 2, 563; Guillaume, *The Traditions*, 26; Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 47; Eliade, *The Encyclopedia...* Vol. 6, 146; *Ensiklopedi Islam* Vol. 2, 53.

⁶⁹Abu Syuhbah, *loc. cit.*, 50-1.

⁷⁰Dalam Bosworth, *et al.*, *The Encyclopaedia...* Vol. 7, 691-2.

⁷¹*Ibid.*, 46-8.

⁷²Al-Khaṭīb, *Uṣūl*, 313.

⁷³*Ensiklopedi Islam* Vol. 2, 53.

⁷⁴Afif Muhammad, *Kritik Matan*, 29.

sungguh dikritisi. Dari nama kitabnya, jelas bahwa sahih yang dimaksudkan al-Bukhārī adalah *sanad*-nya. Menurutnya, kesahihan *sanad* belum menjamin kesahihan *matn*.

Ṣaḥīḥ Muslim

Namanya *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, dikompilasi oleh Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī al-Naysābūrī (202/6-261, 817/21-875). Ia hidup selama kurun penting (*grand epoch*) pembentukan koleksi-koleksi hadis otoritatif. *Ṣaḥīḥ*-nya, sebagai sebuah kompilasi hasil penelitian intensif, menempati peringkat kedua setelah al-Bukhārī. Antara karyanya dengan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* betul-betul independen dalam metode penyusunannya, dan para sarjana Islam sering mengambil dengan membandingkan dan mengkontraskan keduanya. Muslim juga dianggap sebagai ahli hukum yang kompeten. Materi hadisnya disusun berdasarkan pokok bahasan jurisprudensi. Namun, ia tidak melengkapi koleksinya dengan berbagai pokok bahasan tentang penafsiran hukum seperti yang dilakukan al-Bukhārī. Ia secara khusus memerhatikan susunan secara berurutan dan kritis tentang hadis-hadis yang memuat rantai transmisi yang terpilih secara cermat yang ada pada tiap teks hadis. Semua versi tentang suatu hadis tertentu dikelompokkan. Penyusunan seperti ini dapat meningkatkan minat dan mempermudah pengkajiannya. Sebagai tambahan, Muslim memberi kata pengantar (*preface*) pada koleksinya yang di dalamnya ada sebuah pendahuluan yang bersifat substansial tentang metodologi yang ia gunakan dalam penyusunan karyanya. Dari 300.000 hadis yang ia hapal, hanya 3.033 hadis yang ia pilih.⁷⁵ Menurut sebagian ulama ada 3.030, dengan pengulangan dengan berbagai macam sanad sebanyak 10.000. Ada juga yang bilang ada 4.000 buah tanpa pegulangan, dan 7.275 hadis dengan pengulangan.⁷⁶ Kitab ini tidak memuat fatwa sahabat dan tabi'in, menerapkan prinsip-prinsip ilmu *jarḥ* dan *ta'dīl*, dan ditulis menurut sistematika kitab-kitab *fiqh*. Kelebihan Muslim dari al-Bukhārī terletak pada sistematika kitab dan redaksi hadisnya yang banyak diriwayatkan secara *bi al-lafz*, sedangkan al-Bukhārī lebih banyak meriwayatkan secara *bi al-ma'nā*. Dengan demikian, bila terjadi perbedaan redaksi antara *Ṣaḥīḥayn*, umumnya ulama lebih condong memilih redaksi yang

⁷⁵Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion Vol. 10* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 216.

⁷⁶*Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 53.

digunakan oleh Muslim.⁷⁷ Berbeda dengan *al-Bukhārī*, syarat yang ia terapkan untuk menilai ketersambungan *sanad* hanyalah sezaman (antara *rāwī* dan *marwī*), tidak harus bertemu. Asumsinya bahwa *rāwī* yang *ṣiqah* (terpercaya) tidak mungkin meriwayatkan suatu hadis dari gurunya kecuali mendengarnya langsung. Oleh karenanya ia tetap menerima periwayatan '*an'anah*.⁷⁸

Jumhur ulama hadis menempatkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* di tempat teratas sebelum *Ṣaḥīḥ Muslim*, dengan alasan bahwa koleksi yang pertama diakui lebih kaya meteri (lebih lengkap). Sementara ulama-ulama *maghribī* mem-posisikan sebaliknya, karena *Ṣaḥīḥ Muslim* lebih sistematis. Namun demikian, mereka tidak mengatakan bahwa *Ṣaḥīḥ Muslim* lebih sahih.⁷⁹ Bagi ahli sejarah modern, dalam anotasi Juynboll,⁸⁰ karyanya paling berguna di antara *Kutub al-Sittah* dengan sistematika penyusunan yang bagus (spesial). Namun, di dalamnya banyak reiterasi hadis, bahkan lebih banyak ketimbang *al-Bukhārī*. Hadis-hadis yang senada dikelompokkan dalam bab yang sama, namun terkesan dipaksakan. Ini berbeda dengan *al-Bukhārī* yang memuat suatu hadis di suatu bab dan dimuat kembali di bab yang berbeda.

Sunan Abū Dāwūd

Dikompilasi oleh Sulaymān ibn al-Asy'as ibn Ishāq ibn Basyīr ibn Syidād ibn Amr al-Azdī al-Sijistānī (202/817-275/888). Ia adalah murid Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, oleh karena itu sebagian ulama menganggapnya bermazhab Hanbali. Dan sebagian lain menganggapnya bermazhab Syafī'i. Sementara Abu Syuhbah menilainya sebagai seorang mujtahid.⁸¹

Koleksinya khusus memuat sunnah dan hadis-hadis hukum. Sebenarnya ia telah menghimpun 500.000 hadis Nabi saw. namun hanya 4.800 saja yang ia tulis dalam karyanya. Ada ulama yang menghitung sampai 5.274 hadis. Ia membagi Sunan-nya menjadi 35 bagian (*kitāb*) dan tiap bagian dibagi lagi menjadi bab-bab. Di antaranya ada tiga bagian yang tidak dibagi ke dalam bab-bab. Sedangkan jumlah bab sebanyak 1.871 buah. Nilai hadis-hadis yang ia koleksi tidak saja *ṣaḥīḥ*—sebagaimana *Kitab Ṣaḥīḥayn*—tetapi juga *ḥasan*, dan *ḍa'īf*. Apabila ia mencantumkan hadis *ḍa'īf* atau *munkar* maka ia juga memberi

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Al-Khaṭīb, *Uṣūl* ..., 313, 316.

⁷⁹ *Ibid.*, 317.

