

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

Vol. 3, No. 1, Juli 2002

Ilmu *Qirā'at* Al-Qur'an: Sebuah Pengantar ☐
Muhammad Hidayat Noor

Perbedaan Madzhab Sistem *Qirā'at* Al-Qur'an ☐
dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam
Maragustam

Memahami Al-Quran: Interpretasi Al-Fātihah Untuk Aplikasi ☐
Muhammad

Dimensi-Dimensi Keadilan Dalam Al-Qur'an ☐
(Kontekstualisasi Tafsir Q.S. al-An'ām: 152)
Suryadi

Gagasan Al-Qur'an tentang Pluralisme: ☐
Merajut Kasih menggapai Toleransi Kehidupan Beragama
Muhammad Yusuf

Problematika Hadis Musykil ☐
Indal Abror

Metode Kritik Matan/Teks Hadis ☐
Dadi Nurhaidi

Cara Berwudhu Menurut Rasulullah: ☐
Telaah Terhadap Sumber dan Kualitas Hadis-Hadis
Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah
Agung Danarta

Resensi: Kembali Kepada Moralitas Qur'ani di Era Modernitas ☐
Abdul Mustaqiim

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, Indal Abror, A. Rafiq

Penyunting Ahli

M. Amin Abdullah, 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 dan No. rekening: Bank BNI 46 Cabang Pembantu Ambarukmo Yogyakarta an. M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag. qq. Jurnal al-Qur'an Hadis 004.003124332.901

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

Ilmu *Qira'at* Al-Qur'an: Sebuah Pengantar

Muhammad Hidayat Noor ☞ 1-20

Perbedaan Madzhab Sistem *Qira'at* Al-Qur'an

Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam

Maragustam ☞ 21-36

Memahami Al-Quran: Interpretasi Al-Fātihah Untuk Aplikasi

Muhammad ☞ 37-56

Dimensi-Dimensi Keadilan Dalam Al-Qur'an

(Kontekstualisasi Tafsir Q.S. al-An'ām: 152)

Suryadi ☞ 57-72

Gagasan Al-Qur'an tentang Pluralisme: Merajut Kasih

menggapai Toleransi Kehidupan Beragama

Muhammad Yusuf ☞ 73-97

Problematika Hadis Musykil

Indal Abror ☞ 99-112

Metode Kritik Matan/Teks Hadis

Dadi Nurhaidi ☞ 113-128

Cara Berwudhu Menurut Rasulullah:

Telaah Terhadap Sumber dan Kualitas Hadis-Hadis

Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah

Agung Danarta ☞ 129-162

Resensi: Kembali Kepada Moralitas Qur'ani di Era Modernitas

Abdul Mustaqim ☞ 163-167

EDITORIAL

Pada edisi kelima, Vol. 3, No. 1 Juli 2002, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan lima artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, tiga artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah resensi buku. Di samping itu, pada edisi kali ini, jurnal mulai berbenah dan menyesuaikan dengan kriteria dari PDII-LIPI.

Lima artikel pertama yang mengkaji seputar studi al-Qur'an dimulai dari artikel tentang Qirā'at al-Qur'an. Tema tersebut dipilih oleh M. Hidayat Noor dan Maragustam Siregar. Sedangkan artikel Muhammad membahas surat pertama dalam al-Qur'an, al-Fatihah. Kajian senada juga dilakukan oleh Suryadi dan M. Yusuf dengan fokus kajian ayat-ayat tentang keadilan dan prulatifitas.

Tiga artikel kedua mengkaji seputar hadis dimulai dari artikel yang ditulis oleh Indal Abror. Pada kesempatan tersebut penulis menjelaskan tentang problematika hadis musykil. Artikel lain yang membahas seputar matan/teks hadis adalah artikel Dadi Nurhaidi yang mencoba memberikan nuansa baru dalam memahami teks/matan hadis. Artikel tentang hadis diakhiri dengan tulisan Agung Danarta yang mencoba melihat hadis-hadis tentang cara wudu menurut Rasulullah saw. yang dipakai oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah.

Sajian terakhir adalah resensi, yang ditulis oleh Abdul Mutaqim. Melihat berbagai fenomena yang terjadi di masa sekarang dengan kompleksnya persoalan hidup, maka penulis mengajak kepada pembaca kembali kepada moralitas al-Qur'an sebagaimana yang telah dituturkan oleh Fazlur Rahman, al-Gazali dan Ismail Raji al-Faruqi.

Demikian sekilas ulasan dari team redaksi, semoga bermanfaat, dengan penuh harapan jurnal yang diterbitkan oleh Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini mampu menumbuhkembangkan minat menulis di kalangan akademisi khususnya yang tertarik dengan studi al-Qur'an dan hadis. Amin.

Redaksi

ILMU *QIRĀ'AT* AL-QUR'AN: Sebuah Pengantar Muhammad Hidayat Noor*

Abstract

I. Pendahuluan

Qirā'at merupakan salah satu cabang ilmu dalam '*Ulūm al-Qur'ān*, namun tidak banyak orang yang tertarik kepadanya, kecuali orang-orang tertentu saja, biasanya kalangan akademik. Banyak faktor yang menyebabkan hal itu, di antaranya adalah, ilmu ini tidak berhubungan langsung dengan kehidupan dan muamalah manusia sehari-hari; tidak seperti ilmu fiqih, hadis, dan tafsir misalnya, yang dapat dikatakan berhubungan langsung dengan kehidupan manusia. Hal ini dikarenakan ilmu *qirā'at* tidak mempelajari masalah-masalah yang berkaitan secara langsung dengan halal-haram atau hukum-hukum tertentu dalam kehidupan manusia.

Selain itu, ilmu ini juga cukup rumit untuk dipelajari, banyak hal yang harus diketahui oleh peminat ilmu *qirā'at* ini, yang terpenting adalah pengenalan al-Qur'an secara mendalam dalam banyak seginya, bahkan hafal sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur'an merupakan salah satu kunci memasuki gerbang ilmu ini; pengetahuan bahasa Arab yang mendalam dan luas dalam berbagai seginya, juga merupakan alat pokok dalam menggeluti ilmu ini, pengenalan berbagai macam qiraat dan para perawinya adalah hal yang mutlak bagi pengkaji ilmu ini. Hal-hal inilah – barangkali – yang menjadikan ilmu ini tidak begitu populer.

Meskipun demikian keadaannya, ilmu ini telah sangat berjasa dalam menggali, menjaga dan mengajarkan berbagai "cara membaca" al-Qur'an yang benar sesuai dengan yang telah diajarkan Rasulullah SAW. Para ahli qiraat telah mencurahkan segala kemampuannya demi mengembangkan ilmu ini. Ketelitian dan kehati-hatian mereka telah menjadikan al-Qur'an terjaga dari adanya kemungkinan penyelewengan dan masuknya unsur-unsur asing yang dapat merusak kemurnian al-Qur'an. Tulisan singkat ini akan memaparkan secara global tentang ilmu *Qirā'at* al-Qur'an., dapat dikatakan sebagai pengenalan awal terhadap Ilmu *Qirā'at* al-Qur'an.

II. Pengertian *Qirā'at* dan Perbedaannya dengan *Riwayat* dan *Tariqah*

*Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Menurut bahasa, *qirā'at* (قراءات) adalah bentuk jamak dari *qirā'ah* (قراءة) yang merupakan *isim masdar* dari *qaraa* (قرأ), yang artinya : bacaan

Pengertian *qirā'at* menurut istilah cukup beragam. Hal ini disebabkan oleh keluasan makna dan sisi pandang yang dipakai oleh ulama tersebut. Berikut ini akan diberikan dua pengertian *qirā'at* menurut istilah.

Qirā'at menurut al-Zarkasyi merupakan perbedaan lafal-lafal al-Qur'an, baik menyangkut huruf-hurufnya maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti *takhfif*, *tasydid* dan lain-lain.¹

Dari pengertian di atas, tampaknya al-Zarkasyi hanya terbatas pada lafal-lafal al-Qur'an yang memiliki perbedaan *qirā'at* saja. Ia tidak menjelaskan bagaimana perbedaan *qirā'at* itu dapat terjadi dan bagaimana pula cara mendapatkan *qirā'at* itu.

Ada pengertian lain tentang *qirā'at* yang lebih luas daripada pengertian dari al-Zarkasyi di atas, yaitu pengertian *qirā'at* menurut pendapat al-Zarqani.

Al-Zarqani memberikan pengertian *qirā'at* sebagai : “Suatu mazhab yang dianut oleh seorang imam dari para imam *qurra'* yang berbeda dengan yang lainnya dalam pengucapan al-Qur'an al-Karim dengan kesesuaian riwayat dan thuruq darinya. Baik itu perbedaan dalam pengucapan huruf-huruf ataupun pengucapan bentuknya.”²

Ada beberapa kata kunci dalam membicarakan qiraat yang harus diketahui. Kata kunci tersebut adalah *qirā'at*, *riwāyat* dan *ṭarīqah*. Berikut ini akan dipaparkan pengertian dan perbedaan antara *qirā'at* dengan *riwāyat* dan *ṭarīqah*, sebagai berikut :

Qirā'at adalah bacaan yang disandarkan kepada salah seorang imam dari *qurra'* yang tujuh, sepuluh atau empat belas; seperti *qirā'at* Nafi', *qirā'at* Ibn Kasir, *qirā'at* Ya'qub dan lain sebagainya.

Sedangkan *Riwāyat* adalah bacaan yang disandarkan kepada salah seorang perawi dari para *qurra'* yang tujuh, sepuluh atau empat belas. Misalnya, Nafi' mempunyai dua orang perawi, yaitu *Qalun* dan *Warsy*, maka disebut dengan *riwāyat Qalun 'anNafi'* atau *riwāyat Warsy 'an Nafi'*.

Adapun yang dimaksud dengan *ṭarīqah* adalah bacaan yang disandarkan kepada orang yang mengambil *qirā'at* dari periwayat *qurra'* yang tujuh, sepuluh

¹ Imam Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 318.

² Al-Zarqani, *Manahil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I (Kairo : Isa al-Babi al-Halabi, t.th.), 412.

atau empat belas. Misalnya, Warsy mempunyai dua murid yaitu al-Azraq dan al-Asbahani, maka disebut *tariq al-Azraq 'an Warsy*, atau *riwayat Warsy min thariq al-Azraq*. Bisa juga disebut dengan *qirā'at Nafi' min riwayat Warsy min tariq al-Azraq*.³

III. Sejarah Perkembangan Ilmu *Qirā'at*

Pembahasan tentang sejarah dan perkembangan ilmu *qirā'at* ini dimulai dengan adanya perbedaan pendapat tentang waktu mulai diturunkannya *qirā'at*. Ada dua pendapat tentang hal ini; *Pertama*, *qirā'at* mulai diturunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya al-Qur'an. Alasannya adalah bahwa sebagian besar surat-surat al-Qur'an adalah Makkiyah di mana terdapat juga di dalamnya *qirā'at* sebagaimana yang terdapat pada surat-surat Madaniyah. Hal ini menunjukkan bahwa *qirā'at* itu sudah mulai diturunkan sejak di Makkah.⁴

Kedua, *qirā'at* mulai diturunkan di Madinah sesudah peristiwa Hijrah, dimana orang-orang yang masuk Islam sudah banyak dan saling berbeda ungkapan bahasa Arab dan dialeknya. Pendapat ini dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab shahihnya, demikian juga Ibn Jarir al-Tabari dalam kitab tafsirnya. Hadis yang panjang tersebut menunjukkan tentang waktu dibolehkannya membaca al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah sesudah Hijrah, sebab sumber air Bani Gaffar – yang disebutkan dalam hadis tersebut--terletak di dekat kota Madinah.

Kuatnya pendapat yang kedua ini tidak berarti menolak membaca surat-surat yang diturunkan di Makkah dalam tujuh huruf, karena ada hadis yang menceritakan tentang adanya perselisihan dalam bacaan surat al-Furqan yang termasuk dalam surat Makkiyah, jadi jelas bahwa dalam surat-surat Makkiyah juga dalam tujuh huruf.⁵

Ketika mushaf disalin pada masa Usman bin Affan, tulisannya sengaja tidak diberi titik dan harakat, sehingga kalimat-kalimatnya dapat menampung lebih dari satu *qirā'at* yang berbeda. Jika tidak bisa dicakup oleh satu kalimat, maka

³Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur'an dan Qira'at* (Jakarta: Pustaka Al Kausar, 1996), 120.

⁴Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qiraat Ahkamuha wa Mashdaruha*, terj Agil Husin Al Munawar dkk. (Semarang: Dina Utama, 1993), 61. Mengutip Muhammad Salim Muhaisin, *Fī Rihāb li al-Qur'ān al-Karīm* Juz I (Kairo:al-Kulliyatul Azhariyah, t.th.) 233.

⁵*Ibid.*, hlm. 61-62. Mengutip Muhammad Al-Zarqaf. *Al-Ta'riif Bi al-Qur'an wa al-Hadis* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th),38.

ditulis pada mushaf yang lain. Demikian seterusnya, sehingga mushaf Usmani mencakup *ahruf sab'ah* dan berbagai *qirā'at* yang ada.

Periwayatan dan *Talaqqi* (si guru membaca dan murid mengikuti bacaan tersebut) dari orang-orang yang *tsiqoh* dan dipercaya merupakan kunci utama pengambilan *qirā'at* al-Qur'an secara benar dan tepat sebagaimana yang diajarkan Rasulullah SAW kepada para sahabatnya. Para sahabat berbeda-beda ketika menerima *qirā'at* dari Rasulullah. Ketika Usman mengirimkan mushaf-mushaf ke berbagai kota Islam, beliau menyertakan orang yang sesuai qiraatnya dengan mushaf tersebut. *Qirā'at* orang-orang ini berbeda-beda satu sama lain, sebagaimana mereka mengambil *qirā'at* dari sahabat yang berbeda pula, sedangkan sahabat juga berbeda-beda dalam mengambil *qirā'at* dari Rasulullah SAW.

Dapat disebutkan di sini para Sahabat ahli *qirā'at*, antara lain adalah : Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Ibn Mas'ud, Abu al-Darda', dan Abu Musa al-'Asy'ari.

Para sahabat kemudian menyebar ke seluruh pelosok negeri Islam dengan membawa *qirā'at* masing-masing. Hal ini menyebabkan berbeda-beda juga ketika Tabi'in mengambil *qirā'at* dari para Sahabat. Demikian halnya dengan Tabiut-tabi'in yang berbeda-beda dalam mengambil *qirā'at* dari para Tabi'in.

Ahli-ahli *qirā'at* di kalangan Tabi'in juga telah menyebar di berbagai kota. Para Tabi'in ahli *qirā'at* yang tinggal di Madinah antara lain : Ibn al-Musayyab, 'Urwah, Salim, Umar bin Abdul Aziz, Sulaiman dan 'Ata' (keduanya putra Yasar), Muadz bin Harits yang terkenal dengan *Mu'ad al-Qari'*, Abdurrahman bin Hurmuz al-A'raj, Ibn Syihab al-Zuhri, Muslim bin Jundab dan Zaid bin Aslam.

Yang tinggal di Makkah, yaitu: 'Ubaid bin'Umair, 'Ata' bin Abu Rabah, Tawus, Mujahid, 'Ikrimah dan Ibn Abu Malikah.

Tabi'in yang tinggal di Kufah, ialah : 'Alqamah, al-Aswad, Maruq, 'Ubaidah, 'Amr bin Surahbil, al-Haris bin Qais, 'Amr bin Maimun, Abu Abdurrahman al-Sulami, Said bin Jabir, al-Nakha'i dan al-Sya'bi.

Sementara Tabi'in yang tinggal di Basrah, adalah Abu 'Aliyah, Abu Raja', Nasr bin 'Asim, Yahya bin Ya'mar, al-Hasan, Ibn Sirin dan Qatadah.

Sedangkan Tabi'in yang tinggal di Syam adalah : al-Mugirah bin Abu Syihab al-Makhzumi dan Khalid bin Sa'd.

Keadaan ini terus berlangsung sehingga muncul para imam qiraat yang termasyhur, yang mengkhususkan diri dalam *qirā'at* – *qirā'at* tertentu dan mengajarkan *qirā'at* mereka masing-masing.⁶

⁶Al-Zarqani, 412-414.

Perkembangan selanjutnya ditandai dengan munculnya masa pembukuan *qirā'at*. Para ahli sejarah menyebutkan bahwa orang yang pertama kali menuliskan ilmu *qirā'at* adalah Imam Abu Ubaid al-Qasim bin Salam yang wafat pada tahun 224 H. Ia menulis kitab yang diberi nama *al-Qirā'at* yang menghimpun qiraat dari 25 orang perawi. Pendapat lain menyatakan bahwa orang yang pertama kali menuliskan ilmu qiraat adalah Husain bin Usman bin Tsabit al-Baghdadi al-Dharir yang wafat pada tahun 378 H.⁷ Dengan demikian mulai saat itu *qirā'at* menjadi ilmu tersendiri dalam 'Ulūm al-Qur'ān.

Menurut Sya'ban Muhammad Ismail, kedua pendapat itu dapat dikompromikan. Orang yang pertama kali menulis masalah qiraat dalam bentuk prosa adalah al-Qasim bin Salam, dan orang yang pertama kali menullis tentang *qirā'at sab'ah* dalam bentuk puisi adalah Husain bin Usman al-Baghdadi.⁸

Pada penghujung Abad ke III Hijriyah, Ibn Mujahid menyusun *qirā'at Sab'ah* dalam kitabnya *Kitab al-Sab'ah*. Dia hanya memasukkan para imam qiraat yang terkenal siqat dan amanah serta panjang pengabdianya dalam mengajarkan al-Qur'an, yang berjumlah tujuh orang. Tentunya masih banyak imam *qirā'at* yang lain yang dapat dimasukkan dalam kitabnya.

Ibn Mujahid menamakan kitabnya dengan *Kitab al-Sab'ah* hanyalah secara kebetulan, tanpa ada maksud tertentu. Setelah munculnya kitab ini, orang-orang awam menyangka bahwa yang dimaksud dengan *ahruf sab'ah*⁹ adalah *qirā'at sab'ah* oleh Ibn Mujahid ini. Padahal masih banyak lagi imam *qirā'at* lain yang kadar kemampuannya setara dengan tujuh imam *qirā'at* dalam kitab Ibn Mujahid

⁷Pendapat lain menyatakan bahwa orang yang pertama menulis tentang ilmu qiraat adalah Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, Abu Hatim al-Sijistani, Abu Ja'far al-Thabari dan Ismail al-Qadi, lihat: Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 82, lihat juga: Muhammad 'Ali al-Sabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, 227. M. Hasbi Ash Shiddiqy menyatakan bahwa orang yang mula-mula menulis masalah *qirā'at*, secara berurutan, adalah Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, Ahmad bin Jubair, bin Muhammad al-Kufy, al-Qadli Ismail bin Ishaq al-Maliki dan Ibn Jarir al-Thabary. Lihat, M. Hasbi Ash Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 80.

⁸ Sya'ban Muhammad Ismail, 132.

⁹Istilah ini muncul dari hadis riwayat al-Bukhari yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu turun dalam "*Sab'at ahruf*", yang sering diterjemahkan dengan "tujuh huruf". "*Ahruf*" dalam hadis tersebut menimbulkan berbagai penafsiran di kalangan ulama. Tidak kurang dari 35 sampai 40 pendapat yang dilontarkan ulama dalam menjelaskan maksud dari *sab'atu ahruf* tersebut, namun sebagian besar tidak didukung oleh nash yang shahih dan logika yang sehat. Diantara pendapat tersebut menyatakan bahwa *ahruf* itu adalah *qirā'at*. Lihat Subhi al-Salih, *Mabahis fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm lil Malayin, 1988), 103.

Abu al-Abbas bin Ammar mengecam Ibn Mujahid karena telah mengumpulkan *qirā'at sab'ah*. Menurutnya Ibn Mujahid telah melakukan hal yang tidak selayaknya dilakukan, yang mengaburkan pengertian orang awam bahwa *Qiraat Sab'ah* itu adalah *ahruf sab'ah* seperti dalam hadis Nabi itu. Dia juga menyatakan, tentunya akan lebih baik jika Ibn Mujahid mau mengurangi atau menambah jumlahnya dari tujuh, agar tidak terjadi syubhat.¹⁰

Banyak sekali kitab-kitab qiraat yang ditulis para ulama setelah *Kitab Sab'ah* ini. Yang paling terkenal diantaranya adalah : *al-Taysir fī al-Qirā'at al-Sab'i* yang disusun oleh Abu Amr al-Dani, *Matan al-Syatibiyah fī Qirā'at al-Sab'i* karya Imam al-Syatibi, *al-Nasyr fī Qirā'at al-'Asyr* karya Ibn al-Jazari dan *Itaf Fudala' al-Basyar fī al-Qirā'at al-Arba'ah 'Asyara* karya Imam al-Dimyati al-Banna.¹¹ Masih banyak lagi kitab-kitab lain tentang *qirā'at* yang membahas qiraat dari berbagai segi secara luas, hingga saat ini.

IV. Tokoh-Tokoh dan Karya Ilmiahnya

Perkembangan ilmu qiraat demikian pesatnya, sehingga memunculkan banyak tokoh-tokoh ahli *qirā'at* yang mengabadikan ilmunya dalam bentuk karya tulis. Berikut ini dipaparkan beberapa tokoh ahli *qirā'at* dengan karya-karyanya, sebagai berikut :

1. Makki bin Abu Thalib al-Qaisi, wafat pada tahun 437 H
Beliau menyusun kitab : *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qiraat* dan *al-Kasyfu 'an Wujuuhi al-Qiraati al-Sab'i wa 'Ilaaliha*
2. Abdurrahman bin Ismail, yang lebih dikenal dengan nama Abu Syaamah, wafat pada tahun 665 H. Beliau mengarang kitab : *Ibraazu Ma'ani min Harzi al-Amani dan Syarah Kitab al-Syatibiyah*
3. Ahmad bin Muhammad al-Dimyati. Wafat pada tahun 117 H. Beliau menyusun kitab : *Itafu Fudalai al-Basyari fī al- qirā'at al-Arba'i 'Asyar*
4. Imam Muhammad al-Jazari, wafat pada tahun 832 H.
Beliau menyusun kitab : *Tahbir al-Taisir fī al-Qiraat al-'Asyar min Ṭariiqi al-Syatibiyah wa al-Durrah*
5. Imam Ibn al-Jazari yang menyusun kitab : *Taqrib al-Nasyar fī al-Qirā'at al-'Asyar* dan *Al-Nasyar fī al-Qirā'at al-'Asyar*

¹⁰ Jalal al-Din Al-Suyuti, 82.

¹¹ Abduh Zulfidar Akaha, 131.

6. Husain bin Ahmad bin Khalawaih, wafat pada tahun 370 H.
Beliau menyusun kitab : *al-Hujjatufi Qirā'at al-Sab'i* dan *Mukhtashar Syawaadzi al-Qur'an*
7. Imam Ahmad bin Musa bin Mujahid, wafat pada tahun 324 H.
Beliau menyusun kitab : *Kitab al-Sab'ah*
8. Imam Syatibi, wafat pada tahun 548 H. Beliau menyusun kitab :
Harzu al-Amani wa Wajhu al-Nahani-Nazam fi Qirā'at al-Sab'i
9. Syaikh Ali al-Nawawi al-Shafaqisi yang menyusun kitab : *Ghailsu al-Nafi' fi al-Qirā'at al-Sab'i*
10. Imam Abu Amr al-Dani, wafat pada tahun 444 H.
Beliau menyusun kitab : *al-Taysir fi al-Qirā'at al-Sab'i*.¹²

V. Pembagian *Qirā'at* dan Macam-macamnya

Ibn al-Jazari, sebagaimana dinukil oleh al-Suyuti, menyatakan bahwa *qirā'at* dari segi sanad dapat dibagi menjadi 6 (enam) macam, yaitu :

1. *Qirā'at Mutawātir*
Qirā'at Mutawātir adalah *qirā'at* yang diriwayatkan oleh orang banyak dari banyak orang yang tidak mungkin terjadi kesepakatan diantara mereka untuk berbuat kebohongan.
Contoh untuk *qirā'at mutawātir* ini ialah *qirā'at* yang telah disepakati jalan perawiannya dari imam *Qiraat Sab'ah*
2. *Qirā'at Masyhūr*
Qirā'at Masyhūr adalah *qirā'at* yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah SAW. diriwayatkan oleh beberapa orang yang adil dan kuat hafalannya, serta *qirā'at* -nya sesuai dengan salah satu rasam Usmani; baik *qirā'at* itu dari para imam *qirā'at sab'ah*, atau imam *Qiraat' asyarah* ataupun imam-imam lain yang dapat diterima *qirā'at* -nya dan dikenal di kalangan ahli *qirā'at* bahwa *qirā'at* itu tidak salah dan tidak *syadz*, hanya saja derajatnya tidak sampai kepada derajat Mutawātir
Misalnya ialah *qirā'at* yang diperselisihkan perawiannya dari imam *qirā'at Sab'ah*, dimana sebagian ulama mengatakan bahwa *qirā'at* itu dirawikan dari salah satu imam *qirā'at Sab'ah* dan sebagian lagi mengatakan bukan dari mereka.

¹² Sya'ban Muhammad Ismail, 131-139.

Dua macam *qirā'at* di atas, *qirā'at Mutawatir* dan *qirā'at Masyhur*, dipakai untuk membaca al-Qur'an, baik dalam shalat maupun diluar shalat, dan wajib meyakini ke-Qur'an-annya serta tidak boleh mengingkarinya sedikitpun.

3. *Qirā'at Ahad*

Qirā'at Ahad adalah qiraat yang sanadnya bersih dari cacat tetapi menyalahi rasam Utsamani dan tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Juga tidak terkenal di kalangan imam qiraat.

Qirā'at Ahad ini tidak boleh dipakai untuk membaca al-Qur'an dan tidak wajib meyakinkannya sebagai al-Qur'an.

4. *Qirā'at Syazah*

Qirā'at Syazah adalah *qirā'at* yang cacat sanadnya dan tidak bersambung sampai kepada Rasulullah SAW.

Hukum *Qiraat Syazah* ini tidak boleh dibaca di dalam maupun di luar shalat.

qirā'at Syāzah dibagi lagi dalam 5 (lima) macam, sebagai berikut :

- a. *Aḥād*, yaitu *qirā'at* yang sanadnya sahih tetapi tidak sampai mutawatir dan menyalahi rasam Usmani atau kaidah bahasa Arab.
- b. *Syaz*, yaitu *qirā'at* yang tidak mempunyai salah satu dari rukun yang tiga.
- c. *Mudraj*, yaitu *qirā'at* yang ditambah dengan kalimat lain yang merupakan tafsirnya.
- d. *Maudū'*, yaitu *qirā'at* yang dinisbahkan kepada orang yang mengatakannya (mengajarkannya) tanpa mempunyai asal usul riwayat qiraat sama sekali.
- e. *Masyhur*, yaitu *qirā'at* yang sanadnya shahih tetapi tidak mencapai derajat mutawatir serta sesuai dengan kaidah tata bahasa Arab dan Rasam Usmani.¹³

5. *Qirā'at Maudū'*

Qirā'at Maudū' adalah *qirā'at* yang dibuat-buat dan disandarkan kepada seseorang tanpa mempunyai dasar periwayatan sama sekali.

6. *Qirā'at Syabih bil Mudraj*

¹³ Sya'ban Muhammad Ismail, 108.

Qiraat Sabih bil Mudraj adalah *qirā'at* yang menyerupai kelompok *Mudraj* dalam hadis, yakni *qirā'at* yang telah memperoleh sisipan atau tambahan kalimat yang merupakan tafsir dari ayat tersebut.¹⁴

Berikut ini adalah pembagian tingkatan qiraat para imam qiraat berdasarkan kemutawirannya qiraat tersebut, para ulama telah membaginya ke dalam 3 (tiga) kategori, yaitu :

1. *qirā'at* yang telah disepakati kemutawirannya tanpa ada perbedaan pendapat di antara para ahli *qirā'at*, yaitu para imam *qirā'at* yang tujuh orang (*qirā'at Sab'ah*)
2. *qirā'at* yang diperselisihkan oleh para ahli *qirā'at* tentang kemutawirannya, namun menurut pendapat yang shahih dan masyhur qiraat tersebut mutawir, yaitu *qirā'at* para imam *qirā'at* yang tiga; imam Abu Ja'far, Imam Ya'kub dan Imam Khalaf.
3. *qirā'at* yang disepakati ketidakmutawirannya (*qirā'at syaz*) yaitu *qirā'at* selain dari *qirā'at* para imam yang sepuluh (*qirā'at 'Asyarah*).¹⁵
Dari segi jumlah, macam-macam qirā'at dapat dibagi menjadi 3 (tiga) macam qiraat yang terkenal, yaitu :
 1. *Qirā'at Sab'ah*, adalah *qirā'at* yang dinisbahkan kepada para imam Qurra' yang tujuh yang termasyhur. Mereka adalah Nafi', Ibn KAsir, Abu Amru, Ibn Amir, Ashim, Hamzah dan Kisa'i.
 2. *Qirā'at 'Asyarah*, adalah *qirā'at Sab'ah* di atas ditambah dengan tiga qiraat lagi, yang disandarkan kepada Abu Ja'far, Ya'kub dan Khalaf al-'Asyir.
 3. *Qirā'at Arba' 'Asyarah*, adalah *qirā'at 'Asyarah* lalu ditambah dengan empat qiraat lagi yang disandarkan kepada Ibn Muhaisin, Al-Yazidi, Hasan al-Bashri dan al-A'masy.

Dari ketiga macam *qirā'at* di atas, yang paling terkenal adalah *Qiraat Sab'ah* kemudian disusul oleh *qirā'at 'Asyarah*.¹⁶

VI. Mengenal Imam-Imam *Qirā'at*

¹⁴ Jalal al-Din Al-Suyuti, 79.

¹⁵ *Ibid.*, 95.

¹⁶ Abduh Zulfidar Akaha, 128.

Berikut ini adalah para imam *qirā'at* yang terkenal dalam sebutan *qirā'at Sab'ah* dan *Qiraat 'Asyarah*¹⁷, serta *qirā'at Arba' 'Asyara* :

1. Nafi'al-Madani

Nama lengkapnya adalah Abu Ruwaim Nafi' bin Abdurrahman bin Abu Nu'aim al-Laitsi, maula Ja'unah bin Syu'ub al-Laitsi. Berasal dari Isfahan. Wafat di Madinah pada tahun 177 H.

Ia mempelajari *qirā'at* dari Abu Ja'far Yazid bin Qa'qa', Abdurrahman bin Hurmuz, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin 'Iyasy bin Abi Rabi'ah al-Makhzumi; mereka semua menerima qiraat yang mereka ajarkan dari Ubay bin Ka'ab dari Rasulullah.

Murid-murid Imam Nafi' banyak sekali, antara lain : Imam Malik bin Anas, al-Lais bin Sa'ad, Abu 'Amar ibn al-'Alla', 'Isa bin Wardan dan Sulaiman bin Jamaz.

Perawi *qirā'at* Imam Nafi' yang terkenal ada dua orang, yaitu Qaaluun (w. 220 H) dan Warasy (w.197 H).

2. Ibn Kasir al-Makki

Nama lengkapnya adalah Abdullah ibn Kasir bin Umar bin Abdullah bin Zada bin Fairuz bin Hurmuz al-Makki. Lahir di Makkah tahun 45 H. dan wafat juga di Makkah tahun 120 H.

Beliau mempelajari *qirā'at* dari Abu as-Sa'ib, Abdullah bin Sa'ib al-Makhzumi, Mujahid bin Jabr al-Makki dan Diryas (maula Ibn 'Abbas). Mereka semua masing-masing menerima dari Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Sabit dan Umar bin Khattab; ketiga Sahabat ini menerimanya langsung dari Rasulullah SAW.

Murid-murid Imam Ibn KAsir banyak sekali, namun perawi qiraatnya yang terkenal ada dua orang, yaitu Bazzi (w. 250 H) dan Qunbul (w. 251 H).

3. Abu'Amr al-Basri

Nama lengkapnya Zabban bin 'Alla' bin 'Ammar bin 'Aryan al-Mazani at-Tamimi al-Bashr. Ada yang mengatakan bahwa namanya adalah Yahya. Beliau adalah imam Bashrah sekaligus ahli qiraat Bashrah. Beliau lahir di Mekkah tahun 70 H, besar di Bashrah, kemudian bersama ayahnya berangkat ke Makkah dan Madinah. Wafat di Kufah pada tahun 154 H.

Beliau belajar *qirā'at* dari Abu Ja'far, Syaibah bin Nasah, Nafi' bin Abu Nu'aim, Abdullah ibn Kasir, 'Ashim bin Abu al-Nujud dan Abu al-'aliyah. Abu al-'Aliyah menerimanya dari Umar bin Khattab, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Sabit dan

¹⁷Sya'ban Muhammad Ismail,. 68-81.

Abdullah bin Abbas. Keempat Sahabat ini menerima *qirā'at* langsung dari Rasulullah SAW.

Murid beliau banyak sekali, yang terkenal adalah Yahya bin Mubarak bin Mughirah al-Yazidi (w. 202 H.) Dari Yahya inilah kedua perawi qiraat Abu 'Amr menerima qiraatnya, yaitu al-Duuri (w. 246 H) dan al-Suusii (w. 261 H).

4. Abdullah bin 'Amir al-Syāmi

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin 'Amir bin Yazid bin Tamim bin Rabi'ah al-Yahshabi. Nama panggilannya adalah Abu 'Amr, ia termasuk golongan Tabi'in. Beliau adalah imam qiraat negeri Syam, lahir pada tahun 8 H, wafat pada tahun 118 H di Damsyik.

Ibn 'Amir menerima *qirā'at* dari Mugirah bin Abu Syihab, Abdullah bin Umar bin Mugirah al-Makhzumi dan Abu Darda' dari Utsaman bin Affan dari Rasulullah SAW.