⁸⁰ Dalam Bosworth, *et al.*, *loc. cit.*

⁸¹ Abu Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 73-5.

penjelasan tentang kelemahan hadis tersebut. Sebagian hadis lemah tersebut sanadnya tidak sahih. Adapun hadis yang tidak diberi penjelasan sedikitpun, maka hadis yang bersangkutan adalah sahih, dan sebagian lebih sahih dari yang lain.⁸²

*J. Robson*⁸³ menjelaskan bahwa, kalau Muslim (dalam karyanya) memuat pendahuluan yang mendiskusikan berbagai permasalahan umum tentang kritisisme hadis, maka Abū Dāwūd adalah yang pertama kali memberikan semacam catatan detail yang meratakan jalan bagi kritisisme hadis yang lebih sistematis. Dalam karyanya, Abū Dāwūd mengkutip beberapa periwayat (rijāl) yang tidak dijumpai dalam Ṣaḥīḥayn. Kitabnya disebut sebagai kitab sunan karena hadis-hadis yang dikoleksi terutama tentang segala hal yang berkaitan dengan perintah dan larangan.

Al-Ḥāfiẓ Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī menilai bahwa *Sunan Abū Dāwūd* adalah kitab mulia yang kualitasnya belum ada yang menyamainya. Ia menjadi hakim antara para ulama dan ahli fiqh yang berlainan mazhab. Ibn al-Qayyim memuji bahwa *Sunan*-nya memiliki kedudukan tinggi dalam dunia Islam dan pemberi keputusan bagi perselisihan pendapat. Abū Dāwūd telah menghimpun segala macam hadis hukum dan menyusunnya dengan sistematika yang baik dan indah. Sementara Ibn al-Jawzī mengkritik bahwa dalam karyanya ada sembilan hadis palsu.⁸⁴

Sunan al-Tirmizī

Terkenal sebagai *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* yang dikompilasi oleh Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isa ibn Sawrah (210-279/825-892), kolektor hadis besar dan salah seorang murid al-Bukhārī. Koleksinya secara umum dianggap menempati peringkat keempat setelah karya al-Bukhārī, Muslim, dan Abū Dāwūd. Seperti pendahulunya, ia banyak memasukkan sejumlah besar hadis, terhitung ada 3.956 hadis. Pada bagian akhir *Jāmi'*-nya, ia menyertakan sebuah penjelasan teori penting yang bersifat (rintisan) baru dalam keilmuan hadis tentang cacat hadis (*'illal*). Dalam bagian tersebut, al-Tirmizī memperkenalkan klasifikasi hadis (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *gharīb*).⁸⁵ Istilah-istilah teknis tersebut menjadi ciri khas kitab

⁸²Sebagian keterangan ini diambil dari suratnya yang ia kirim ke penduduk Mekah, sebagai jawaban atas pertanyaan mereka tentang karyanya. Lihat Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 77-8, 81. Cf. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Levi-Provençal, dan J. Schacht (ed.), *The Encyclopaedia of Islam Vol I*, (New Edition; Leiden: E.J. Brill, 1960), 114.

⁸³Dalam *ibid*.

⁸⁴Abu Syuhbah, *op. cit.*, 80. Cf. al-Khaṭīb, *Uṣūl*, 321.

⁸⁵Dalam P.J. Bearman, T.H. Bianquis, C.E. Bosworth, E. von Donzel, dan W.P.

ini yang sebelumnya belum dikenal, juga memuat penjelasan terperinci tentang ilmu hadis, sehingga menjadi salah satu keistimewaanannya. Namun, sebagian ulama ada yang meragukan hasil pen-*tashīh*-an dan pen-*taḥsīn*-an yang dilakukan al-Tirmizī (sebagai upaya dalam menyeleksi hadis), karena dipandang kurang ketat dalam menentukan kualitas hadis.⁸⁶

Dalam kitabnya, al-Tirmizī tidak hanya meriwayatkan hadis *ṣaḥīḥ* saja, namun juga hadis *ḥasan*, *ḍa'īf*, *gharīb*, dan *mu'allal* dengan menerangkan derajat kelemahannya. Hadis *ḍa'īf* dan *munkar* yang terdapat di dalamnya, pada umumnya hanya menyangkut *faḍā'il al-a'māl* (anjuran melakukan kebajikan). Persyaratan yang diterapkan bagi hadis macam ini lebih longgar ketimbang hadis tentang halal-haram. Salah satu kritikan baginya antara lain karena ia meriwayatkan hadis dari al-Maṣlūb dan al-Kilbī. Padahal keduanya dituduh membuat hadis palsu. Inilah yang menyebabkan peringkatnya di bawah Abū Dāwūd dan al-Nasā'ī. Majd al-Dīn ibn al-'Asir, dalam pendahuluan kitabnya, seperti dikutip Abu Syuhbah, mengatakan bahwa Sunan al-Tirmizī adalah kitab bagus, banyak manfaat, baik sistematikanya dan sedikit pengulangan. Di dalamnya banyak keterangan penting yang tidak terdapat dalam kitab lain, seperti pembahasan mazhab-mazhab, cara ber-*istidlāl*, dan penjelasan tentang hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *gharīb*. Juga pembahasan jarh dan ta'dil, dan di akhir kitabnya dilengkapi dengan *kitāb al-'ilal*.⁸⁷

Sunan al-Nasā'ī

Dikompilasi oleh Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu'ayb ibn 'Alī ibn Baḥr ibn Sinān (215/830-303/915). Dikatakan, melakukan penjelajahan untuk belajar hadis dan pernah bermukim di Mesir, kemudian ke Damaskus sampai akhir hayatnya karena sakit. Menurut informasi lain ia wafat secara tak wajar (dibunuh, dan dianggap syahid) di Ramlah sebagai konsekuensi atas kecenderungan (dan dukungannya) ke keluarga 'Alī dan menentang dinasti Umayyah. Koleksi hadis al-Nasā'ī terbagi dalam 51 bagian dan tiap bagian tersusun atas bab-bab. Sebagian besar berkaitan dengan masalah-masalah ibadah. Bagian yang membahas tentang *iḥbās*, *nuḥl*, *ruqba*, dan *'umra* (warisan, *ṣadaqah*, etc.) tidak terdapat dalam koleksi-koleksi lain, meski materi-materi

Heinrichs (ed.), *The Encyclopaedia of Islam Vol. 10* (Leiden: Koninklijke Brill, 2000), 546.

⁸⁶ *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 53.

⁸⁷ Abu Syuhbah, *Kutubus*, 87-9.

tersebut terkandung dalam bagian yang berbeda. Di sisi lain, bagian yang membahas tentang eskatologi (*fitan, qiyāmah, etc.*), mengenang para syuhada (*manāqib, etc.*), dan al-Qur'an tidak tidak dijumpai.⁸⁸

Al-Nasā'ī, awalnya menyusun *Sunan* yang memuat hadis-hadis *ṣaḥīḥ, ḥasan*, dan *ḍa'īf*. Namun karena adanya permintaan penguasa di Ramlah untuk mendapatkan koleksi hadis yang *ṣaḥīḥ* saja, maka ia berinisiatif membuat lagi koleksi yang baru, *al-Sunan al-Ṣuḥrā. (al-Mujtabā)*, dari koleksi yang sudah jadi (*al-Sunan al-Kubrā*). *Sunan al-Mujtabā* berusaha mengeliminasi hadis-hadis *ḍa'īf* dengan seleksi yang cukup ketat.⁸⁹ Kritik yang diarahkan kepadanya di antaranya bahwa beberapa hadis di dalamnya seringkali diulang-ulang. Sebagai contoh, ada 16 kali hadis tentang niat.⁹⁰

Menurut *al-Khaṭīb* (1989)⁹¹ *Sunan al-Nasā'ī* adalah kitab yang paling sedikit mengandung hadis *ḍa'īf* dan periwayat yang cacat setelah kitab *Ṣaḥīḥayn*. Oleh karenanya ia bisa dianggap setingkat dengan *Sunan Abū Dāwūd* atau dekat dengannya, sehingga pantas menempati peringkat keempat setelah karya *Abū Dāwūd*.

Sunan Ibn Mājah

Kitab ini dinamai *Kitāb al-Sunan*, adalah salah satu karya Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah al-Rabi'ī al-Qazwini (209/824-5—273/887) yang terbesar dan masih dijumpai sampai saat ini. Karyanya memuat 4.000 hadis yang tersusun atas 32 bagian (*kitāb*) dan 150 bab. Tersusun secara baik dan indah menurut sistematika fiqh, dimulai dengan bab mengikuti sunnah Nabi saw. yang membahas hadis yang menunjukkan kekuatan sunnah, kewajiban untuk mengikuti dan mengamalkannya.⁹²

Sunan Ibn Mājah memuat hadis *ṣaḥīḥ, ḥasan*, dan *ḍa'īf* bahkan hadis munkar dan mawḍū' meskipun dalam jumlah kecil. Dibanding kitab sunan yang lain, nilai hadis-hadis dalam kitab ini jauh di bawah. Al-Mizzī berpendapat bahwa semua hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah sendiri adalah *ḍa'īf*. *Sunan Ibn Mājah* merupakan kitab sunan yang paling banyak mengandung hadis *ḍa'īf*, oleh karena

⁸⁸Gibb dan Kramers, *Shorter*, 439. Cf. dengan anotasi A.J. Wensinck yang kurang-lebih serupa dalam Bosworth, *et al.*, *The Encyclopaedia*. Vol. 7, 969.

⁸⁹Al-Khaṭīb, *Usul...*, 325.

⁹⁰*Ensiklopedi Islam* Vol. 2, 53.

⁹¹Al-Khaṭīb, *Usul...*, 325-6.

⁹²B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, dan J. Schacht (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* Vol. 3 (New Edition; Leiden: E.J. Brill, 1986), 856; Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 97-8.

itu, menurut Syuhbah, sebaiknya tidak menjadikan hadis yang hanya diriwayatkan oleh Ibn Majah sebagai landasan, kecuali setelah mengkajinya terlebih dulu.⁹³ Seiring penilaian al-Mizzi, J.W. Fück⁹⁴ berpendapat bahwa Sunan Ibn Mājah dikritik karena banyak mengandung hadis *ḍa'īf*, bahkan ada yang mengatakan bahwa semua hadis dalam Sunan ini yang tidak terdapat dalam *Kutub al-Khamsah* tidak autentik.

Sebagian ulama sepakat bahwa kitab hadis pokok hanya ada lima (*Kutub al-Khamsah*), dan tidak memasukkan *Sunan Ibn Mājah* mengingat derajatnya lebih rendah. Namun sebagian ulama lain, misalnya Ibn Ṭāhir al-Maqdisi (w. 507), menetapkan kitab hadis pokok menjadi enam dengan menambah *Sunan Ibn Mājah*, sehingga menjadi *Kutub al-Sittah*. Mereka memasukkannya sebagai kitab pokok yang keenam, dan tidak memasukkan *al-Muwatta'* karya Mālik ibn Anas padahal kitab ini dianggap lebih sahih. Alasannya, dalam *Sunan Ibn Mājah* banyak terdapat hadis yang tidak tercantum dalam *Kutub al-Khamsah*. Sedangkan hadis yang terdapat dalam *al-Muwatta'* seluruhnya telah termaktub dalam kitab yang lima tersebut.⁹⁵ Begitu juga sebagian ulama lain, kata J.W. Fück, khususnya ulama Qazwīnī (tempat asal Ibn Mājah), *c.g.*, al-Khalīlī (w. 446/1034-5) menganggapnya memiliki otoritas tertinggi. Secara bertahap semakin terkenal dan dimasukkan dalam *Kutub al-Sittah*, oleh al-Qaysarānī (w. 507/1113) dan al-Jamā'īlī, namun tetap tidak lebih tinggi dibanding *Sunan al-Nasā'ī*. Sebaliknya, ulama Maghribī tidak mengakuinya.⁹⁶

Al-Muwatta'

Dikompilasi oleh Mālik ibn Anas ibn Mālik (93-179) selama sekitar 40 tahun.⁹⁷ Meskipun kitab *al-Muwatta'* karya Imām Mālik telah menunjukkan sinarnya seabad sebelum kemunculan koleksi-koleksi kanonik (semacam *Kutub al-Sittah*), namun di dalamnya banyak mengandung hadis-hadis yang tidak mendapat tempat oleh para ahli hadis masa akhir. Hadis-Hadis tersebut tidak didukung rangkaian periwayat (*isnad*) yang bersambung dari Imām Mālik

⁹³ *Ibid.*, 100.

⁹⁴ Dalam Lewis, *et al.*, *loc. cit.*

⁹⁵ *Ibid.*, 98-9. *Cf.* al-Khaṭīb, *Uṣūl*, 327.