Di antara para muridnya yang menjadi perawi qiraatnya yang terkenal adalah Hisyam (w. 145 H) dan Ibn Zakwaan (w. 242 H).

5. 'Ashim al-Kufi

Nama lengkapnya adalah 'Ashim bin Abu al-Nujud. Ada yang mengatakan bahwa nama ayahnya adalah Abdullah, sedang Abu al-Nujud adalah nama panggilannya. Nama panggilan 'Ashim sendiri adalah Abu Bakar, ia masih tergolong Tabi'in. Beliau wafat pada tahun 127 H.

Beliau menerima *qirā'at* dari Abu Abdurrahman bin Abdullah al-Salami, Wazar bin Hubaisy al-Asadi dan Abu Umar Saad bin Ilyas al-Syaibani. Mereka bertiga menerimanya dari Abdullah bin Mas'ud. Abdullah bin Mas'ud menerimanya dari Rasulullah SAW.

Di antara para muridnya yang menjadi perawi qiraatnya yang terkenal adalah Syu'bah (w.193 H) dan Hafis (w. 180H).

6. Hamzah al-Kufi

Nama lengkapnya adalah Hamzah bin Habib bin 'Ammarah bin Ismail al-Kufi. Beliau adalah imam qiraat di Kufah setelah Imam 'Ashim. Lahir pada tahun 80 H., wafat pada tahun 156 H di Halwan, suatu kota di Iraq.

Beliau belajar dan mengambil qiraat dari Abu Hamzah Hamran bin A'yun, Abu Ishaq 'Amr bin Abdullah al-Sabi'I, Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Ya'la, Abu Muhammad Talhah bin Mashraf al-Yamani dan Abu Abdullah Ja'far al-Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Zainul 'Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib serta Abdullah bin Mas'ud dari Rasulullah SAW.

Di antara para muridnya yang menjadi perawi *qirā'at* -nya yang terkenal adalah Khalaf (w. 150 H) dan Khallad (w. 229 H).

7. Al-Kisa'i al-Kufi

Nama lengkapnya adalah Ali bin Hamzah bin Abdullah bin Usman al-Nahwi. Nama panggilanannya Abul Hasan dan ia bergelar Kisa'i karena ia mulai melakukan ihram di Kisaa'i. Beliau wafat pada tahun 189 H.

Beliau mengambil *qirā'at* dari banyak ulama. Diantaranya adalah Hamzah bin Habib al-Zayyat, Muhammad bin Abdurrahman bin Abu Laia, 'Ashim bin Abun Nujud, Abu Bakar bin'Ilyasy dan Ismail bin Ja'far yang menerimanya dari Syaibah bin Nashah (guru Imam Nafi' al-Madani), mereka semua mempunyai sanad yang bersambung kepada Rasulullah SAW.

Murid-murid Imam Kisaa'i yang dikenal sebagai perawi yang dikenal sebagai perawi *qirā'at*-nya adalah al-Lais (w. 240 H) dan Hafsh al-Duuri (w. 246 H).

Untuk melengkapi jumlah *qirā'at* menjadi *qirā'at 'Asyarah*, maka ditambahkan imam-imam *qirā'at* berikut ini :

8. Abu Ja'far al-Madani

Nama lengkapnya adalah Yazid bin Qa'qa' al-Makhzumi al-Madani. Nama panggilanannya Abu Ja'far. Beliau salah seorang Imam Qiraat 'Asyarah dan termasuk golongan Tabi'in. Beliau wafat pada tahun 130 H.

Beliau mengambil qiraat dari maulanya, Abdullah bin 'Iyasy bin Abi Rabi'ah, Abdullah bin Abbas dan Abu Hurairah, mereka bertiga menerimanya dari Ubay bin Ka'ab. Abu Hurairah dan Ibn Mas'ud mengambil qiraat dari Zaid bin Tsabit, dan mereka semua menerimanya dari Rasulullah SAW.

Murid Imam Abu Ja'far yang terkenal menjadi perawi qiraatnya adalah Isa bin Wardaan (w. 160 H) dan Ibn Jammaz (w. 170 H).

9. Ya'qub al-Bashri

Nama lengkapnya adalah Ya'qub bin Ishaq bin Zaid bin Abdullah bin Abu Ishaq al-Hadrami al-Mishri. Nama panggilanannya Muhammad. Beliau seorang imam qiraat yang besar, banyak ilmu, shalih dan terpercaya. Beliau merupakan sesepuh utama para ahli qiraat sesudah Abu 'Amr bin al-'Alla'. Beliau wafat pada bulan Zul Hijjah tahun 205 H.

Beliau mengambil qiraat dari Abdul Mundir Salam bin Sulaiman al-Muzanni, Syihab bin Syarnafah, Abu Yahya Mahd bin Maimun dan Abul Asyhab Ja'far bin Hibban al-'Autar. Semua gurunya ini mempunyai sanad yang bersambung kepada Abu Musa al-Asy'ari dari Rasulullah SAW.

Murid sekaligus perawi dari qiraat Imam Ya'qub yang terkenal adalah Ruwas (w. 238 H) dan Ruh (w. 235 H).

10. Khalaf al-'Asyir

Nama lengkapnya adalah Khalaf bin Hisyam bin Tsa'lab al-Asdi al-Baghdadi. Nama panggilannya Abu Muhammad. Beliau lahir tahun 150 H. dan wafat pada bulan Jumadil akhir tahun 229 H. di Bagdad.

Beliau tampil dengan qiraat tersendiri yang berbeda dengan qiraat dari gurunya Imam Hamzah, oleh karena itu ia terhitung masuk ke dalam kelompok Imam Qiraat 'Asyarah

Murid-murid yang merawikan qiraat Imam Khalaf ini yang terkenal adalah Ishaq (w. 286 H) dan Idris (w. 292).

Untuk melengkapi jumlah qiraat menjadi *Qiraat Arba'* 'Asyarah, maka ditambahkan imam-imam qiraat berikut ini :

11. Hasan al-Basri

Nama lengkapnya adalah Hasan bin Abu al-Hasan Yasar Abu Said al-Bashri. Seorang pembesar Tabi'in yang terkenal zuhud, wafat pada tahun 110 H. Dua perawinya adalah Syuja' bin Abu al-Nashr al-Balkhi dan al-Duri.

12. Ibn Muhaisin

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abdurrahman al-Makki. Beliau adalah guru dari Abu 'Amr al-Dani, wafat pada tahun 123 H. Dua perawinya adalah al-Bazzi dan Abu al-Hasan bin Syambudz

13. al-Yazidi

Nama lengkapnya adalah Yahya bin Mubarak al-Yazidi al-Nahwi. Beliau adalah guru dari al-Duri dan Al-Susi, wafat pada tahun 202 H. Dua perawinya adalah Sulaiman bin al-Hakam dan Ahmad bin Farh.

14. al-A'masy

Nama lengkapnya adalah Sulaiman bin Mahram al-A'masy. Beliau termasuk golongan Tabii., wafat pada tahun 148 H. Dua perawinya adalah al-Hasan bin Said al-Mathu'I dan Abu al-Farj al-Syambudzi al-Syatwi.¹⁸

VII. Syarat-Syarat Sahnya *Qiraat*

Para ulama menetapkan tiga syarat sah dan diterimanya qiraat. yaitu :

1. Sesuai dengan salah satu kaidah bahasa Arab.
2. Sesuai dengan tulisan pada salah satu mushaf Usmani, walaupun hanya tersirat.
3. Shahih sanadnya.¹⁹

¹⁸Ahmad bin Muhammad al-Banna, *Ithafu Fudhalaai al-Basyar bi al-Qiraat al-Arba'i 'Asyara*, jilid I (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1987), 133.

Yang dimaksud dengan “sesuai dengan salah satu kaidah bahasa Arab“ ialah: tidak menyalahi salah satu segi dari segi-segi qawa'id bahasa Arab, baik bahasa Arab yang paling fasih ataupun sekedar fasih, atau berbeda sedikit tetapi tidak mempengaruhi maknanya. Yang lebih dijadikan pegangan adalah qiraat yang telah tersebar secara luas dan diterima para imam dengan sanad yang shahih.

Sementara yang dimaksud dengan “sesuai dengan salah satu tulisan pada mushaf Usmani” adalah sesuainya qiraat itu dengan tulisan pada salah satu mushaf yang ditulis oleh panitia yang dibentuk oleh Usman bin 'Affan dan dikirimkannya ke kota-kota besar Islam pada masa itu.

Mengenai maksud dari “shahih sanadnya” ini ulama berbeda pendapat. Sebagian menganggap cukup dengan shahih saja, sebagian yang lain mensyaratkan harus mutawatir.

Syaikh Makki bin Abu Talib al-Qaisi menyatakan : “Qiraat shahih adalah qiraat yang shahih sanadnya sampai kepada Nabi Muhammad SAW, ungkapan kalimatnya sempurna menurut kaedah tata bahasa Arab dan sesuai dengan tulisan pada salah satu mushaf Usmani.” Pendapat ini diikuti oleh Ibnl Jazari, sebagaimana disebutkan dalam kitabnya *Tayyibatun Nasyar fi al-Qirā'at al-'Asyar..*

Menurut Sya'ban Muhammad Ismail, mengutip pendapat al-Shafaaqasi, pendapat ini lemah karena membawa akibat tidak adanya perbedaan antara al-Qur'an dengan yang bukan al-Qur'an.

Akan tetapi pada kesempatan lain, Ibnl Jazari mensyaratkan mutawatir untuk diterimanya qiraat yang shahih, seperti disebutkan pada kitabnya *Munjid al-Muqriin wa Mursyid al-Talibin*.²⁰ Jadi, mungkin yang dimaksud dengan “shahih sanadnya” oleh Ibnl Jazari di sini adalah Mutawatir.

Menurut Imam al-Nuwairi : “ Meniadakan syarat mutawatir adalah pendapat yang baru, bertentangan dengan ijma' para ahli fiqih, ahli hadis dan yang lain-lain. Sebab al-Qur'an – menurut jumhur ulama empat mazhab yang terkemuka – adalah kalamullah yang diriwayatkan secara mutawatir dan dituliskan pada mushaf. Semua orang yang memegang definisi ini pasti mensyaratkan mutawatir, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn Hajib. Dengan demikian, menurut para imam dan pemuka mazhab yang empat, syarat mutawatir itu merupakan keharusan. Banyak orang yang secara jelas menerangkan pendapat ini seperti Abu Abdul Barr, al-Azra'i, Ibn 'Athiyah, al-Zarkasyi dan al-Asnawi. Pendapat yang mensyaratkan

¹⁹ Pada dasarnya para ulama sepakat dengan syarat ini, hanya ada perbedaan pendapat tentang maksud dari kata-kata “shahih sanadnya”. Lihat al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan*, I, 418.

²⁰ Sya'ban Muhammad Ismail, 90-91,93-94.

mutawatir inipun telah menjadi ijma' para ahli qiraat. Tidak ada ulama mutaakhirin yang tidak sependapat kecuali al-Makki dan beberapa orang lainnya.²¹

VIII. Pengaruh *Qirā'at* Terhadap *Istinbat* Hukum

Dalam hal *istinbat* hukum, qiraat dapat membantu menetapkan hukum secara lebih jeli dan cermat. Perbedaan qiraat al-Qur'an yang berkaitan dengan substansi lafaz atau kalimat, adakalanya mempengaruhi makna dari lafaz tersebut adakalanya tidak. Dengan demikian, maka perbedaan qiraat al-Qur'an adakalanya berpengaruh terhadap *istinbat* hukum, dan adakalanya tidak

1. Perbedaan *qirā'at* yang berpengaruh terhadap *istinbat* Hukum

Qirā'at shahihah (*Mutawatir* dan *Masyhur*) bisa dijadikan sebagai tafsir dan penjelas serta dasar penetapan hukum, misalnya *qirā'at* () membantu penafsiran *qirā'at* (لَامَسْتُمُ) dalam menetapkan hal-hal yang membatalkan wudu seperti dalam Q.S Al-Nisa', (4): 43 :

..... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا

Terjemahnya:

"..... Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci): sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun".

Ada perbedaan cara membaca pada lafaz (لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ). Ibn KAsir, Nafi', 'Ashim, Abu 'Amer dan Ibn 'Amir, membaca (لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ), sedangkan Ham-zah dan al-Kisa'i, membaca (لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ).

Para ulama berbeda pendapat tentang makna dari *qirā'at* (لَامَسْتُمُ), ada tiga versi pendapat ulama mengenai makna (لَامَسْتُمُ), yaitu: bersetubuh, bersentuh, dan bersentuh serta bersetubuh.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang maksud dari (لَامَسْتُمُ). Ibn Abbas, al-Hasan, Mujahid, Qatadah dan Abu Hanifah berpendapat bahwa maksudnya adalah: bersetubuh. Sementara itu, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas al-Nakha'i dan Imam Syafi'i berpendapat, bahwa yang dimaksud adalah: bersentuh kulit baik dalam bentuk persetubuhan atau dalam bentuk lainnya.²²

²¹ Ahmad bin Muhammad al-Banna, 71.

²² Hasanuddin, AF, *Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 206.

Ada sebuah pendapat yang menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan (لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) adalah sekedar menyentuh perempuan. Sedangkan maksud dari (أَمَسْتُمُ) adalah berjima' dengan perempuan. Sementara ada hadis shahih yang menceritakan bahwa Nabi SAW pernah mencium istrinya sebelum berangkat sholat tanpa berwudhu lagi. Jadi yang dimaksud dengan kata (لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) di sini adalah berjima', bukan sekedar menyentuh perempuan. Dari contoh di atas dapat diambil kesimpulan, bahwa yang membatalkan wudhu adalah berjima', bukan sekedar bersentuhan dengan perempuan.²³

Pendapat lain menyatakan bahwa pendapat yang kuat adalah yang berarti bersentuhan kulit. Pendapat ini dikuatkan oleh al-Razi yang menyatakan bahwa kata *al-Iums* (اللمس) dalam *qirā'at* (لمستم), makna hakikinya adalah menyentuh dengan tangan. Ia menegaskan bahwa pada dasarnya suatu lafaz harus diartikan dengan pengertian hakikinya. Sementara itu, kata *al-mulamasat* (الملاامسات) dalam *qirā'at* (أَمَسْتُمُ), makna hakikinya adalah saling menyentuh, dan bukan berarti bersetubuh.²⁴

2. Perbedaan *Qiraat* yang Tidak Berpengaruh terhadap *Istinbat* Hukum

Berikut ini adalah contoh dari adanya perbedaan *qirā'at* tetapi tidak berpengaruh terhadap, istimbath hukum, yaitu pada Q.S. al-Aḥzab (33): 49.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَكَهَّمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْدُونَهَا فَمَعُوهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Terjemahnya:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah, dan lepaskanlah mereka itu dengan cara sebaik-baiknya."

Ayat di atas menjelaskan, bahwa seorang istri yang diceraikan oleh suaminya dalam keadaan belum disetubuhi, maka tidak ada masa iddah baginya. Masa iddah adalah masa menunggu bagi seorang wanita yang diceraikan suaminya, sebelum wanita tersebut dibolehkan kawin lagi dengan laki-laki lain.

²³ Abduh Zulfidar Akaha, 126.

²⁴ Hasanuddin. AF. 207.

Berkeñaan dengan ayat di atas, Hamzah dan al-Kisa'I, membacanya dengan (مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَّسُوهُنَّ), sementara Ibn Kasir, Abu 'Amer, Ibn 'Ashim, dan Nafi' membaca: (مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَّسُوهُنَّ). Perbedaan bacaan tersebut tidak menimbulkan perbedaan maksud atau ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya.²⁵

3. Pemakaian *Qirā'at Syaz* dalam *Istinbat Hukum*

Tidak hanya *qirā'at mutawātir* dan *masyhur* yang dapat dipergunakan untuk menggali hukum-hukum syar'iyah, bahkan *qirā'at Syaz* juga boleh dipakai untuk membantu menetapkan hukum syar'iyah. Hal itu dengan pertimbangan bahwa *qirā'at Syaz* itu sama kedudukannya dengan hadis *Ahad* (setingkat di bawah *Mutawātir*), dan mengamalkan hadis *Ahad* adalah boleh. Ini merupakan pendapat Jumhur ulama.

Ulama mazhab Syafi'i tidak menerima dan tidak menjadikan *Qiraat Syaz* sebagai dasar penetapan hukum dengan alasan bahwa *Qiraat Syaz* tidak termasuk al-Qur'an. Pendapat ini dibantah oleh Jumhur Ulama yang mengatakan bahwa dengan menolak *Qirā'at Syaz* sebagai al-Qur'an tidak berarti sekaligus menolak *Qiraat Syaz* sebagai *Khabar* (Hadis). Jadi, paling tidak *Qiraat Syaz* tersebut merupakan Hadis *Ahad*.

Contoh penggunaan *Qirā'at Syaz* sebagai dasar hukum adalah sebagai berikut :

1. Memotong tangan kanan pencuri, berdasarkan kepada qiraat Ibn Mas'ud dalam surat al-Maidah ayat 38, yang berbunyi :

وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Artinya:

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan kanan keduanya.....