⁹⁶ Dalam Lewis *et al.*, *loc. cit.*

⁹⁷ Mahmood Shaikh, *A Study.*, 29-30.

sampai ke Nabi saw. Hal itu mungkin bisa dijelaskan dengan konsep *ijāzah* dan *munāwalah* yang ia pakai.⁹⁸

Goldziher, seperti yang dikutip Zubayr Siddiqi (1996), menilai bahwa karyanya hanyalah sebuah kumpulan hukum (*corpus juris*), bukan kumpulan hadis (*corpus traditionum*). Imam Mālik tidak mengkoleksi dan menyaring hadis, tetapi lebih menunjukkan masalah-masalah *fiqh*, ritual, dan praktik keagamaan (Sunnah) yang lazim dilakukan oleh penduduk Madinah dan merupakan *ijma'* penduduk itu. Sebagai bukti ia memuat sejumlah besar fatwa dan kebiasaan yang digemari penduduk Madinah, tanpa menguji terlebih dahulu. Menurut al-Zarqāni, ada 1.720 hadis dengan 600 *isnad*, 222 adalah *mursal*, 613 adalah *mawqūf*, dan 285 terhenti pada sahabat ataupun tabi'in (*i.e.* *mawqūf* atau *maqūf*). Namun, katanya, secara keseluruhan jumlah hadis dalam *al-Muwaṭṭa'* berkisar antara 4.000 sampai 10.000 apabila dikurangi pendapatnya yang sekitar 1.000 buah.⁹⁹

Terlepas dari penilaian tadi, karya ini adalah kitab hadis satu-satunya yang paling autentik di masanya dan bisa sebagai model yang merepresentasikan metode pencatatan hadis di masa paling awal, dan polanya banyak diadopsi oleh para penyusun kitab hadis sampai abad ketiga Hijriah. Kitabnya dinamai *Jāmi'* (*corpus*) yang memuat berbagai macam hadis dan disusun menurut pokok bahasan dan masalah-masalah hukum. Tiap bab dilengkapi sebuah tambahan (*appendix*). Hadis yang dimuat meliputi masalah etika, administrasi, akhlak, *etc.*¹⁰⁰ Sebagian ulama ada yang menjadikan kitab *al-Muwaṭṭa'* sebagai *Uṣūl al-Sittah* (enam kitab hadis pokok), bukan *Sunan Ibn Mājah*. Di antaranya adalah al-Abdārī al-Sarqastī (w. 535), diikuti al-Jazayrī al-Syāfi'ī (w. 606), juga al-Zabidī al-Syāfi'ī (w. 944).¹⁰¹ Menurut Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (1994), dari segi kesahihan hadis, ada ulama yang menempatkan *al-Muwaṭṭa'* sesudah *Ṣaḥīḥayn*, bahkan teratas mendahului kedua kitab tersebut. Sehingga dari segi

⁹⁸ *Munāwalah* (transmisi perorangan) yakni menyampaikan teks hadis secara tertulis dengan otoritas seorang guru kepada muridnya, kemudian si murid menyampaikan kembali kandungannya dengan formula *haddasana*. *Ijazah* lebih lemah, yakni seorang guru mengizinkan seseorang untuk menyebar-luaskan suatu koleksi hadis atas namanya. Imam Malik mengizinkan muridnya untuk melakukan hal itu tanpa harus memeriksa kembali teksnya. Ini sangat berbeda dengan para ahli hadis di masa sesudahnya. Al-Bukhārī, misalnya, meragukan metode transmisi hadis dengan *munāwalah*. Lihat Guillaume, *The Traditions*, 21-22, 36.

⁹⁹ Zubayr Siddiqi, *Hadith..*, 12-3.

¹⁰⁰ Shafiq Ahmad dan Abdul Malek, "Scientific Methodology for the Authentication of Hadith", dalam *Islam in the Modern Age No. 30*, 1999, 74.

¹⁰¹ Abu Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 99.

ini, karya al-Bukhārī, Muslim, dan Mālik merupakan kitab hadis peringkat pertama, sedangkan empat kitab *Sunan* lainnya pada tingkat kedua.¹⁰²

Al-Kutub al-Arba'ah

Empat kitab koleksi hadis mazhab *ahl al-bayt* yang dibahas adalah *al-Kāfī fī 'Ilm al-dīn*, *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, *Tahzīb al-Aḥkām*, dan *al-Istibṣār fī mā Ukhtulifa min al-Akhbār*. Sementara *Nahj al-Balāghah* tidak termasuk kitab pokok yang empat meskipun kitab ini juga diapresiasi cukup tinggi. Dalam memaparkannya, tulisan ini hanya mengambil satu sumber yang ditulis I.K.A. Howard (1976).¹⁰³

Kitab "*al-Kāfī*" (yang berarti "mencukupi") dimaksudkan sebagai koleksi hadis lengkap bagi kelompok Syi'ah Imamiyah, dan amat lengkap dan luas yang mencakup semua aspek pengetahuan agama. Kitab yang sangat sistematis ini diselesaikan selama 20 tahun. Dibagi menjadi tiga bagian, *i.e. al-uṣūl*, *al-furū'*, dan *al-rawḍah*. Bagian *al-uṣūl* berisi hadis-hadis tentang dasar-dasar agama dan prinsip-prinsip bagi landasan hukum agama. Penyusunannya tidak berdasarkan pokok bahasan, tetapi urutan hadis-hadis tersebut didengar dari Imam. Para kolektor hadis sebelum dan sesudah al-Kulaynī menguji *isnād* dengan ketelitian tinggi, namun ia sendiri tampaknya kurang memerhatikan *isnād* dibanding *matn*-nya. Bagian *al-furū'* menguraikan rincian hukum Islam (*fiqh*), mencakup perilaku manusia terhadap Tuhan dan hubungan sesama manusia. Terdiri dari 26 bab dan berisi lebih banyak hadis dibanding *al-uṣūl*. Bagian *al-rawḍah* tidak menggunakan sistematika yang digunakan pada dua bagian pertama. Hadis-hadis disusun secara tidak berurutan atau kurang sistematis. Dalam penyajiannya, al-Kulaynī membiarkan hadis-hadis tersebut berbicara. Campur tangan dirinya sangat sedikit. Kadang menjelaskan ketaksesuaian atau yang tampak inkonsisten. Yang jelas, kata Howard (1976), sumbangan utama al-Kulaynī adalah pada pengumpulan dan penyuntingan besar-besaran.