Dalam Qiraat yang shahihah ayat tersebut berbunyi :

وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

2. Mazhab Hanafi mewajibkan puasa tiga hari berturut-turut sebagai kafarah sumpah, juga berdasarkan kepada qiraat Ibn Mas'ud dalam surat al-Maidah ayat 89, yang berbunyi:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِّتْلَبَاتٍ

Artinya :

²⁵ *Ibid*, 219.

..... Barangsiapa tidak sanggup melakukan demikian, maka kafaratnya puasa selama tiga hari berturut-turut

Dalam *qirā'at* yang shahihah ayat tersebut berbunyi :

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Sya'ban Muhammad Ismail, mengutip pernyataan Abu 'Ubaid, menyatakan bahwa tujuan sebenarnya dari *Qiraat Syaz* adalah merupakan Tafsir dari qiraat shahih (masyhur) dan penjelasan mengenai dirinya. Huruf-huruf tersebut harakatnya (lafaz *Qirā'at Syaz* tersebut) menjadi tafsir bagi ayat al-Qur'an pada tempat tersebut. Hal yang demikian ini, yaitu tafsir mengenai ayat-ayat tersebut, pernah dikemukakan oleh para Tabi'in, dan ini merupakan hal yang sangat baik.²⁶

Pendapat ini diperkuat dengan pernyataan al-Suyuti, sebagai berikut :

“Jika penafsiran itu dikemukakan oleh sahabat-sahabat Nabi Muhammad SAW yang benar, yang kemudian menjadi bagian dari qiraat al-Qur'an itu sendiri, tentu tafsir ini lebih tinggi nilainya dan lebih kuat. Mengambil kesimpulan hukum dari penafsiran yang dikemukakan *Qirā'at Syaz* ini adalah suatu pengejawantahan yang dapat dipertanggung jawabkan.”²⁷

IX. Manfaat Perbedaan *Qirā'at*

Adanya bermacam-macam qiraat seperti telah disebutkan di atas, mempunyai berbagai manfaat, yaitu :

1. Meringankan umat Islam dan memudahkan mereka untuk membaca al-Qur'an. Keringanan ini sangat dirasakan khususnya oleh penduduk Arab pada masa awal diturunkannya al-Qur'an, dimana mereka terdiri dari berbagai kabilah dan suku yang diantara mereka banyak terdapat perbedaan logat, tekanan suara dan sebagainya. Meskipun sama-sama berbahasa Arab. Sekiranya al-Qur'an itu diturunkan dalam satu qiraat saja maka tentunya akan memberatkan suku-suku lain yang berbeda bahasanya dengan al-Qur'an.
2. Menunjukkan betapa terjaganya dan terpeliharanya al-Qur'an dari perubahan dan penyimpangan, padahal kitab ini mempunyai banyak segi bacaan yang berbeda-beda.²⁸

²⁶ Sya'ban Muhammad Ismail, 116-117.

²⁷ Jalal al-Din al-Suyuti, 228

²⁸ Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhis fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mansuyrat al-'Ashr al-Hadis, 1979), 180.

3. Dapat menjelaskan hal-hal mungkin masih global atau samar dalam qiraat yang lain, baik *qirā'at* itu *Mutawatir*, *Masyhur* ataupun *Syadz*. Misalnya *qirā'at Syadz* yang menyalahi rasam mushaf Usmani dalam lafaz dan makna tetapi dapat membantu penafsiran, yaitu lafaz (فامضوا) sebagai ganti dari lafaz (فاسمعوا) pada Q.S. al-Jumu'ah (62): 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ . . .

Yang dimaksud dengan (فاسمعوا) di sini adalah bukan berjalan cepat-cepat dan tergesa-gesa, tetapi bersegera pergi ke masjid dan berjalan dengan tenang.

4. Bukti kemukjizatan al-Qur'an dari segi kepadatan maknanya, karena setiap qiraat menunjukkan suatu hukum syara' tertentu tanpa perlu adanya pengulangan lafaz.
5. Meluruskan aqidah sebagian orang yang salah, misalnya dalam penafsiran tentang sifat-sifat surga dan penghuninya dalam Q.S. al-Insan (76): 20 :

وَإِذَا رَأَيْتَ تَمَّ رَأَيْتَ تَعِيمًا وَمُلَكًا كَبِيرًا

Dalam *qirā'at* lain dibaca (مَلِكًا) dengan memfathahkan mim' dan mengkasrahkan lam, sehingga *qirā'at* ini menjelaskan *qirā'at* pertama bahwa orang-orang mukmin akan melihat wajah Allah di akhirat nanti.²⁹

6. Menunjukkan keutamaan dan kemuliaan umat Muhammad SAW atas umat-umat pendahulunya, karena kitab-kitab yang terdahulu hanya turun dengan satu segi dan satu qiraat saja, berbeda dengan al-Qur'an yang turun dengan beberapa qiraat.³⁰

X. Kesimpulan

Dari pembahasan tentang qiraat di atas dapat diambil beberapa kesimpulan, sebagai berikut :

1. *Qirā'at Sab'ah* bukanlah *Sab'atu ahruf*, tetapi *qirā'at Sab'ah* adalah *qirā'at* yang diriwayatkan oleh para imam qiraat yang tujuh orang, dan merupakan bagian dari *Sab'atu Ahruf*.
2. *Qirā'at 'Asyarah* adalah *shahih* dan sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah SAW, maka boleh membaca al-Qur'an dengan qiraat

²⁹Al-Zarqani, 148.

³⁰Abduh Zulfidar Akaha, 126.

- manapun diantara salah satu dari yang sepuluh itu, di luar itu adalah *Qiraat Syadz* serta tidak boleh dipakai untuk membaca al-Qur'an.
3. *Qirā'at*, baik *shahih* maupun *syadz*, dapat dipakai untuk menetapkan hukum syar'i, sebagaimana pendapat jumhur ulama.
 4. Umat Islam sangat mementingkan masalah al-Qur'an beserta qiraatnya yang bermacam-macam itu sehingga banyak ulama mengkhususkan diri dalam masalah qiraat dengan mendalaminya, mengajarkannya dan menulis kitab-kitab tentang qiraat. Hal ini merupakan salah satu upaya untuk menjaga kemurnian al-Qur'an.
 5. Perbedaan *qirā'at* yang ada mempunyai banyak manfaat bagi umat Islam, terutama dalam memudahkan membaca al-Qur'an dan mengambil hukum dari al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- AF., Hasanuddin. *Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Rajawali Press. 1995.
- Akaha. Abduh Zulfidar. *al-Qur'an dan Qiraat*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar. 1996.
- Al-Banna. Ahmad bin Muhammad. *It-hafu Fudhalaai al-Basyar bi al-Qiraat al-Arba'i 'Asyara*. Jilid I. Beirut: 'Alam al-Kutub. 1987.
- Ismail. Sya'ban Muhammad. *al-Qiraatu Ahkamuha wa Mashdaruha* Terj. Husin Al Munawar dkk. Semarang: Dina Utama. 1993
- Al-Qaṭṭān. Manna'. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Mansuyrat al-'Ashr al-Hadis. 1979.
- Al-Sabuni. Muhammad 'Ali. *al-Tibyan fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Daral-Fikr. t.th.
- Al-Salih. Subhi. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malayin. 1988.
- Ash-Shiddieqy. M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* Jakarta: Bulan Bintang. 1989.
- Al-Suyuti, Jalaluddin. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jilid I. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Al-Zarqani. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jilid I Kairo : Isa al-Babi al-Halabi. t.th.

PERBEDAAN MAZHAB SISTEM QIRAAT AL-QUR'AN DAN
IMPLIKASINYA DALAM PENDIDIKAN ISLAM

Maragustam*

Abstract

In a row of development of the science and technology, the globalization of information, then there are variant of opinion, especially in the qiraat of the Al-Qur'an flow the wave. When the variant of Qiraat merely on the art and academic discourses, so not abuse to the important problem. But in the fact those variant influence to the variant of law in the dayly relegius activity. The consquence of the situation is make a distance in the relationship between the follower of a school and another. Whereas, in the principle, Islam was opened extensifly to the variant, even those variant of opinion are blessing of God to the human being, to make a mutuall cooperation between them, to make mutuall substitution and understanding. Therefore this note try to appear the variant of the qiraat and the consequences in the variant of the ways in the relegius activity, and then to view why this situation implies to the Islamic education.

I. Pendahuan

Proses kodifikasi al-Qur'an pada masa khalifah Usman berjalan dengan penuh kehati-hatian. Saat itu di kalangan muslimin terjadi saling menyalahkan antara aliran *qirā'at* yang satu dengan sistem *qirā'at* lainnya, bahkan di antara mereka hampir saling mengkafirkan. Daerah kekuasaan Islam pada khalifah Usman telah meluas, orang-orang Islam telah terpencar di berbagai daerah. Penduduk Syam membaca al-Qur'an mengikuti qiraat Ubay bin Ka'ab, penduduk Kufah mengikuti *qirā'at* Abdullah bin Mas'ud, dan sebagian yang lain mengikuti qiraat Abu Musa al-Asy'ari. Diantara mereka terdapat perbedaan bunyi huruf dan bacaan.¹

Masing-masing mereka saling membanggakan sistem qiraatnya, mereka saling mengklaim, bahwa versi qiraat masing-masing yang paling baik dan benar. Hal ini menimbulkan perpecahan diantara umat Islam. Situasi demikian sangat mencemaskan khalifah Usman. Ia segera mengundang para sahabat termuka, untuk mengatasinya. Akhirnya dicapai kesepakatan agar mushaf yang ditulis pada masa

*Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

¹M. Ali al-Sabuni, *Al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Alam al-Kutub, 1985), 59.

khalifah Abu Bakar al-Shiddiq disalin kembali menjadi beberapa mushaf. Hasil penyalinan ini dikirim ke berbagai daerah, untuk dijadikan rujukan bagi kaum muslimin, terutama sewaktu terjadi perselisihan sistem *qirā'at*. Sementara itu, Khalifah Usman memerintahkan untuk membakar mushaf yang berbeda dengan mushaf hasil kodifikasi pada masanya yang dikenal dengan mushaf Imam/Usman.

Berkenaan dengan keadaan di atas, maka pada pertengahan kedua di abad I H. dan pertengahan awal di abad II H., para ahli *qirā'at* terdorong untuk meneliti dan menyeleksi berbagai sistem *qirā'at* al-Qur'an yang berkembang saat itu. Hasilnya, tujuh sistem *qirā'at* al-Qur'an yang berhasil dipopulerkan dan dilestarikan oleh mereka, dinilai sebagai tergolong *mutawatir* yang bersumber dari Nabi saw. Inilah yang dikenal dengan sebutan *qirā'at sab'at* (*qirā'at* tujuh).²

Dalam tulisan ini permasalahan yang diangkat ialah bagaimana implikasi keanekaragaman sistem *qirā'at* al-Qur'an terhadap pendidikan Islam? Pendidikan dimaksud bukan dalam pengertian sempit yaitu berupa aktivitas yang disengaja dan terprogram tetapi dalam pengertian luas yaitu sesuatu yang dapat berupa pesan, materi, aktivitas atau lainnya yang mengarah kepada pembentukan kepribadian dan sikap manusia. Signifikansi akademik dari tulisan ini terlihat pada akibat positif yang ditimbulkan dari perbedaan sistem *qirā'at* yang melahirkan pendidikan bagi umat Islam.

II. Sketsa Sistem *Qirā'at* Al-Qur'an

Qirā'at menurut istilah berarti ilmu mengenai cara membaca huruf-huruf atau lafaz-lafaz al-Qur'an serta perbedaan cara membacanya menurut versi orang yang *menaqalkannya*. *Qirā'at* ini bersambung sanadnya sampai kepada Rasulullah.³ Dengan demikian *qirā'at* hanya membicarakan perbedaan bacaan pada sebagian lafaz-lafaz atau huruf-huruf al-Quran, bukan seluruh lafaz al-Qur'an; cara membaca yang dianut oleh suatu mazhab *qirā'at* haruslah didasarkan atas riwayat dari Nabi saw.; dan *qirā'at* tersebut adakalanya hanya memiliki satu versi *qirā'at* dan adakalanya memiliki beberapa versi *qirā'at*.

Khalifah Usman ketika mengirim mushaf-mushaf ke seluruh penjuru kota, disertai dengan ahli *qirā'at* yang qiraatnya sesuai dengan masing-masing mushaf

²Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān* (Riyad: Huquq al-Thaba Mahfudzah, t.th.), 131.

³Ismail, *Al-Qirā'at Ahkāmuhā wa Maṣādiruhā* (Semarang: Dina Utama, 1993), 24. Bandingkan dengan: M. Ali al-Sabuni, 229 dan al-Zarkasyi *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1957), 318.

yang diturunkan. Setelah para sahabat berpencar ke seluruh daerah dengan *qirā'at* yang berbeda itu, para tabi'in mengambil dari sahabat tersebut. Dengan demikian bermacam-macamlah sumber pengambilan para tabi'in, sehingga masalah ini bisa menciptakan para imam *qirā'at* yang masyhur yang berkecimpung didalamnya, dan mencurahkan segalanya untuk *qirā'at* dengan memberi tanda-tanda serta menyebarluaskannya.⁴

Menurut al-Zarqani bahwa pedoman dalam penukilan al-Qur'an itu berdasarkan para *hufadz* (para penghafal al-Quran). Karenanya Usman r.a. mengirimkan setiap mushaf disertai dengan orang yang banyak persamaan di bidang bacaannya. Masing-masing dari mereka membacakannya di setiap daerah menurut *qirā'at* yang ada pada mereka, yang mereka terima dari baginda Rasulullah s.a.w. Dari mereka itulah terdapat satu kelompok yang siang malam bekerja keras untuk mengutip qiraat al-Quran. Dan penduduk negeri mereka, telah bersepakat untuk menerima qiraatnya dan tidak pernah terjadi adanya dua orang yang berbeda pendapat tentang kebenaran riwayat dan dirayahnya.⁵

Selanjutnya al-Zarqani mengatakan, bahwa setelah adanya tokoh-tokoh tersebut banyaklah ahli qiraat yang terkenal di seluruh penjuru serta dikembangkan oleh generasi ke generasi yang berlainan tingkatannya dan berbeda-beda sifatnya. Diantara mereka ada yang sangat baik dalam *qirā'at*, masyhur dari segi riwayat dan dirayahnya dan sebagian yang lain hanya mempunyai satu segi bacaan dan lainnya ada pula yang lebih dari itu. Oleh karena itulah timbullah banyak *qirā'at* yang berbeda-beda. Pada masa itu timbullah tokoh-tokoh dan pemimpin umat untuk bekerja keras untuk bisa membedakan antara *qirā'at* yang shaheh dan yang batil. Mereka kumpulkan huruf-huruf dan *qirā'at*, menguatkan *qirā'at* dan *riwāyat* serta *dirāyah*, diterangkan mana yang sheheh, yang *syaz*, yang berkembang dan yang punah, dengan pedoman-pedoman yang mereka kembangkan dan syarat-syarat yang diutamakan.⁶

Tujuh sistem *qirā'at* (*qirā'at al-sab'ah*) merupakan salah satu dari *ahruf al-sab'ah*. Imam Besar Abu Bakar Ahmad bin Musa al-'Abbas (dikenal dengan nama Ibn Mujahid) secara tidak sengaja melahirkan sesuatu yang baru dengan *qirā'at* yang tujuh, sebagai koreksi terhadap *qirā'at* para imam terkemuka. Ibn Mujahidlah yang pada permulaan tahun ke-300 H di Baghdad menghimpun tujuh sistem *qirā'at*

⁴M. Ali al-Sabuni, 230.

⁵al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 1 (Beirut: Alam al-Kutub, Beirut, 1988), 407.

⁶*Ibid.*

dari tujuh Imam al-Haramain (Mekkah dan Madinah), Kufah, Basrah dan Syam, yang ahli dibidang ilmu qiraat. Penghimpunan ini sepenuhnya bersifat kebetulan, sebab diluar itu ada ahli *qirā'at* yang lebih berbobot dan jumlahnya pun tidak sedikit. Abul 'Abbas bin 'Ammar menyesali dan mengecam Ibn Mujahid. Ia menyatakan, orang yang menetapkan tujuh sistem *qirā'at* itu telah berbuat tidak semestinya. Secara umum ia menciptakan keruwetan dan menanamkan anggapan pada kaum awam bahwa tujuh sistem *qirā'at* itulah yang dimaksudkan oleh hadis.⁷

Istilah *qirā'at al-sab'ah* tidak dikenal di negari-negeri Islam ketika para ulama mulai menciptakan sistem qiraat. Para ahli qiraat terdahulu, seperti Abu 'Ubaid al-Qosim bin Salam, Abu Ja'far al-Thabari dan Abu Hatim as-Sajistani, menyebut jumlah *qirā'at al-sab'ah* jauh lebih banyak dari itu. Istilah qiraat al-saba'ah baru dikenal orang pada permulaan abad II H, yaitu setelah banyak orang di negeri-negeri Islam menerima baik sistem qiraat dari beberapa imam dan tidak mau menerimanya dari imam-imam yang lain. Sebenarnya masih banyak sistem *qirā'at* lain seperti *Qiraat al-'Asyar* (sistem *qirā'at* sepuluh), *qirā'at al-Arba' al-'Asyarah* (empat belas sistem *qirā'at*).