Kitab "*Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*" lebih menekankan pada masalah *furū'* (*fiqh*). Terdapat kata pengantar yang menjelaskan susunan dan alasan tentang judulnya. Berisi ringkasan semua hadis yang dikoleksi pengarangnya, yang dimaksudkan sebagai rujukan untuk membantu orang awam Syi'ah dalam praktik keperluan hukum Islam. Berbeda dengan al-Kāfī, penulis tidak membiarkan hadis-hadis

¹⁰² *Ensiklopedi Islam Vol. 2*, 54.

¹⁰³ I.K.A. Howard, "Al-Kutub al-Arba'ah: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlulbait", terj. Arif Budiarmo, dalam *Al-Huda Vol. 2 No. 4*, 2001, 9-22.

berbicara dengan memberi penjelasan artinya dan menarik aturan-aturan yang terkandung di dalamnya.

Kitab ketiga, “*Tahzīb al-Aḥkām fī Syarḥ al-Muqni‘a*”, dimaksudkan sebagai komentar terhadap kitab *al-Muqni‘a* (“yang mencukupi”) karya gurunya, Syaikh al-Mufīd. Kitab ini juga hanya membahas masalah *furū‘*, karena, menurut penulisnya, ada perbedaan besar yang muncul pada hadis-hadis Sy‘ah. Di dalamnya menjelaskan hadis mana yang kurang sempurna dan mendamaikan/memertemukan kontradiksi antara hadis-hadis. Karya ini terbagi menjadi beberapa bagian, dan tiap bagian terbagi lagi menjadi bab-bab dengan apendiks di belakangnya.

Terakhir, “*al-Istibṣār fī mā ‘Khtalaf al-Aḥbār*”, isinya mencakup bidang yang sama dengan *Tahzīb al-Aḥkām* tetapi lebih kecil, yang dimaksudkan sebagai rujukan untuk mengingat-ingat (*maẓkūr*). Tiap bagiannya dimulai dengan sebuah pengantar tentang putusan-putusan hukum dan hadis-hadis di dalamnya, kemudian disebutkan pula hadis-hadis yang tak sepaham dan mencari titik temu. Dalam beberapa hal mirip *Man lā Yaḥḍuruh*, meski tidak memberikan sanad lengkap bagi hadis yang dikutip.

Dari berbagai keterangan yang berkaitan dengan kualitas kitab-kitab hadis di atas, tampaknya memang betul-betul sulit untuk memperoleh gambaran tentang *pe-ranking*-annya secara meyakinkan. Semenjak dahulu banyak ditemui kontroversi di antara para ahli, sehingga berani dipastikan bahwa sampai sekarang (atau bahkan sampai kapan pun) tak akan ada kata sepakat. Meskipun demikian, berdasarkan berbagai pendapat dan hasil penelitian para ahli hadis maupun penganotasian para orientalis, penulis berinisiatif untuk *me-ranking* kitab-kitab yang telah dijelaskan berdasarkan analisis kualitatif secara lebih spesifik. Dalam hal ini didasarkan pada masing-masing kriteria kualitatif yang dipakai dalam tulisan ini, *i.e.*: nilai hadis (syarat-syarat yang ditetapkan untuk men-sortir hadis); ketelitian; sistematika penyusunan; dan kekayaan materinya. Namun, terasa sulit apabila *me-ranking* kitab-kitab Sunni beserta Syi‘ah sekaligus. Oleh karenanya, hanya koleksi Sunni yang diurutkan seperti yang ditunjukkan tabel di bawah ini.

Tabel (Peringkat kitab-kitab hadis berdasarkan analisis kualitatif)

Rankin	Analisis kualitatif peringkat kitab-kitab hadis Sunni			
	Nilai hadis	Ketelitian	Sistematika penyusunan	Kekayaan materi
I	Al-Bukhārī	Muslim	Muslim	Al-Muwaṭṭa‘

II	Muslim	Al-Bukhārī	Abū Dāwūd	Al-Bukhārī
III	Abū Dāwūd	Abū Dāwūd	Al-Bukhārī	Muslim
IV	Al-Nasā'ī	Al-Nasā'ī	Al-Tirmiẓī	Abū Dāwūd
V	Al-Tirmiẓī	Al-Tirmiẓī	Al-Nasā'ī	Al-Tirmiẓī
VI	Mālik (al-Muwaṭṭa')	Al-Muwaṭṭa'	Ibn Mājah	Al-Nasā'ī
VII	Ibn Mājah	Ibn Mājah	Al-Muwaṭṭa'	Ibn Mājah

Pada tabel, *pe-ranking-an* kitab-kitab di atas, secara subjektif jelas berbeda dengan pengurutan *Kutub al-Sittah* seperti biasanya. Agar terang mengenai alasan-alasan penetapan peringkat yang berbeda ini, akan lebih bagus kalau tetap mencermati sejumlah keterangan tentang kualifikasi kitab yang bersangkutan seperti yang sudah ditulis. Sebagai contoh, dilihat dari nilai hadis, peringkat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lebih tinggi dari *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan alasan kitab yang pertama menerapkan syarat yang lebih ketat bagi autentisitas hadis yakni dalam *ittiṣāl al-sanad*, meskipun *Ṣaḥīḥ Muslim* dianggap lebih cermat dalam menerima redaksi hadis yang banyak meriwayatkan hadis secara *bi al-lafz*. Begitu seterusnya.

VI. Penutup

Penetapan peringkat kitab-kitab hadis milik Sunni barusan, dapat disimpulkan sangatlah rumit dan subjektif, terlebih lagi dari segi kualitasnya. Suatu kitab, dari segi kualitas tertentu, *e.g.*, nilai hadis-hadis yang dikandungnya, secara umum lebih baik dari kitab yang lain. Namun, dari segi sistematika penulisannya ternyata di bawah yang lainnya. Kitab-kitab kelompok Syi'ah, berdasarkan keterangan Hashem (2000) bahwa orang-orang Syi'ah sendiri tidak menganggap *al-Kutub al-Arba'ah*-nya sebagai kitab *Ṣaḥīḥ*. Oleh karenanya, sah untuk mengklaim bahwa dari segi nilai hadis, kitab-kitab Sunni lebih tinggi peringkatnya dibanding yang dimiliki Syi'ah. Namun, dari perekaman sejarah, koleksi hadis tertulis masa-masa awal tampaknya lebih banyak dimiliki oleh *ahl al-bayt* ("*family*" materials). Di lain pihak, kalangan Sunni lebih didominasi tradisi oral (yang hanya mengandalkan ingatan). Bagaimanapun, hadis yang bersumber dari tradisi ini tidak lebih tinggi reputasinya. Oleh karenanya, apa tidak mungkin kitab-kitab Syi'ah lebih tinggi, dari segi keautentikannya, ketimbang yang dimiliki Sunni?

Penetapan peringkat kitab-kitab hadis memang penting bagi masa-masa lampau. Namun, bagi para pengapresiasi hadis kontemporer, kedudukan peringkat suatu kitab hadis tampaknya tidak begitu penting. Sembari menawarkan berbagai metode pemahaman dan pemaknaan hadis secara tepat, mereka mengapresiasi tinggi setiap hadis dari manapun asal kitabnya (Sunni dan Syi'ah) atau apapun

nilainya. Yang lebih penting adalah kritisisme, di antaranya dengan memakai pisau analisis sejarah.

Tampaknya proposal Mohammed Arkoun dalam “Rethinking Islam” layak dipertimbangkan kembali. Sarjana Muslim semestinya berusaha menciptakan dan mengelaborasi sebuah ilmu kritik hadis yang universal untuk mem-verifikasi sejarah tentang *isnād* dan *matn*. Sehingga membolehkan kita mengkontraskan masalah historis yang esensial bagi rekonstruksi mendalam tentang tradisi Islam, kemudian kita akan menetapkan peringkat kitab-kitab yang dimiliki Sunni maupun Syi‘ah, kalau pun perlu.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Muhammad Shafiq dan Malek, Muhammad Abdul. “Scientific Methodology for the Authentication of Hadīth” dalam *Islam in the Modern Age No. 30*, 1999, 70-95.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīth: ‘Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- ‘Alī, Muḥammad. “Collection and Preservation of Hadīth” dalam P.K. Koya (ed.), *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996, 23-57.
- Anonim (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam). *Ensiklopedi Islam Vol. 2*. Cetakan II; Jakarta: PT Ichtiar van Hoeve, 1994.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* terj. dan ed. Robert D. Lee. Colorado: Westview Press, Inc., 1994.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in Hadīth Methodology and Literature*. Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1977.
- Bearman, P.J., Bianquis, T.H., Bosworth, C.E., von Donzel, E., dan Heinrichs W.P. (ed.). *The Encyclopaedia of Islam Vol. 10*. Leiden: Koninklijke Brill, 2000.
- Bosworth, C.E., von Donzel, E, Heinrichs, W.P. dan Pellat, Ch. *Encyclopaedia of Islam Vol. 7*. New Edition; Leiden: E.J. Brill, 1993.
- Eliade, Mircea, (ed.). *The Encyclopedia of Religion Vol. 2; Vol. 6; Vol. 10*. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Gibb, H.A.R. dan Kramers, J.H. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden, Netherlands: E.J. Brill, 1974.
- Gibb, H.A.R., Kramers, J.H., Levi-Provencal, E., dan Schacht, J. (ed.). *The Encyclopaedia of Islam Vol. 1*. New Edition; Leiden: E.J. Brill, 1960.

- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Reprint Edition; Urbana-Champaign: Ayer Company, Publishers, Inc., 1987.
- Hashem, O., "Problematika Seputar Otentisitas Hadis di Kalangan Ahlussunnah dan Syi'ah" dalam *Al-Huda Vol I No.2* (2000), 45-51.
- Howard, I.K.A. "Al-Kutub al-Arba'ah: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlulbait" terj. Arif Budiarmo dalam *Al-Huda Vol. 2 No. 4* (2001), 9-22.
- Itr, Nuruddin. *Ulum al-Hadis 2* terj. Mujiyo. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1997.
- Lewis, B., Menage, V.L., Pellat, Ch., dan Schacht, J. (ed.). *The Encyclopaedia of Islam Vol. 3*. New Edition; Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Muhammad, Afif. "Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi Saw." dalam *Al-Hikmah 13* (1992), 23-35.
- Shaikh, Khalid Mahmood. *A Study of Hadith: 'Ilm al-Hadith, Methodology, Literature and Anthology*. Karachi: IQRA' International Educational Foundation, 1996.
- Shaukat, Jamila. "Pengklasifikasian Literatur Hadis" terj. Yanto Musthofa dalam *Al-Hikmah 13* (1994), 17-32.
- Şiddiqi, Muḥammad Zubayr. "Ḥadīth – A Subject of Keen Interest" dalam P.K. Koya (ed.) *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996, 3-22.
- Syuhbah, M.M. Abu. *Kutubus Sittah: Mengenal Enam Kitab pokok Hadis Shahih dan Biografi Para Penulisnya Bukhari, Muslim Turmudzi, Nasai, Ibnu Majah, Abu Dawud* terj. Ahmad Usman. Cetakan Kedua; Surabaya: Pustaka Progresif, 1999.

Resensi:

Memahami Sejarah al-Quran yang Sesungguhnya
Saiful Amin*

Judul Buku : Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an
Penulis : Taufik Adnan Amal
Penerbit : Forum Kajian Budaya dan Agama (FkBA), Yogyakarta
Pencetak : Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Cet. I, Agustus 2001
Tebal : 421 + xviii (beserta indeks)

Di tengah maraknya kajian tentang al-Quran, buku *Rekonstruksi Sejarah al-Quran* yang ditulis Taufik Adnan Amal (selanjutnya disebut Taufik) ini ternyata menyimpan kemenarikan tersendiri. Pasalnya, buku ini mencoba mengupas persepsi tentang sejumlah misteri yang menyelimuti sejarah al-Quran. Betapa tidak, sebagaimana Quraish Syihab dalam pengantar, al-Quran yang diyakini sebagai kalam Allah yang ahistoris dan sangat transenden akhirnya harus “terintervensi” oleh upaya-upaya manusia yang mesti terkait dengan persoalan-persoalan politik, sosial dan budaya.

Uniknya lagi, dalam melakukan kajian, Taufik lebih banyak mengutip karya-karya para orientalis/islamisis di antaranya Noeldeke, Jeffery, Watt dan Bell, hal mana karena itu bisa menjadi keistimewaan sekaligus kontroversialitas buku ini. Karena, menurut Taufik, karya-karya orientalis tersebut seringkali kurang *fair* dalam mengolah data-data kesejarahan al-Quran yang ujung-ujungnya terkesan lebih ekstensif dan tidak jarang berbau apologetik.

Namun sayangnya, kutipan tersebut tidak dibarengi dengan karya-karya spesialis al-Quran dari kalangan Islam —paling-paling dalam porsi yang kurang memadai— sehingga dikhawatirkan menimbulkan kerancuan persepsi di kemudian hari.