III. *Qirā'at Mu'tabarah* (*qirā'at* yang dapat diterima)

Menurut Abdul Hadi al-Fadli bahwa terjadinya perbedaan pendapat mengenai sistem qiraat dikalangan ulama antara lain karena:

1. Perbedaan *qirā'at* Nabi s.a.w. sewaktu menyampaikan dan mengajarkan al-Qur'an kepada para sahabatnya, beliau membacakannya dalam berbagai versi *qirā'at*. Seperti QS. Al-Rahman (55):87 berbunyi: *مُكِّنِينَ عَلِيَّ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيَّ حَسَّانٍ* Lafaz *رفرف* pernah dibaca oleh Nabi s.a.w. dengan bacaan *رفرف* demikian pula lafaz *عبقري* pernah dibaca oleh beliau dengan bacaan *عباقرى* sehingga bunyi ayat tersebut menjadi: *مُكِّنِينَ عَلِيَّ رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَا قَرِيَّ حِسَانٍ*
2. Adanya *taqdir* Nabi s.a.w. terhadap berbagai *qirā'at* yang berlaku di kalangan kaum muslimin waktu itu. Hal ini menyangkut perbedaan dialek kebahasaan di antara mereka dalam mengucapkan lafaz-lafaz tertentu. Seperti lafaz *حَسَّى حِينٍ* dalam QS. Yusuf (12):35 dibaca *حَسَّى عَيْنٍ* dalam QS. Al-Baqarāh (2):106 dibaca *تَعْلُمُ* dan lain-lain.

⁷Subhi al-Salih, *Mabāhis fi Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1977), 247-248.

3. Satu pendapat mengatakan bahwa perbedaan *qirā'at* itu disebabkan karena berbedanya qiraat yang diturunkan oleh Allah s.w.t. kepada Nabi s.a.w. melalui malaikat Jibril a.s.
4. Jumhur ulama ahli *qirā'at* berpendapat, bahwa adanya perbedaan *qirā'at* al-Qur'an disebabkan karena adanya riwayat dari para sahabat Nabi s.a.w. menyangkut berbagai versi *qirā'at* yang ada.
5. Sebagian ulama berpendapat, bahwa adanya perbedaan *qirā'at* al-Qur'an disebabkan karena adanya perbedaan dialek kebahasaan di kalangan bangsa Arab pada masa turunya al-Quran.⁸

Secara substansial bahwa semua perbedaan pendapat tersebut sebenarnya bersumber dari Nabi s.a.w. baik karena beliau menyampaikannya dengan qiraat yang berbeda maupun karena *taqirir* beliau terhadap berbagai versi qiraat sahabat pada waktu itu.

Menurut Qādi Jalal al-Din al-Bulqiny bahwa *qirā'at* itu terbagi ke dalam *mutawatir*, *ahad* dan *syaz*. Yang *mutawātir* ialah *qirā'at* tujuh yang *masyhūr*; yang *āḥād* ialah *qirā'at* yang tiga yang menjadi pelengkap *qirā'at* sepuluh, yang kesemuanya dipersamakan dengan *qirā'at* para shahabat. Adapun *qirā'at* yang *syaz* ialah qiraat para tabi'in seperti *qirā'at* A'smasy, Yahya Ibn Watsab, Ibn Jubair dan lain-lain.⁹ Isma'il mengelompokkan *qirā'at* sepuluh kepada *qirā'at* yang *masyhūr* yang juga dapat diterima kualitasnya dan dapat dipakai untuk membaca al-Qur'an serta wajib meyakininya sebagai al-Quran.¹⁰ Sedangkan *qirā'at* *Āḥād* ialah *qirā'at* yang sah sanadnya tetapi menyalahi *rasam* Usmani atau menyalahi kaedah tata bahasa Arab ataupun *qirā'at* tersebut tidak terkenal. Dan *qirā'at* *ahad* ini tidak boleh dipakai untuk membaca al-Qur'an dan tidak wajib meyakininya sebagai al-Quran. Seperti dikemukakan oleh Hakim yang diriwayatkan dari 'Asim al-Jahdari dari Abu Bakrah dari Nabi s.a.w. bahwa lafaz أَنْفُسِكُمْ dibaca أَنْفُسِكُمْ pada QS. Taubah (9): 128..

Adapun *qirā'at* *syaz* menurut Ismail ialah *qirā'at* yang tidak shahih sanadnya. Seperti Ibn Samiiqa' membaca تَنْحِيكَ dengan تَنْحِيكَ dan lafaz خَلْفَكَ dibaca خَلْفَكَ pada QS. Yunus (10): 92.¹¹

⁸ Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum Dalam al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo, Pustaka, 1995), 130.

⁹ M. Ali al-Sabuni, 232.

¹⁰ Ismail, 87-88.

¹¹ *Ibid.*

Dari bermacam-macam *qirā'at* ada beberapa *qirā'at* yang dapat diterima (*qirā'at mu'tabarrah*) dengan memenuhi tiga syarat yaitu (1) *qirā'at* itu sesuai dengan tulisan pada salah satu mushaf Usmani, walaupun hanya tersirat, (2) sesuai dengan salah satu kaedah bahasa Arab dan (3) sanadnya saheh.¹² Menurut Ibn al-Jaziry bahwa apabila tiga syarat tersebut tidak terpenuhi maka *qirā'at* itu dianggap *da'īf*, atau *syaz* atau batil baik qiraat itu berasal dari *qirā'at al-sab'ah*, atau dari yang lain. Inilah kesepakatan para imam *qirā'at* baik dari generasi *salaf* maupun *khalaf*.¹³

Ibnu Mujahid membatasi imam *qirā'at* yang dapat diterima dan dinilainya seheh adalah berdasarkan imam yang tujuh yaitu: Ibn Amir, Ibn Kasir, Ashim al-Kury, Abu Amr, Hamzah al-Kufy, Imam Nafi', dan Al-Kisaiy.¹⁴ Sebenarnya masih banyak versi pendapat mengenai macam-macam *qirā'at* yang tidak dapat disebutkan disini seperti yang disebutkan oleh al-Suyuti dalam *al-Itqamya*.¹⁵

Ternyata perbedaan *qirā'at* tersebut menjadikan hubungan sesama muslim renggang, bahkan saling mengklaim bahwa di pihaknyalah yang paling benar. Imam al-Bukhari meriwayatkan dari Anas Ibn Malik bahwasanya ia berkata: Sesungguhnya Hudzaifah Ibn Al-Yaman datang kepada Usman, ketika itu, penduduk Syam bersama-sama dengan penduduk Irak sedang berperang menaklukkan daerah Armenia dan Adzerbeijan. Tiba-tiba Hudzaifah merasa

¹²Syahin, *Al-Qirā'at al-Qur'aniyah* (Kairo: Dār al-Qalm, Kairo, 1966), 257.

¹³*Ibid.*, hal. 157.

¹⁴ 1. Ibn 'Amir, Abdullah al-Yahshuby seorang qadhi di Damaskus pada masa pemerintahan Walid Ibn Abdul Malik. Panggilannya, Abu Imran, seorang tabi'in, belajar qiraat dari al-Mugirah Ibn Abi Syihab al-Mahzumi dari Usman bin Affan dari Rasulullah s.a.w. Beliau wafat pada tahun 118 H. 2. Ibn Kasir, Abu Muhammad Abdullah Ibn Kasir Ad-Dary al-Makky, imam *qirā'at* di Mekkah, seorang tabi'in yang pernah hidup bersama shahabat Abdullah Ibn Jubair, Abu Ayyub al-Anshari dan Anas Ibn Malik. Dia wafat pada tahun 120 H di Makkah. 3. 'Ashim al-Kury, 'Ashim An-Nujud Al-Asady. Disebut juga dengan Ibn Bahdalah. Panggilannya adalah Abu Bakar. Ia adalah seorang tabi'in yang wafat pada sekitar tahun 127/128 H. 4. Abu Amr, Abu 'Amar Zabban Ibn 'Ala Ibn Ammar al-Bashry, seorang guru besar pada rawi. Disebut juga sebagai namanya dengan Yahya. Beliau wafat di Kufah pada tahun 154 H. 5. Hamzah al-Kufy, Hamzah Ibn Habib Ibn "Imarah az-Zayyat al-Fardhi at-Thaimy seorang bekas hamba 'Ikrimah Ibn Robi at-Taimy. Dipanggil dengan Ibn 'Imarah, wafat di Hawan pada masa Khalifah Abu Ja'far al-Manshur tahun 156 H. 6. Iman Nafi', Abu Ruwaim Nafi' Ibn Abdur Rahman Ibn Abi Na'im al-Laitsy, asalnya dari Isfahan. Dengan wafatnya Nafi' berakhirlah kepemimpinan para qori' di Madinah al-Munawwarah. Beliau wafat pada tahun 169 H. 7. Al-Kisaiy, Ali Ibn Hamzah, seorang imam Nahwu golongan Kufah. Dipanggil dengan nama Abul Hasan. Beliau wafat di Rnbawiyah yaitu sebuah desa di Negeri Ray ketika ia dalam perjalanan ke Khurasan bersama al-Rasyid pada tahun 189 H.

¹⁵Jalal al-Din al-Syuyuti, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Juz I (Mesir: Syirkah Maktabah, 1951),133.

tercengang melihat perbedaan sistem *qirā'at*. Hudzaifah berkata kepada Usman: Ya Amirul Mu'minin perhatikanlah umat ini sebelum mereka terlibat dalam perselisihan tentang masalah Kitab sebagaimana perselisihan diantara kaum Yahudi dan Nasrani.¹⁶

IV. Implikasi Perbedaan *qirā'at* terhadap Pendidikan Islam

Seperti dicanangkan oleh suatu komisi UNESCO dalam mempersiapkan pendidikan manusia abad XXI, manusia perlu dilatih untuk bisa berpikir (*learning to think*), bisa berbuat atau melakukan sesuatu (*learning to do*), dan bisa menghayati hidupnya menjadi seorang pribadi sebagaimana ia ingin menjadi (*learning to be*). Tidak kalah penting dari itu semua adalah belajar bagaimana belajar (*learning how to learn*), baik secara mandiri maupun dalam kerja sama dengan orang lain, karena mereka juga perlu belajar untuk hidup bersama dengan orang lain (*learning to live together*).¹⁷ Dalam konteks perbedaan qiraat harus diletakkan pada pembelajaran manusia agar mampu *learning to live together*. Karena adanya perbedaan qiraat maka sedikit banyak akan membawa kepada implikasi hukum yang berbeda. Dalam hal ini al-Zarkasyi mengemukakan¹⁸ bahwa dengan perbedaan qiraat muncullah perbedaan dalam hukum. Oleh karena itu para ulama fiqh membangun hukum batalnya wudhu orang yang disentuh (bukan mahram) dan tidak batalnya wudu atas dasar perbedaan qiraat pada “kamu sentuh” [لمستم] dan “kamu saling menyentuh” [لامستم] QS. An-Nisa' (4):43. Demikian juga bolehnya hubungan seks yang sedang haid ketika terputus haidnya dan tidak bolehnya hingga ia mandi junub, dibangun atas dasar perbedaan qiraat mereka pada bacaan, “hingga mereka suci” [فِي حَتَّى يَطْهُرْنَ] QS. Al-Baqarah (2):222.

Dalam hal kemungkinan maksud ayat-ayat al-Qur'an berbeda sesuai dengan pemahaman masing-masing pembaca al-Qur'an. M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa setiap nash atau redaksi mengandung dua dalalah (kemungkinan arti). Bagi pengucapnya, nash tersebut hanya mengandung satu arti saja, yakni yang dimaksudkan olehnya. Inilah yang disebut *dalālah haqiqiyah*. Tetapi, bagi para pendengar atau pembaca, *dalālahnya* bersifat relatif. Mereka tidak dapat memastikan maksud pembicara. Pemahaman mereka terhadap nash tersebut

¹⁶ M. Ali al-Sabuni, 60.

¹⁷ A. Atmadi dan Y. Setiyaningsih (Editor), *Transformasi Pendidikan Memasuki Milenium Ketiga* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), 6-7.

¹⁸ Al-Zarkasyi, 326.

dipengaruhi oleh banyak hal. Mereka dapat berbeda pendapat. Yang kedua ini dinamai *dalālah nishbiyyah*.¹⁹

Contoh berikut ini yang harus disadari oleh setiap orang bahwa perbedaan *qirā'at* akan membawa perbedaan hukum. Implikasi hukum itu tersebut harus ditempatkan pada konteks pendidikan kepada umat Islam. Yakni perbedaan itu adalah memperkaya hukum yang dapat dipilih mana yang lebih mantap dalam hatinya dan tidak harus menjauhkan seseorang dengan orang yang berbeda dengannya.

a. Firman Allah s.w.t. QS. Al-Nisa'(4): 43: Ayat ini menjelaskan bahwa salah satu penyebab seorang bertayammum dan dalam keadaan tidak ada air, bila ia "menyentuh" wanita (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ). Menurut Ibn Mujahid, bahwa Ibn Kasir, Nafi', 'Ashim, Abu 'Amr, dan Ibn 'Amir, membaca لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ, sedangkan Hamzah dan al-Kisa'i, membacanya dengan: لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ.²⁰ Dalam 'Itrabul Quran dijelaskan bahwa لمس النساء ada tiga macam pendapat ulama tentang maknanya yaitu (1) hubungan seksual (جَامِعَاتٍ), (2) bersentuh (بِأَشْرَتِكُمْ) dan (3) bersentuh dan hubungan seksual (يَجْمَعُ الْأُمْرَيْنِ جَمِيعًا). Akan tetapi menurut Muḥammad Ibn Yazid, bahwa yang lebih tepat makna (لَامَسْتُمُ) ialah berciuman (قَبَّلْتُمْ) dan semisalnya, karena kedua belah pihak (yang berciuman) bersifat aktif, sementara makna (لَمَسْتُمُ) adalah menyentuh karena pihak wanita (yang disentuh) dalam hal ini tidak aktif.²¹

Menurut mazhab Hanafi dan Maliki, semata-mata bersentuhan antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim tidak membatalkan wudu'. Sebab, menurut Hanafi, kata لَامَسْتُمُ disini berarti hubungan seksual dan menurut Maliki berarti bersentuhan yang disertai dengan nafsu birahi. Sedangkan menurut mazhab Syafi'i, bersentuhan semata akan membatalkan wudhu baik yang menyentuh maupun yang disentuh.²² Kata لَامَس dalam ilmu *saraf* merupakan bentuk kata kerja *musyarakah*, adanya interaksi antara yang menyentuh dan yang disentuh. Sedangkan qiraat لمس adalah bentuk kata kerja *muta'addi* (transitif) yang tidak mengandung unsur *musyarakah*. Karena itu, *qirā'at* pertama mendukung pendapat mazhab Hanafi dan Maliki, dan *qirā'at* kedua mendukung pendapat mazhab Syafi'i.

Dalam *Mafātih al-Ghaib* disebutkan, menurut Ibn Abbas, al-Hasan, Mujahid, Qatadah, dan Abu Hanifah bahwa yang dimaksud ialah hubungan seksual.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 138.

²⁰ Hasanuddin Af, 206.

²¹ Zahid, 'Itrabul Quran, Juz I (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988), 459.

²² M. Ali al-Sabuni. 301-302.

Sedangkan Ibn Mas'ud, Ibn Umar, al-Nakha'i, dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa yang dimaksud ialah bersentuh kulit baik dalam bentuk persetubuhan maupun dalam bentuk lainnya. Al-Razi menguatkan pendapat terakhir, karena makna hakikinya ialah menyentuh dengan tangan. Satu lafaz haruslah diartikan dengan pengertian hakiki. Sekalipun menurut al-Qasimiy dapat diartikan dengan makna "bersetubuh" tapi hal itu makna majazinya. Suatu lafaz haruslah diartikan dengan makna hakikinya.²³ Hemat penulis, batalnya wudhu' dengan sebab beresentuhan kulit antara laki-laki dan wanita yang bukan muhrim, baik bersentuhan itu sekedar kulit ataupun sampai hubungan seksual. Karena inilah arti hakiki dari kata لَمَسَ (menyentuh) dan kata لَامَسَ (bersentuhan).

b. Firman Allah QS. Al-Baqarah (2): 222. Ayat ini memberi informasi larangan bagi suami melakukan hubungan seksual dengan isteri yang sedang haid. Larangan tersebut berakhir dengan, jika isteri telah suci kembali (حَتَّى يَطْهَرْنَ). Dalam *Kitab Al-Saba'at* disebutkan bahwa ada dua cara membaca kalimat tersebut yaitu menurut Hamzah, al-Kisa'i, dan 'Ashim riwayat Syu'bah, membacanya dengan يَطْهَرْنَ. Sedangkan Ibn Kaşir, Nafi', Abu 'Amr, Ibn 'Amir, dan 'Ashim riwayat Hafsh, membacanya dengan يَطْهَرْنَ.²⁴

Sebagian ulama menafsirkan *qirā'at* يَطْهَرْنَ: janganlah kamu berhubung seksual dengan isteri sampai mereka suci (الطَّهْرُ). Sedangkan qiraat يَطْهَرْنَ menafsirkannya dengan janganlah kamu bersanggama dengan mereka, sampai mereka bersuci (التَّطَهْرُ). Dalam tafsir *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* disebutkan bahwa pengertian الطَّهْرُ ada yang menafsirkan dengan mandi; ada dengan wudhu'; ada dengan mencuci *farj* (kemaluan) tempat keluarnya darah haid tersebut; dan ada pula yang menafsirkannya dengan, mencuci atau membersihkan farj dan berwudhu'.²⁵

Selubungan dengan ini, Imam Malik, Imam Syafi'i, al-Awza'i dan al-Sawri berpendapat, bahwa seorang suami haram hukumnya bersanggama dengan isterinya yang sedang dalam haid, sampai isterinya itu berhenti dari haid dan mandi junub. Imam as-Syafi'i memberi alasan qiraat *mutawatirat* (qiraat al-saba'ah) . Bila ada dua versi qiraat dan dapat digabungkan, maka kita wajib menggabungkannya.

²³ Imam Muhammad al-Razi, *Mafatih al-Gaib*, Juz IX (Kairo: Dār al-Fikr, t.th), 115. Bandingkan dengan Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Juz V (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1957), 1257.

²⁴ Mujahid, *Kitab al-Sab'at fi al-Qirā'at*, (Mesir: Dār al-Ma'arif, tt.), 182; M. Ali al-Sabuni, 301-302.

²⁵ Al-Qurthubi, *Al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān*, juz III (t.d.), 88.

Sehingga menjadi “Tidak boleh suami bersanggama dengan isteri yang sedang haid, sampai isterinya itu berhenti dari darah haidnya (suci) dan mandi junub. Alasan lain ialah penggalan ayat berikutnya yaitu **فَإِذَا طَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ** bahwa boleh suami hubungan seksual dengan isterinya yang telah menjalani haid, apabila telah bersuci dengan cara mandi.²⁶

²⁶ Al-Razi, Juz VI, 73. Al-Qasimi, Juz III, 562.

Sementara itu Abu Hanifah menafsirkan *وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ* dengan, janganlah kamu bersanggama dengan mereka sampai mereka suci, yakni, telah berhenti dari haid. Dengan demikian, suami boleh melakukan hubungan seksual dengan isteri mereka, setelah darah haid mereka berhenti.²⁷ Sehubungan dengan perbedaan pendapat tersebut, Hasanuddin AF berpendapat bahwa batas keharaman seorang suami melakukan hubungan seksual dengan isterinya yang haid itu ialah sampai wanita tersebut suci dalam arti, telah berhenti dari haidnya, dan telah mandi dari hadas besarnya. Hal ini mengingat pengertian (التَّطَهَّرَ) dalam rangkaian ayat tersebut yaitu (فَإِذَا طَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ).²⁸

c. Firman Allah QS. Al-Maidah (5):6. Persoalan dalam ayat ini, apakah dalam berwudhu itu wajib membasuh kedua kaki (وَأَرْجُلِكُمْ) atau cukup dengan menyapunya saja. Menurut Al-Khinn, bahwa perbedaan ini timbul dari perbedaan qiraat. Nafi', Ibn Amir dan Al-Kisai membaca: *أَرْجُلِكُمْ* dengan *nashb (fathah lam)*. Sedangkan Ibn Kasir, Abu 'Amir, dan Hamzah membacanya dengan *jarr (kasrah lam)*. Dengan mengambil qiraat nasab, jumhur ulama berpendapat wajibnya membasuh kedua kaki dan tidak memadai dengan menyapunya. Pendapat ini mereka perkuat dengan beberapa hadis. Syi'ah Imamiyah berpegang pada qiraat *jarr* sehingga mereka mewajibkan menyapu kedua kaki dalam berwudhu. Pendapat yang sama diriwayatkan juga dari Ibn Abbas dan Anas bin Malik.²⁹ Senada dengan itu Jahid mengemukakan bahwa wajib menyapu kedua kaki bagi yang memilih qiraat kasrah lam dan wajib membasuh bagi yang memilih qiraat fathah lam. Qiraat fathah lam menunjukkan bahwa kedua kaki dalam berwudhu wajib dicuci (dibasuh) karena *ma'tuf* kepada *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ*. Sementara qiraat jarr lam menurut lahirnya menunjukkan bahwa kedua kaki dalam berwudhu hanya wajib diusap dengan air, yang dalam hal ini *ma'tuf* kepada *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ*³⁰

Dari contoh-contoh diatas dapat digambarkan bagaimana kontribusi perbedaan *qirā'at* al-Qur'an terhadap pendidikan manusia. Manusia adalah makhluk dengan segala individualitasnya. Artinya masing-masing manusia memiliki karakteristik tersendiri berdasarkan potensi yang dimilikinya, baik lahir maupun batin. Kalau prinsip individualitas dan otoritas pendapat seseorang tidak dipahami,

²⁷ Al-Qurthubi, 88-89. Al-Razi, Juz VI, 73.

²⁸ Hasanuddin Af, 205.

²⁹ Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Quran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 125-126.

³⁰ Jahid, 9.

maka yang terjadi adalah kesenjangan dan saling menyalahkan, yang pada akhirnya terjadi disharmoni sosial. Memahami manusia dengan ragam individualistas dan otoritas pendapatnya berarti menyadari manusia sebagai pribadi yang memiliki kemerdekaan dan pengertian.

Menurut Heidegger bahwa eksistensi manusia adalah eksistensi bersama. Hubungan sosial antar manusia ini mengandaikan hubungan dua subjek yang saling meminta supaya diterima dengan hati yang jujur dan baik. Oleh karenanya hubungan dasar antara dua subjek merupakan hubungan keadilan, kebaikan, dan egaliter. Manusia lain dipandang sebagai pribadi yang harus dipersilakan mengembangkan dirinya sendiri.³¹ Perbedaan sistem qiraat tidaklah dimaksudkan untuk memecah belah umat Islam, tetapi justru dengan perbedaan qiraat itu akan memperkaya khazanah keilmuan, sekaligus mengajari umat Islam agar menjadi manusia bersosial. Manusia bersosial ialah manusia yang dapat melakukan keseimbangan yang benar, berkomitmen terhadap semua hubungannya dengan manusia lainnya, di rumah atau di masyarakat.³² Bahkan menurut hadis yang sheheh bahwa hasil ijtihad seseorang apabila benar mendapat dua kebajikan, sedangkan kalau salah masih diberi satu kebajikan yang sempurna. Sikap membanggakan pendapat dan menyingkirkan yang berbeda pendapat dengannya merupakan sikap jahiliyah yang bertentangan dengan Islam. Tujuan pendidikan Islam bukan pada semata-mata dilihat dari outputnya, tetapi yang lebih penting dari itu ialah prosesnya.

Tauhid dan pluralisme menganjurkan manusia untuk bersikap toleran, lapang dada dan terbuka. Islam melarang manusia untuk memutlakkan kebenaran pendapat pribadi, takabbur, dan menganggap dirinya lebih baik dari manusia lainnya. Sikap tersebut cenderung membuat manusia menjadi sosok yang otoriter, eksploitatif feodal dan represif.³³

Dengan demikian perbedaan *qirā'at* membawa implikasi pendidikan Islam sebagai berikut:

1. Adanya pengakuan ekstensi perbedaan pendapat memungkinkan seseorang menjadi lebih manusiawi (*being humanize*) sehingga disebut dewasa dan mandiri. Itulah visi atau tujuan dari proses pembelajaran dengan memahami

³¹ A. Atmadi dan Y. Setyaningsih, 22-23.

³² Ali Abdul Halim Mahmud, *Pendidikan Ruhani*, terj. Abdul Hayyie al-Kattamo (Jakarta: Gema Insani press, Jakarta, 2000), 34.

³³ Ismail SM dan Abdul Mukti (Editor), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 211-212.

perbedaan qiraat. Menurut Andrias Harefa bertumbuh menjadi dewasa dan mandiri berarti semakin mampu bertanggungjawab atas diri sendiri, berarti menolak pendiktean/pemaksaan kehendak dari apa pun yang berada di luar diri, berarti semakin mengenal diri, semakin jujur dengan diri sendiri, dan semakin lebih manusiawi.³⁴

2. Menjadikan manusia memahami pluralisme dan lebih toleran. Keragaman pendapat, budaya, bahasa dan sejenisnya bukan untuk menunjukkan bahwa, secara kodrati yang satu lebih baik dari yang lain melainkan agar masing-masing individu atau kelompok saling mengenal, memahami dan bekerjasama (QS. Al-Hujurat (49):13). Sikap jumud, eksploitatif, otoriter, feodal dan represif sangat bertentangan dengan pendidikan Islam. Maka seorang makmum yang memilih qiraat “مالك” dalam salat, tidak harus memisahkan diri dari imam yang memilih qiraat “ملك” karena kedua qiraat tersebut sama-sama shaheh. Setiap orang harus belajar menjadi pemberani (*courageous*) dalam arti menerima perbedaan sebagai suatu kenyataan yang wajar dan manusiawi, serta pantas disyukuri dan bukan disesali, apalagi ditiadakan.

3. Menjadikan hubungan sesama ahli *qirā'at* dan para pengikutnya lebih kohesif dan bermakna. Karena masing-masing pihak tetap dalam kerangka menjalankan tugas khalifahnyanya di muka bumi. Menurut ash-Shadr bahwa hubungan sosial kekhalifahan terdiri dari keempat sisi berikut; pihak yang mengangkat khalifah, yaitu Allah; khalifah yakni manusia; hal-hal yang ditempatkan di bawah tanggung jawab sang khalifah yaitu alam dan umat manusia.³⁵

Hubungan antarmanusia adalah hubungan antara dua orang rekan yang menjalankan kewajiban yang sama sebagai khalifah Allah, bukan hubungan antara seorang majikan dengan budak atau pelayannya. Dengan demikian manusia harus merasa bertanggung jawab kepada Tuhan, sebagai pemberi khalifah, penganugerah roh, jiwa dan tubuh, yang membekalinya dengan nurani (moralitas), akal budi (rasionalitas), dan kemauan atau hasrat untuk beraktivitas. Manusia juga harus bertanggung jawab kepada dirinya sendiri, dalam arti mengekspresikan dirinya secara utuh dan penuh, mengaktualisasikan dirinya dan memerdekakan semua potensinya. Ia juga bertanggung jawab untuk menguasai dirinya, mengontrol dan

³⁴ Andrias Harefa, *Menjadi Manusia Pembelajar* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2001), 39-40.

³⁵ M. Baqir al-Shadir, *Sejarah dalam Perspektif Al-Qur'an Sebuah Analisis* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990), 119.

mengendalikan diri (*self-mastery*). Menurut Andrias Harefa, manusia bertanggung jawab kepada sesama manusia, kepada masyarakat sekitarnya. Ia perlu belajar mengenali dan menghayati nilai-nilai *synnoctis*, yaitu nilai-nilai mengenai kerasian hubungan antarpribadi (*inter-subject relationship*), belajar menjadi makhluk yang *compassionate* (berkepedulian sosial) dan bukan sekadar *passionate* (memuja hasrat dan kemuan sendiri/kelompok).³⁶

V. Kesimpulan

Dari berbagai gambaran diatas dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. *Qirā'at* al-Qur'an merupakan suatu mazhab tertentu dalam pengucapan al-Qur'an yang dianut oleh seorang imam *qirā'at* yang berbeda dengan mazhab lainnya berdasarkan riwayat yang sanad-sanadnya bersambung kepada Nabi saw. dan dinilai mutawātir. Seperti *qirā'at al-sab'* dan *qirā'at al-'asyarah*. Terjadinya perbedaan qiraat itu dipengaruhi oleh banyak faktor.
2. Pada tujuan substansialnya bahwa dengan adanya perbedaan sistem *qirā'at* al-Qur'an akan membawa implikasi pendidikan Islam berupa menjadikan seseorang lebih manusiawi sehingga menjadi lebih dewasa dan mandiri; menjadikan manusia lebih menyadari pluralisme dan lebih toleran sesama manusia yang berbeda paham dan pendapat; dan menjadikan hubungan manusia lebih kohesif dan bermakna.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Atmadi dan Y. Setiyaningsih (Ed.). *Transformasi Pendidikan Memasuki Milenium Ketiga*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000.□
- Abdul Wahid, Ramli. *Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1994.
- Ali Abdul Halim Mahmud, *Pendidikan Ruhani*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattamo. Jakarta: Gema Insani press, 2000.□
- Andrias Harefa, *Menjadi Manusia Pembelajar*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2001.
- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.

³⁶ Andrias Harefa, 136-137.

- Hasanuddin AF, *Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum Dalam Al-Quran*. Jakarta: Raja Grafindo Pustaka, 1995.
- Ibnu Mujahid, *Kitab al-Sab'at fi al-Qirā'at*, Mesir: Dār al-Ma'arif, t.th.
- Ismail SM dan Abdul Mukti (Editor), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat adani*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Al-Qirā'at Ahkāmuhā wa Masādiruhā*. Semarang: DinaUtama,1993.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din, *Mahasin at-Ta'wil*, Juz ke-3 dan 5/ Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1957.
- Al-Qaṭṭān, Manna'. *Mabahits fi 'Ulum al-Quran*. Riyadh: Huquq al-Thaba' Mahfudzah, t.th.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshori, Juz ke-3 dan 5. ttp. *Al-Jami' lil Ahkam al Quran*, t.th.
- Al-Razi, Imam Muhammad, *Mafatih al-Ghaib*. Juz ke-6 dan 9. Kairo: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Sabuni, Muhammad 'Ali, *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Alam al-kutub, 1985.
- Al-Salih, Shubhi. *Mabāhis fi 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Ilm lil Malayin, 1977.
- Shadr, M. Baqir, *Sejarah Dalam Perspektif Al-Qur'an Sebuah Analisis*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990.
- Shihab, M. Quraish *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an*. Juz I. Mesir: Syirkah Maktabah, 1951.
- Syahin, Abdul al-Shbur, *Al-Qirā'at al-Qur'aniyah*. Kairo: Dār al-Qolm, 1966.
- Zahid, Zuhair Ghazyi, *T'rabul al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988.
- Al-Zarkasyi, Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz I, II. Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1957.
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul 'Azim, *Manāhil al-'Irfān fi Ulūm al-Qura'n*. Jilid II, II Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988.

MEMAHAMI AL-QUR'AN: Interpretasi Al-Fātihah untuk Aplikasi Muhammad*

Abstract

Al-Qur'an is a Divine Guidance. It is a world where Muslims live. This unique Book was revealed to Muhammad to guide all human beings to follow the Right Way. The first surah of Al-Qur'an is Al-Fātihah. It is the essence of Al-Qur'an or Al-Qur'an in a nutshell. Thus who wants to study Al-Qur'an has to begin with understanding Al-Fatihah. Al-Fātihah contains guidances: that Muslims have to do all works in the name of Allah, the Most Gracious, Most Merciful; Sustainer of the worlds; Most Gracious, Most Merciful; Master of the Day of judgment. Him alone Muslims worship and to Him alone Muslims pray for help. To Him alone Muslims seek guidance to the straight way; the way of those on whom Allah has blessed.

I. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah manifestasi Islam yang terpenting.¹ Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW secara berangsur-angsur dalam rentang waktu 23 tahun.² Sebagian berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi, baik bersifat individual maupun sosial.³ Berangsur-angsurnya pewahyuan itu mengandung maksud dan tujuan tertentu, yaitu untuk meneguhkan hati Nabi dan menjawab pertanyaan.⁴ Hal ini sebagaimana terdapat dalam Firman Allah Swt yang artinya: "Dan mereka yang kafir berkata, "Mengapa Al-Qur'an yang diturunkan kepadanya tidak sekaligus?" Diwahyukan demikian supaya dengan itu Kami menguatkan hatimu, dan Kami membacakannya satu demi satu. Dan setiap mereka

*Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Frithjof Schuon, *Memahami Islam*, terjemah Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1994), 64.

²Syed Abdul Latif, "Pengantar" dalam Abul Kalam Azad, *Konsep Dasar Al-Qur'an*, terjemah Ary Anggari Harapan (Jakarta: Pustaka firdaus, 1991), ix; Azyumardi Azra (Ed.), *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bayt Al-Qur'an, 1999), 20.

³Subhi al-Sālih, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terjemah Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), 54; Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, terjemah M. Thalib (Solo: Ramadhani, 1989), 4; A. Yusuf Ali, *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary* (Brentwood: Amana Corp., 1983), 933.

⁴Nurcholish Madjid, "Konsep Asbabun Nuzul Relevansinya bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam Budhy-Munawar-Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 24-41.

datang kepadamu dengan suatu pertanyaan, Kami memberikan kepadamu kebenaran dan penafsiran yang sebaik-baiknya (Q.S. al-Furqan [25] :32-33).

Nabi Muhammad bukan Rasul pertama dan Al-Qur'an bukan satu-satunya Kitab Suci yang diwahyukan Allah untuk umat manusia. Al-Qur'an didahului kitab Zabur kepada Nabi Daud, Taurat kepada Nabi Musa dan Injil kepada Nabi Isa.⁵

Katakanlah, “Aku bukanlah orang baru di antara para rasul, dan aku tak tahu apa yang akan dilakukan terhadap diriku dan terhadap dirimu; aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku, dan aku hanya pemberi peringatan yang jelas (QS al-Ahqaf [46]: 9).