Taufik memetakan kajian dalam buku ini pada tiga persoalan; *pertama*, asal-usul dan pewahyuan al-Quran; *kedua*, pengumpulan al-Quran; dan *ketiga*, stabilisasi teks dan bacaan al-Quran. Selanjutnya di bagian akhir merupakan kesimpulan yang bisa ditarik dari kajian ini, juga disertakan dua lampiran. Yang pertama tentang respon kaum Muslimin

*Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta angkatan tahun 1999.

terhadap al-Quran lewat pembacaan, penghafalan atau penerjemahan dan penafsirannya. Sedangkan yang kedua mendiskusikan beberapa kajian Barat terhadap al-Quran melalui karya-karya mereka berupa terjemahan atau suntingan.

Dalam bab pertama (hlm. 9-122) Taufik agaknya ingin mengatakan bahwa untuk “mengidentifikasi” al-Quran yang harus dilihat lebih awal adalah jejak sejarah al-Quran. Bahwa Jazirah Arab, tempat di mana al-Quran turun, merupakan wilayah terpencil dari peradaban dunia masa itu. Bahkan tragisnya daerah ini secara kultural adalah daerah biadab dan mematikan namun cukup potensial untuk menyangga ajang perebutan kekuasaan politik negara adikuasa Timur Tengah; Bizantium dan Persia.

Sementara kondisi kehidupan masyarakatnya cenderung ke arah dunia perniagaan. Hal ini bisa dimaklumi mengingat kondisi geografis Jazirah Arab, terutama Makkah —sebagai tanah air pertama Islam— sebagian besar terdiri dari padang pasir luas yang tandus dan gersang. Sedikit berbeda daripada Makkah, Yatsrib —kemudian berganti nama Madinah, sebagai tanah air keduanya—l ebih banyak ditemukan oase. Sekalipun begitu, ungkapan retorik al-Quran lebih didominasi oleh penggambaran fenomena komersialisasi Makkah. Sehingga tidaklah mengherankan jika di banyak tempat ditemukan ayat yang menggunakan istilah perniagaan (Q.S. al-Tawbah [9]: 11, al-Nisā' [4] : 74, al-Baqarah [2]:16, 254, Ali Imran [3]: 177, Ibrahim [14]: 31) (hlm. 13).

Kemudian sampai batas mana al-Quran merespon secara dialektis suasana keberagaman masyarakat Arab. Mengingat latar geografisnya, daerah di sekitar Arabia, terutama Makkah dan Madinah, lebih banyak dihuni komunitas Yahudi dan Nasrani (Kristen) maka, dengan demikian, gagasan-gagasan religius Yudeo-Kristiani telah dikenal akrab oleh kebanyakan masyarakat Arab. Hal inilah yang mengundang spekulasi berlebihan sementara penulis Barat belakangan dengan komentar bahwa latar sosio-kultural semacam itu mempunyai andil besar dalam mengkonstruksi alam pemikiran masyarakat Arab.

Sehingga, karena itu, Barat —juga di tahun-tahun pertama Islam kerap dilakukan oleh oposan Muhammad— menuduh al-Quran sebagai hasil akulturasi gagasan-gagasan religius Yudeo-Kristiani dengan lantaran Muhammad (Q.S. al-An'am [6]: 105, al-Nahl [16]: 103). Bahkan Muhammad dipandang sebagai *pseudo-propheta*. Singkatnya, mereka memandang bahwa al-Quran terinspirasi oleh religiusitas Yudeo-Kristiani yang, dengan demikian, merupakan sebetuk doktrin sesat yang penuh bidah dan jauh untuk disebut suatu kitab suci yang orisinal.

Namun justru asumsi demikian dibantah tegas oleh al-Quran sendiri (Q.S. al-Furqān [25] : 4-9). Jadi al-Quran telah merekam serentetan kejadian sehubungan dengan tuduhan di atas oleh oposannya, baik klasik maupun kontemporer. Kitab suci ini selalu menekankan asal-usul ilahiahnya, yakni wahyu yang bersumber dari Tuhan semesta Alam (hlm. 55).

Hal yang tak kalah menariknya adalah problem kronologi al-Quran. Oleh keserjanaan tradisional Muslim pijakan utama untuk penanggalan bagian-bagian al-Quran adalah riwayat-riwayat sejarah dan tafsir, hal mana biasanya riwayat tersebut mengungkapkan bahwa bagian tertentu al-Quran diwahyukan sehubungan dengan peristiwa tertentu (*asbāb al-nuzūl*). Karya standart yang menghimpun riwayat-riwayat tersebut disusun al-Wahidi dengan judul serupa. Sementara karya Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubab al-Nuqul*, merupakan suplementasi atas karya al-Wahidi di atas.

Menurut Taufik asumsi ini sarat dengan sejumlah cacat mendasar dan rentan kritik. Lebih jauh karena tidak seluruhnya ayat al-Quran terkait dengan peristiwa tertentu, apalagi dalam karya tersebut seringkali mengutip peristiwa yang tidak penting dan terlihat tidak mempunyai hubungan dengan pewahyuan al-Quran. Implikasinya adalah adanya kronologi surat-surat al-Quran, bahwa surat-surat al-Quran yang ada sekarang ini merupakan unit-unit wahyu orisinal. Padahal, asumsi demikian cenderung menjauhi data tradisional, di mana unit wahyu adalah bagian individual al-Quran. Selanjutnya bahwa penentuan kronologis yang berpulang pada surat sebagai unit wahyu kurang ditemukan relevansinya.

Namun oleh Taufik sistem penanggalan semacam ini patut dihargai sebatas pijakan awal bagi kajian-kajian kronologis al-Quran di masa mendatang. Artinya, karena penanggalan ini mempunyai pengaruh luas di dunia Islam maka kritisisme atas kronologi al-Quran harus dimulai dari kritik terhadap sistem penanggalan ini, mengingat sistem demikian juga menyangkut data kesejarahan al-Quran.

Lalu bagaimana dengan kronologisasi al-Quran keserjanaan Barat yang menghasilkan berbagai sistem penanggalan al-Quran berdasarkan asumsi-asumsi yang beragam. Menurut Taufik, upaya kronologi Barat dilakukan dengan mengeksploitasi data-data tradisional Islam dan bukti-bukti internal al-Quran sendiri—rujukan historis, terutama periode Madinah dari karir kenabian Muhammad.

Dalam pada itu, asumsi yang terbangun mengandaikan pembabakan al-Quran dalam empat periode pewahyuan; (i) Makkah pertama (awal), (ii) Makkah kedua (tengah), (iii) Makkah ketiga (akhir) dan (iv) Madinah. Peralihan pembabakan itu ditandai oleh gaya al-Quran, yakni gaya tersebut merupakan gerak maju kepada

surat atau ayat yang lebih panjang, disamping aspek kesastraan yang menempati porsi minimal dalam kajian mereka (hlm. 104).