Dan ingatlah, Isa anak Maryam berkata, “Hai Bani Israil! Aku adalah Utusan Allah kepadamu untuk membenarkan Taurat yang datang sebelum aku, dan menyampaikan berita gembira tentang kedatangan seorang rasul sesudah aku, bernama Ahmad.” Tetapi setelah ia datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang jelas, mereka berkata, “Ini adalah suatu sihir yang nyata!” (Q.S. al-Saff [61]:6).

Kami menurunkan wahyu kepadamu seperti wahyu yang Kami turunkan kepada Nuh dan nabi-nabi yang sesudahnya: Kami menurunkan wahyu kepada Ibrahim, kepada Ismail, Ishaq, Yaqub dan anak cucunya, kepada Isa, Ayub, Yunus, Harun dan Sulaiman, dan kepada Daud Kami menurunkan Zabur (QS al-Nisā ‘ [4]:163).

Al-Qur'an membenarkan dan mengokohkan syari'at Allah terdahulu. Sebagaimana dalam firman Allah Swt Yang artinya: Dialah yang menurunkan Kitab ini dengan sebenarnya kepadamu. Memperkuat yang telah datang sebelumnya dan Dialah Yang telah menurunkan Taurat dan Injil (Q.S. Ali Imran [3] : 3).

Al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk dan penjelasan atas petunjuk itu sendiri serta sebagai pembeda antara yang hak dan batil; untuk mengingatkan manusia mengenai azab dan memberikan berita gembira kepada kaum beriman. Ini dapat dilihat dalam firman Allah Swt yang artinya: “Pada bulan Ramadhan itulah Al-Qur'an diturunkan, sebagai petunjuk bagi umat manusia, juga penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda ... (Q.S. al-Baqarah [2]:185).

Segala puji bagi Allah, Yang telah menurunkan Kitab kepada hamba-Nya, dan tidak membuatnya berliku-liku. Lurus; untuk mengingatkan orang tak bertuhan mengenai azab yang berat dari pihak-Nya, dan memberikan berita gembira kepada

⁵Muhammad Chirzin, *Para Nabi dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Adiwacana, 2001), 1-8.

kaum beriman yang mengerjakan segala perbuatan baik, supaya mendapat balasan yang baik (Q.S. al-Kahfi [18]:1-3).

Nilai penting Al-Qur'an dalam kehidupan Muslim tergambar dalam sebuah wasiat Nabi SAW, "Aku tinggalkan utukmu dua hal; kamu sekalian tak akan pernah tersesat selamanya, jika kamu berpegang teguh kepada keduanya: Kitab Allah dan sunnahku." (HR Imam Malik)

Basyar bin al-Syura berkata, "Ayat Al-Qur'an itu seperti buah kurma; setiap kali kamu mengunyahnya, maka rasa manisnya akan terasa."⁶ Senada dengan hal itu Sayyid Qutb menulis, "Hidup di bawah naungan Al-Qur'an adalah nikmat yang hanya diketahui oleh siapa yang telah merasakannya. Nikmat yang mengangkat, memberkahi dan menyucikan umur."⁷

Muhammad Iqbal pernah menulis dalam suatu puisi:

Tak seorang pun tahu rahasia

Hingga seorang mukmin

Ia nampak sebagai seorang pembaca

Namun Kitab itu ialah dirinya sendiri.⁸

Di antara ayat-ayat Al-Qur'an yang niscaya memperoleh perhatian khusus dari setiap Muslim ialah surat Al-Fātihah. Ia niscaya dipahami dan diamalkan dalam kehidupan, sebelum memahami dan mengamalkan bagian-bagian Al-Qur'an lainnya lebih lanjut sepanjang hayat, karena sesungguhnya Al-Qur'an merupakan penjelasan secara terperinci (*tafsīl*) tentang apa yang tertulis dalam Al-Fātihah secara golbal (*ijmāl*).⁹

Diriwayatkan bahwa Ubai bin Ka'ab membaca Al-Fatihah di hadapan Nabi SAW, maka Rasulullah SAW bersabda, "Maukah kau kuberi tahu tentang surat yang tidak pernah disamai oleh surat-surat yang turun dalam Taurat, Injil dan Al-Qur'an?" Jawab Ubai, "Mau, ya Rasulullah." Rasulullah SAW bersabda, "Surat itu adalah pembukaan Al-Qur'an (Al-Fatihah), yaitu tujuh [ayat] yang diulang-ulang dan Al-Qur'an yang telah diturunkan kepadaku." (HR Ahmad).¹⁰ Allah dan Rasul-

⁶Muhammad Chirzin, *Mencempuh Jalan Allah* (Yogyakarta: Madani Pustaka, 2000), 112.

⁷Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an* (Kairo: Darusy-Syuruq, 1992), 11.

⁸H.H. Bilgrami, *Iqbal: Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), 88; Muhammad Chirzin, *Konsep dan Hikmah Akidah Islam* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997), 79.

⁹Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur'anul-Karim*, terjemah Hossein Bahreisj dan Herry Noer Ali (Bandung: CV Diponegoro, 1989), 81.

¹⁰Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Ijazul-Bayan fi Suwaril-Quran*, 5-6.

Nya mengistimewakan Al-Fatihah untuk dibaca pada setiap raka'at dalam shalat. Nabi SAW bersabda, "Shalat siapa pun tidak sah tanpa membaca A-Fatihah." (HR Jama'ah).¹¹

II. Kerangka Pemahaman

"*Al-Qur'ānu imāmuna wa qudwatuna*" (Al-Qur'an adalah pemimpin kita dan teladan kita).¹² Al-Qur'an sumber pengetahuan dan tindakan.¹³ Ia lebih mementingkan amal daripada gagasan. Al-Qur'an berisi petunjuk bagi manusia agar ia mampu memenuhi janjinya kepada Tuhan dan menunaikan amanat-Nya sebagai khalifah di bumi.¹⁴ Al-Qur'an membawa manusia ke dalam alam keabadian dengan cara yang sangat halus. Karena sifat kandungan dan bahasanya sehingga 'ikan-ikan' di dalam jiwa manusia dapat berenang tanpa rasa was-was dengan gerak mereka sendiri ke dalam jala Tuhan untuk kebahagiaannya sendiri.¹⁵

Al-Qur'an diturunkan untuk petani sederhana maupun ahli metafisika. Ia mengandung berbagai tingkat pengertian bagi semua jenis pembacanya.¹⁶ Manusia melihat dirinya sendiri di dalam Al-Qur'an dan pengetahuan yang dapat dipetikinya dari Al-Qur'an tergantung sepenuhnya kepada kenyataan tentang siapa dirinya.¹⁷ Jalaluddin Rumi, seperti dikutip Seyyed Hossein Nasr, menulis:

Al-Qur'an adalah pengantin wanita yang memakai cadar dan menyembunyikan wajahnya darimu. Bila engkau membuka cadarnya dan tidak mendapatkan kebahagiaan, itu disebabkan caramu membuka cadar telah menipu dirimu sendiri, sehingga tampak olehmu ia berwajah buruk. Ia mampu menunjukkan wajahnya dalam cara apa pun yang disukainya. Apabila engkau melakukan apa-apa yang disukainya dan mencari kebaikan darinya, maka ia akan menunjukkan wajahnya yang sebenarnya, tanpa perlu kaubuka cadarnya.¹⁸

¹¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* Juz 1, 61; Sayyid Quthb, *Fī Zilālil-Qur'ān*, 21.

¹² Muhammad Abduh dalam Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Manār*, 40.

¹³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta*, terjemah Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 23.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Frithjof Schuon, *Memahami Islam*, 76.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Antara Cita dan Fakta*, 34.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 35.

Al-Fatihah adalah induk surat-surat sesudahnya sehingga dinamakan *Umm al-Kitab* atau *Umm al-Qur'an*. Ia juga dinamakan *al-sab'u min al-matsani* (tujuh yang diulang-ulang); *al-wajibah fi al-shalawat* (yang wajib dalam shalat); *al-syafiyah* (penyembuh); *al-kafiyah* (yang mencukupi).¹⁹

Al-Fatihah menghimpun tujuan-tujuan Al-Qur'an. M. Dawam Rahardjo mengemukakan hipotesis: (1) Tujuh ayat dalam Al-Fatihah itu dijelaskan secara berulang-ulang dalam seluruh isi Al-Qur'an; karena itu (2) Al-Qur'an sebenarnya berintikan atau intisarinya tercakup dalam Al-Fatihah, atau sebaliknya dapat dikatakan, bahwa (3) Isi Al-Qur'an itu seluruhnya menjelaskan tujuh ayat dalam al-Fatihah, sehingga (4) Tujuh ayat dalam Al-Fatihah itu membagi habis kandungan Al-Qur'an; atau seluruh kandungan Al-Qur'an dapat dibagi habis oleh tujuh ayat Al-Fatihah, dan karena itu (5) Al-Fatihah disebut Al-Qur'an yang agung, karena Al-Fatihah adalah Al-Qur'an in a nutshell - Al-Qur'an dalam esensi.²⁰

Al-Fatihah adalah doa permohonan yang diajarkan Allah kepada hamba-Nya yang hendak mempelajari Kitab-Nya Al-Qur'an. Surat ini diletakkan di permulaan sekali Al-Qur'an untuk mengajarkan kepada pembaca: jika Anda tulus hati hendak mengambil manfaat dari Al-Qur'an, hendaknya Anda memanjatkan doa ini kepada Tuhan Alam Semesta. Al-Fatihah adalah permohonan hamba dan Al-Qur'an adalah jawaban Tuhan kepada permohonan itu. Hamba memohon petunjuk kepada Tuhan, dan Tuhan meletakkan seluruh Al-Qur'an di hadapannya, sebagai jawaban-Nya, seakan Ia berkata, "Inilah petunjuk yang kaumohonkan kepada-Ku."²¹

C. Teks Al-Fatihah

Al-Fatihah adalah surat pertama dalam Al-Qur'an berdasarkan susunannya dalam mushhaf, bukan berdasarkan urutan turun,²² diturunkan di Makkah pada urutan kelima dari rangkaian seluruh surat dalam Al-Qur'an.²³ dan terdiri dari tujuh

¹⁹Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah* Juz 14 (Madinah: Ar-Riyadh, t.th.), 5.

²⁰M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 23.

²¹Abul A'la Maududi, *The Meaning of The Quran* (Delhi: Markazi Maktaba Jamaat-E-Islami, 1972), 31.

²²Muhammad Ali al-Sabuni, *Ijāz al-Bayān fī Suwar al-Qurān* (Makkah: Maktabah Al-Ghazali, 1979), 5. Muhammad Abduh berpendapat bahwa Al-Fatihah adalah surat yang pertama turun secara mutlak. Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manār* Juz 1, 35.

²³Sayyid Quthb, *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qurān* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1975), 22.

ayat.²⁴ Firman Allah :”Dan telah Kami berikan kepadamu tujuh ayat yang diulang-ulang dan Al-Qur’an yang agung (Q.S. al-Hijr [15]: 87).

Surat ini mengandung makna-makna Al-Qur’an dan mencakup tujuan pokoknya secara garis besar.²⁵ Ia meliputi pokok-pokok agama dan cabang-cabangnya: akidah, ibadah, syari’ah; keimanan kepada hari akhir, keimanan pada sifat-sifat Allah yang terbaik, pengkhususan ibadah, permohonan dan doa kepada Allah; menghadapkan diri kepada-Nya untuk memohon petunjuk kepada agama yang benar, untuk menempuh jalan lurus yang dilalui orang-orang saleh terdahulu dan menghindari jalan yang ditempuh orang-orang yang dimurkai Allah dan tersesat.

Tujuh ayat dalam Al-Fatihah, sebagaimana tertera dalam mushhaf Usmani adalah sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ
الْدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

Artinya:

(1) Dengan nama Allah, Maha Pemurah, Maha Pengasih. (2) Segala puji bagi Allah, Maha Pemelihara semesta alam. (3) Maha Pemurah, Maha Pengasih. (4) Penguasa Hari Perhitungan. (5) Engkau Yang kami sembah, dan kepada-Mu kami memohonkan pertolongan. (6) Tunjukilah kami jalan yang lurus. (7) Jalan mereka yang telah Kauberi segala kenikmatan, bukan jalan mereka yang mendapat murka dan bukan mereka yang sesat jalan.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Nabi SAW bersabda bahwa Allah SWT berfirman, “Aku membagi Al-Fatihah antara Aku dan hamba-Ku menjadi dua bagian. Seperdua untuk-Ku dan seperdua lagi untuk hamba-Ku. Dan bagi hamba-Ku apa yang diminta. Apabila hamba mengucapkan: Alḥamdu lillāhi rabbil’ālamīn, maka Allah menjawab, “Hamba-Ku memuji-Ku.” Apabila hamba mengucap: ar-rahmānir-rahīm, maka Allah menjawab, “Hamba-Ku menyanjung-Ku.” Apabila

²⁴Terdapat kesepakatan ulama bahwa Al-Fatihah terdiri dari tujuh ayat, namun tercapat perbedaan pendapat, apakah basmalah bagian dari Al-Fatihah atau bukan. Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*, terjemah Hossein Bahreisy dan Herry Noer Ali (Bandung: CV Diponegoro, 1989), 42-47.

²⁵Begitu pentingnya Al-Fatihah, sehingga untuk menjelaskannya Abul Kalam Azad menelaah seluruh isi Al-Qur’an. Syed Abdul Latif, “Pengantar” dalam Abul Kalam Azad, *Konsepsi Dasar Al-Qur’an*, xv.

hamba berkata: *māliki yaumiddīn*, maka Allah menjawab, “Hamba-Ku memuliakan-Ku.” Apabila hamba itu berkata: *iyyāka na'budu wa'iyyāka nasta'In*, Allah menjawab, “Ini seperdua untuk-Ku dan seperdua lainnya untuk hamba-Ku; dan bagi hamba-Ku apa pun yang ia minta.” Apabila hamba mengucapkan: *Ihdinaṣ-ṣirāṭal-mustaqīm, ṣirāṭallazīna an'amta 'alaihim gairil-magḍūbi 'alaihim walaḍ-ḍāllīn*, maka Allah menjawab, “Ini semua untuk hamba-Ku dan bagi hamba-Ku apa yang ia minta.” (H.R Muslim).²⁶

Hadis di atas membukakan rahasia mengapa Al-Fatihah dibaca berulang-ulang dalam shalat lima waktu dan dalam shalat-shalat lainnya.²⁷ Seperdua bagian pertama Al-Fatihah menjelaskan hakikat dasar alam wujud yang menjadi pokok asal kebahagiaan mutlak, sebagai manifestasi rububiyah Allah terhadap semesta alam serta rahmat dan kekuasaan-Nya pada hari akhirat. Apabila hakikat ini dapat dicapai seseorang, maka akan sempurnalah kekuatan ilmu dan makrifat dalam dirinya. Adapun seperdua bagian lainnya mengungkapkan dasar sistem amaliyah dalam hidup, baik yang menyangkut unsur ibadah, maupun mu'amalah.²⁸

Surat Al-Fatihah mencakup segala sesuatu untuk kesempurnaan manusia dan kebahagiaannya di dunia dan akhirat. Kesempurnaan tercapai karena kekuatan menyelidiki dan kekuatan berusaha. Dengan kekuatan pertama manusia dapat mencapai kebenaran dan mengimaninya serta menghayati dirinya dengan kebenaran itu; dengan kekuatan kedua ia menempuh jalan kebaikan dan kebahagiaan serta jalan hidayah Ilahi. Al-Fatihah laksana himpunan sinar yang menerangi segala sesuatu dalam kehidupan dengan cahayanya.²⁹

D. Interpretasi

Bismillāhirrahmānirrahīm

Dengan nama Allah, Maha Pemurah, Maha Pengasih

Mengucap *bismillāhirrahmānirrahīm* adalah manifestasi pembaca dalam usaha melepaskan diri dari perbuatan buruk, dan mendorong untuk berbuat baik, sekaligus pernyataan bahwa perbuatan baik itu ditujukan kepada Allah dan atas perintah-Nya serta dengan takdir-Nya. “Aku mengerjakan ini dan itu demi Allah.

²⁶Sayyid Quthb, *Fī Zilālil-Qur'ān*, 26; Muhammad Ali Aṣ-Ṣābuni, *I'jāzul-Bayān fī Suwaril-Qur'ān*, 7.

²⁷Sayyid Quthb, *Fī Zilālil-Qur'ān*, 26.

²⁸Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur'anul-Karim*, 80.

²⁹*Ibid.*, 81.

Kalau bukan karena Allah aku tidak akan melakukannya.”³⁰ Basmalah memperkuat jiwa untuk mengerjakan kebaikan dan menjauhkan dari kejahatan.³¹

“Dari Sulaiman, dan sebagai berikut: ‘Dengan nama Allah, Maha Pemurah, Maha Pengasih: Janganlah kamu berlaku sombong kepadaku, tapi datanglah kepadaku berserah diri kepada agama yang benar.’ (Q.S. al-Naml [27]:30-31).