Kelemahan mendasar asumsi Barat tersebut, demikian Taufik, terletak pada titik-titik peralihan periodisasi. Meski bahan tradisional tentang surat-surat al-Quran, terutama periode Makkah, bisa diterima namun dipandang secara meragukan. Itulah kemudian timbul perbedaan substantif antara sistem penanggalan tradisional Islam dan Barat. Bahwa benar terjadi perubahan gaya surat atau ayat dari tahun ke tahun, namun gaya al-Quran dari masa yang sama bisa beragam sesuai dengan tujuannya (Q.S Muhammad [47]: 20, al-Jumah [62]: 2). Kendati demikian upaya penanggalan Barat tersebut, dapat digunakan oleh keserjanaan Muslim untuk instropeksi bahwa perlu kajian kesejarahan yang mendalam untuk membuktikan kebenaran al-Quran, terutama di mata Barat.

Pada bab kedua Taufik secara jeli mendata berbagai riwayat di balik upaya kodifikasi al-Quran. Sebagai patokan awal terlihat betapa Taufik “menertawakan” teori bahwa mayoritas bangsa Arab adalah buta aksara dan bodoh. Gugatan yang diajukannya sehubungan terutama karena ditemukan data-data arkeologis—berupa prasasti dalam bahasa Arab selatan, bahkan al-Quran sendiri menandakan di banyak tempat mengenai seruan “tulis-menulis”—tamsilan pencatatan transaksi hutang-piutang (Q.S. al-Baqarah [2]: 282-83), tamsilan dunia perniagaan (Q.S al-Haqqah [69]: 19, 25; al-Insyiqaq [84]: 7,10), tamsilan kitab dan perjanjian (Q.S. al-Insyiqaq [84]: 4; al-Hadid [57]: 19, 27; al-Tin [95]: 6).

Dengan demikian tradisi tulis-menulis tentunya bukan hal asing baik di kota Makkah maupun Madinah, atau secara umum pada masyarakat Arab. Tamsilan-tamsilan di atas tidak mungkin muncul jika tidak dipahami masyarakat yang menjadi sasaran wahyunya. Bahkan mustahil al-Quran menggunakan ungkapan-ungkapan yang tidak dimengerti masyarakat Arab ketika itu karena akan membawa dampak kegagalan transformasi pesan-pesan ketuhanan yang dikehendaki (hlm. 127).

Sehingga alasan banyaknya sahabat *hummal al-Quran* yang gugur dalam perang Yamamah, karenanya dikhawatirkan banyak bagian al-Quran yang nantinya hilang, di samping belum ada pembukuan al-Quran semasa Muhammad hidup, rupanya kurang dapat dipertahankan. Apalagi semasa Muhammad hidup, konon memiliki sejumlah sekretaris yang bertugas mencatat wahyu langsung di bawah pengawasannya.

Berpulang pada kenyataan tersebut kodifikasi al-Quran, menurut Taufik, hendaknya dipahami sebagai upaya penyeragaman atau standarisasi teks dan bacaan al-Quran. Demikian juga mengingat bahwa latar belakang perbedaan bacaan

sepenuhnya menjustifikasi diambilnya kebijakan kodifikasi yang dilakukan Zayd ibn Tsabit beserta tiga orang lainnya melalui suatu komisi yang dibentuk (pemerintahan) Utsman.. Terlepas adanya pertimbangan-pertimbangan politis, yang jelas Zayd pernah terlibat dalam usaha serupa pada masa pemerintahan Abu Bakar (hlm. 197-260).

Untuk bab ketiga (hlm. 265-324) Taufik akan mengungkapkan berbagai proses yang bermuara pada stabilisasi teks dan bacaan al-Quran, di mana diawali dengan standarisasi *mushaf Utsmani* dengan serangkaian eksperimentasi untuk penyempurnaan aksara Arab. Sementara proses stabilisasi bacaan al-Quran ditempuh melalui unifikasi bacaan setelah diterimanya *mushaf Utsmani* sebagai *textus receptus*, terutama setelah ibn Mujahid melontarkan gagasan mengenai kiraah tujuh (*qira'ah al-sab'ah*) pada permulaan abad 4 H. Naga-naganya adalah ketika terbit al-Quran edisi standar Mesir pada 1923 yang sampai sekarang menjadi panutan mayoritas umat Islam.

Bahwa perjumpaan al-Quran dengan para pengkaji dan pengkritiknya, baik dari kalangan Islam atau, lebih-lebih, kalangan Islamolog non-Islam, setidaknya telah membuktikan bagaimana al-Quran senantiasa eksis-dinamis, meminjam istilah Darwinian, *survival of the fittes*. Hal ini belum, atau bahkan tidak, pernah dialami oleh kitab suci manapun di belahan dunia ini. Padahal mengingat rentan waktu di mana al-Quran turun sampai sekarang, kurang lebih 15 abad silam, cukup persyaratan untuk “meruntuhkan” klaim al-Quran yang menobatkan diri sebagai “wahyu langit” (Q.S. al-Hijr [15] : 9).

Bahkan al-Quran telah menjadi inspirasi bagi mereka untuk membuktikan sejumlah misteri sekaligus upaya-upaya menerjemahkan pesan-pesan ketuhanan di dalamnya (al-Kahfi [18]: 109). Kiranya hal demikian yang dapat kita garis bawahi dari uraian penutup Taufik di akhir buku ini.

Pada *cover* belakang, Komaruddin Hidayat menyatakan setidaknya buku ini mempertemukan tiga arus mata air keilmuan, yaitu tradisi Barat, Timur Tengah, dan ranah keilmuan Indonesia. Buku ini berhasil mengungkapkan perjalanan panjang teks al-Quran dan pergumulannya dengan para analis dunia Islam maupun orientalis.

Namun dalam mengeksplorasi gagasannya tidak jarang terjadi pengulangan materi. Sehingga pembaca yang jeli akan menemukan penjelasan serupa, meski dikemas dalam bahasa berbeda, di tempat lain. Dari segi editorial kita harus “angkat topi” karena keseriusan dalam mengedit buku setebal ini. Hanya kesalahan kecil mengenai huruf-huruf yang sering terlewatkan dalam penyusunan kata.

Terlepas akan hal ini, kiranya buku ini patut dimiliki oleh mereka yang ingin menggeluti secara mendalam tentang al-Quran.