Dan ia berkata, “Naiklah kamu ke dalamnya dengan nama Allah dalam berlayar dan dalam berlabuh! Sungguh, Tuhanku Maha Pengampun, Maha Pengasih (Q.S. Hūd [11] :41). *Rasulullah SAW juga bersabda*, “Tiap-tiap pekerjaan yang penting, kalau tidak dimulai dengan *bismillah* maka pekerjaan itu akan percuma jadinya.” (HR Abu Daud).³²

Alḥamdulillāhi rabbil’ālamīn

Segala puji bagi Allah, Maha Pemelihara Semesta alam

Allah SWT adalah rabb alam semesta, yakni yang memelihara dengan nikmat-nikmat-Nya. Nikmat yang besar adalah wahyu, diutusNya para Rasul dan diturunkannya petunjuk, ilmu dan hikmah. Nikmat-nikmat lainnya adalah anugerah apa saja yang terus menerus dilimpahkan Allah kepada manusia tanpa terputus sedetik pun. Dia senantiasa mengurus makhluk-Nya dengan ilmu, hikmah dan kekuasaan-Nya setiap saat. Dia menundukkan semua yang ada di langit dan di bumi untuk manusia agar ia tumbuh dan berkembang serta meningkat derajatnya pada posisi yang sempurna dan mulia. Allah tidak membiarkan hamba-hamba-Nya hidup sia-sia. Dia memperkenalkan kepada manusia apa yang bermanfaat buat mereka dalam kehidupan dunia dan akhirat serta memperkenalkan pula apa yang membahayakan mereka.³³

Segala puji bagi Allah, Yang menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan gelap dan cahaya. Sungguhpun begitu, orang yang ingkar menyamakan Tuhan dengan yang lain (Q.S/ al-An’am [6]:1).

Segala puji bagi Allah , Yang telah menurunkan Kitab kepada hamba-Nya, dan tidak membuatnya berliku-liku (Q.S. al-Kahfi [18]: 1).

³⁰Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manar*, 43.

³¹Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur’anul-Karim*, 47.

³²Hamka, *Tafsir Al-Azhar* Juz 1, 70; Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, terjemah M. Thalib (Solo: Ramadhani, 1989), 8.

³³Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur’anul-Karim*, 47-55.

Segala puji bagi Allah, Yang memiliki segala yang di langit dan di bumi; bagi-Nya segala puji di akhirat. Dia-lah Maha Bijaksana, Maha Tahu (Q.S. Saba [34] :1).

Segala puji bagi Allah, Pencipta langit dan bumi [dari yang tiada], Yang menjadikan para malaikat sebagai utusan yang bersayap,- dua, tiga, atau empat [pasang]; Ia menambahkan dalam ciptaan-Nya segala yang Ia kehendaki; karena Allah Maha Kuasa atas segalanya (Q.S. Fathir [35] :1).

“Sebab bagiku mereka adalah musuh; lain halnya Tuhan semesta alam. Yang menciptakan aku, dan Dialah Yang membimbingku; Yang memberi aku makan dan minum, dan bila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku; Yang akan membuatku mati, dan kemudian menghidupkan aku kembali. Dan kuharap mengampuni dosa-dosaku pada Hari Perhitungan.” (Q.S. al--Syu'ara' [26] : 77-82).

Dengan menyadari kemahakuasaan Allah dan keagungan-Nya, manusia akan menghindari sikap congkak, sombong, takabur dan tinggi hati.

Rasulullah SAW bersabda, “Tidak akan masuk surga orang yang dalam hatinya terdapat sezarah kesombongan.” Seseorang bertanya, “Bagaimana dengan orang yang berpakaian bagus dan bersandal bagus?” Nabi SAW menjawab, “Sesungguhnya Allah Maha Indah dan menyukai keindahan. Sombong ialah menolak kebenaran dan menghina orang.” (HR Muslim).³⁴

Mensyukuri nikmat Allah itu dilakukan dengan memelihara dan memanfaatkan karunia-Nya dengan sebaik-baiknya untuk beramal saleh demi meraih ridha-Nya. Nikmat dan anugerah adalah ujian iman. Akankah kita bersyukur atau justru menjadi ingkar kepada-Nya?

Maka ia (Sulaiman) pun tersenyum dan tertawa karena perkataan semut, dan ia berkata, “Tuhanku, berilah aku peluang untuk bersyukur atas nikmat-Mu yang Kau-limpahkan kepadaku dan kepada kedua orangtuaku, dan supaya aku dapat mengerjakan perbuatan yang baik yang Kau-ridhai, dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam hamba-hamba-Mu yang saleh.” (Q.S. al-Naml [27] :19).

Kami amanatkan kepada manusia berlaku baik terhadap kedua orangtuanya; ibunya telah mengandungnya dengan susah payah dan melahirkannya dengan susah payah; masa hamil dan penyapihannya tiga puluh bulan, sehingga bila sudah mencapai dewasa, dan mencapai empat puluh tahun, ia berkata, “Tuhanku, berilah aku peluang untuk bersyukur atas nikmat-Mu yang Kau-limpahkan kepadaku dan kepada kedua orangtuaku, dan supaya aku dapat mengerjakan

³⁴Muhammad Chirzin, “Bimbingan Nabi tentang 100 Masalah”, 1997, 34.

perbuatan yang baik yang Kau-ridhai; berilah aku kebaikan bagi anak cucuku. Sungguh, aku bertobat kepada-Mu, dan sungguh aku tunduk kepada-Mu dalam Islam.” (Q.S. al-Aḥqāf [46]:15).

ArRaḥmānirraḥīm

Maha Pemurah, Maha Pengasih

Allah itu *al-Raḥmān* (Yang Maha Pemurah), *ar-Raḥīm* (Yang Maha Pengasih). Manusia mengetahui bahwa Allah Yang Maha Pencipta tidak membiarkan hamba-hamba-Nya hidup menderita. Dia memberitahukan apa yang bermanfaat untuk mendapatkan puncak kesempurnaan diri. Dia mengutus Rasul-rasul-Nya dan menurunkan Kitab Suci yang menghidupkan hati dan ruh dalam jasad.³⁵ Allah Maha Pemurah, pelimpah karunia kepada makhluk-Nya; Maha Pengasih, selalu melimpahkan rahmat kepada hamba-Nya. Perhatikan firman Allah berikut ini:

Allah Maha Pemurah, Yang tegak kukuh di atas singgasana kekuasaan (Q.S. Taha [20]: 5). Maha Pemurah Allah! Yang mengajarkan Al-Qur'an. Dia menciptakan manusia; Dia mengajarkan kepadanya berbicara (Q.S. Al-Rahman [55]:1-4).

... Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu, sebab Allah sungguh Maha Lemah-lembut, Maha Pengasih kepada manusia (Q.S. al-Baqarah [2]:143).

Dialah Yang memberikan rahmat kepada kamu, juga para malaikat-Nya, untuk mengeluarkan kamu dari gelap kepada cahaya. Sungguh Ia penuh kasih kepada orang-orang beriman (Q.S. Al-Aḥzab [33]:43).

Ya Allah, Ya Karīm...

Ya Raḥmān, Ya Raḥīm ...

Wahai Dzat Yang Maha Agung, Engkaulah yang berhak disembah sebenarnya, Yang Maha Mulia dan Pemberi; limpahkanlah kemurahan-Mu pada kami.

Wahai Dzat Yang Maha Pemurah, pelimpah karunia kepada makhluk-Nya; limpahkanlah karunia-Mu pada kami.

Wahai Dzat Yang Maha Pengasih, pelimpah rahmat dan kasih sayang; limpahkanlah rahmat dan kasih-Mu pada kami.

Orang beriman niscaya menyerap sifat-sifat kepemurahan dan kepengasihannya Allah untuk menghiasi dirinya dan menebarnya dalam kehidupan bersama.

³⁵ Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur'anul-Karim*, 56-60.

Māliki yaumiddīn

Penguasa Hari Perhitungan

Hari akhir itu mutlak. Kehancuran total meliputi seluruh isi alam. Segala yang ada mempunyai ujung atau batas waktunya, sebagaimana perputaran masa; dari zaman purbakala hingga masa penghabisan, saat kerusakan dan kehancuran. Bagaimana gelanggang hidup ini akan selesai begitu saja, padahal di dunia ini ada penipu, penjahat, penguasa yang sewenang-wenang yang belum menerima balasan, karena dapat bersembunyi atau menutupi kesalahannya. Di sisi lain, banyak orang berbuat baik, berjuang dan berkorban menegakkan kebenaran, tetapi belum menerima imbalan selayaknya. Akal sehat manusia mempercayai adanya hari pengadilan di mana orang yang telah berbuat baik di dunia memperoleh balasan baik, sedangkan orang yang berbuat buruk menerima balasan keburukannya.³⁶

Allah Pemilik hari pembalasan. Pada hari itu Allah membalas amal hamba-hamba-Nya. Mereka mendapat pahala atas kebaikan-kebaikan yang mereka lakukan dan menghadapi siksa atas kejelekan dan kemaksiatan yang mereka kerjakan.³⁷ Allah sekali-kali tidak mengazab seseorang kecuali setelah Dia mengemukakan peringatan-peringatan melalui Rasul-rasul-Nya.

Setiap orang, nasibnya sudah Kami kalungkan di lehernya; Pada hari kiamat akan Kami keluarkan baginya sebuah gulungan yang akan dilihatnya sudah terbentang. “Bacalah catatanmu; dan cukuplah sudah engkau sendiri hari ini membuat perhitungan atas dirimu.” Barang siapa menerima petunjuk, maka itu untuk keuntungannya sendiri, dan barang siapa sesat, maka itu untuk kerugiannya sendiri. Dan tiadalah orang yang memikul beban akan memikul beban orang lain; dan Kami tidak menjatuhkan azab sebelum Kami mengutus seorang rasul [untuk memberi peringatan] (Q.S. al-Isrā’ [17]:13-15). Dan mereka berkata, “Wahai, celakalah kita! Kiranya inilah hari pembalasan!” (QS *Aş-Şāffāt*/37:20). Mereka bertanya, “Bilakah hari pengadilan dan keadilan itu?” Suatu hari tatkala mereka diuji di atas api (Q.S. al-Zariyāt/ [51] :12-13).

Keyakinan akan adanya hari akhir mendorong mukmin memilih perbuatan-perbuatan baik ketimbang perbuatan buruk yang tak ada nilai bobot positifnya sama sekali di hadirat Allah SWT, bahkan hanya akan mengurangi berat timbangan amal baik di hari perhitungan, yang mengantarkan seseorang ke lembah Hawiyah (Q.S. al-Qari’ah [101]: 8-11).

³⁶Muhammad Chirzin, *Konsep dan Hikmah Akidah Islam*, 103.

³⁷Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 1, 75-76.

Iyyāka na'budu wa 'iyyāka nasta'In

Engkau Yang kami sembah, dan kepada-Mu kami memohonkan
pertolongan

Allah Tuhan yang berhak diibadahi. Beribadah kepada Allah dan memohon pertolongan merupakan panggilan fitrah dan sejalan dengan pertimbangan akal sehat. Ibadah menumbuhkan perasaan cinta dan hina di hadapan Kekuasaan yang tak terbatas, yang tidak terjangkau Dzat-Nya dan tidak terhingga nikmat-Nya.³⁸ Tapi tidak ada jalan untuk mengetahui cara beribadah dan bermohon kecuali dengan penjelasan Rasul-Nya. Karena itu barang siapa mengingkari Rasul berarti mengingkari Allah yang mengutusnyanya.

Aku menciptakan jin dan manusia hanya supaya beribadah kepada-Ku (Q.S. al-Zāiyat [51]: 56).

Maka bacakanlah puji-pujian kepada Tuhanmu, dan bersama-samalah dengan mereka yang sujud. Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu saat yang sudah pasti (Q.S. al-Hijr [15]:98-99).

Bermohonlah kamu [kepada Allah] pertolongan dengan ketabahan dan dengan shalat; ini sungguh berat, kecuali bagi mereka yang khusyuk (Q.S. al-Baqarah [2]:45).

Wahai orang beriman! Mohonlah pertolongan dengan tabah dan shalat; Allah bersama orang yang tabah (Q.S. al-Baqarah [2]:153).

Musa berkata kepada kaumnya, “Mohonlah pertolongan kepada Allah dan sabarlah. Bumi ini milik Allah; akan diwariskan-Nya kepada siapa saja yang Ia kehendaki, dan kesudahannya yang terbaik bagi yang bertakwa.” (QS Al-A'raf/7:128).

Katakanlah, “Tuhanku, berilah keputusan yang benar!” “Tuhan kami Maha Penyayang, tempat memohonkan segala pertolongan atas semua yang kamu lukiskan!” (QS Al-Anbiyā '21:112).

Nabi SAW bersabda, “Wahai Mu'adz, demi Allah aku mencintaimu; janganlah lupa pada tiap-tiap selesai shalat mengucapkan: Allahumma a'inni 'ala dzikrika wa syukrika wahusni 'ibadatika - Ya Allah, tolonglah aku untuk mengingat-Mu, mensyukuri-Mu dan beribadah kepada-Mu dengan baik” (HR Ahmad dan Abu Daud).³⁹

³⁸Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur'anul-Karim*, 64.

³⁹Muhammad Chirzin, “40 Hadis Nabi”, 1997, 42.

Ibnu Taimiyyah membagi manusia dalam ibadah dan isti'anah kepada Allah menjadi empat golongan. Pertama, ahli ibadah dan ahli isti'anah kepada Allah. Ibadah merupakan tujuan hidup. Mereka memohon pertolongan hanya kepada Allah agar dapat beribadah sebaik-baiknya dan mendapatkan ridha-Nya. Doa yang paling bermanfaat ialah memohon pertolongan untuk mendapatkan keridhaan-Nya dan sebaik-baik pemberian Allah ialah dikabulkannya permohonan itu. Ibnu Taimiyyah berkata, "Aku pernah memikirkan doa yang paling bermanfaat. Ternyata doa itu adalah permohonan pertolongan untuk mendapatkan keridhaan-Nya; aku lihat doa itu terdapat di dalam surat Al-Fatihah: Iyyāka na'budu wa' yyāka nasta'In."

Golongan kedua, kebalikan golongan pertama, yaitu orang yang tidak mau beribadah dan beristi'anah kepada Allah. Mereka tidak ber-ibadah dan tidak pula ber-isti'anah kepada Allah. Jikalau mereka memohon pertolongan kepada Allah, permohonan itu untuk keberuntungan dan kesenangannya sendiri, bukan untuk mencari keridhaan atau memenuhi hak-hak-Nya. Pengabulan permintaan seseorang bukan karena kemuliaan peminta, bahkan kadang-kadang Allah mengabulkan permohonan untuk membinasakan. Sebaliknya, kadangkala Allah tidak mengabulkan doa untuk memuliakannya. Pemberian Allah belum tentu tanda Ia memuliakannya dan jika Allah menahan pemberian, bukan pertanda Ia menghinakannya. Semua itu ujian dari Allah SWT.

Adapun manusia, bila Tuhan telah mengujinya, memberi kehormatan dan kenikmatan kepadanya, lalu katanya [sombong], "Tuhan memberi kehormatan kepadaku." Tetapi bila Dia mengujinya, membatasi rezekinya, lalu katanya [putus asa], "Tuhanku telah menghinaku!". Tidak sekali-kali! Tetapi kamu tidak menghormati anak-anak yatim dan tidak mendorong orang lain memberi makan orang miskin! Dan kamu melahap harta warisan dengan sangat serakah dan sangat mencintai harta secara berlebihan! (Q 89:15-20).

Golongan ketiga, orang-orang yang beribadah tanpa isti'anah kepada Allah SWT. Mereka melakukan aneka macam ibadah dan wirid kepada Allah tetapi minus tawakal dan isti'anah. Tawakal dan isti'anah ialah keadaan hati yang terbentuk karena makrifat kepada Allah dan iman terhadap kemahaesaan-Nya dalam mencipta, mengatur, memberi manfaat dan mudarat; yakin bahwa apa yang dikehendaki-Nya pasti terjadi. Iman membuat orang bersandar kepada Allah dan menyerahkan urusannya kepada-Nya; merasa tenang dan mantap hatinya karena yakin terhadap kekuasaan Allah untuk mengurus apa pun yang ia serahkan kepada-Nya. Siapa hatinya pasrah kepada Allah demikian, maka Allah pasti mencukupinya.

... barang siapa bertakwa kepada Allah, Ia membukakan jalan ke luar baginya dan Ia membukakan rezeki baginya dari [sumber] yang tak diduga-duga.

Dan barang siapa bertawakal kepada Allah maka cukuplah Dia baginya. Pasti Allah menyelesaikan tujuan-Nya. Sungguh Allah telah mengatur segala sesuatu menurut ukuran (*Q 65:2-3*).

Golongan keempat, *orang yang menyaksikan kemahaesaan Allah dalam memberi manfaat dan mudarat; apa yang dikehendaki-Nya pasti terjadi dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tak terjadi, tetapi ia tidak menghiraukan apa yang dicintai dan diridhai oleh Allah SWT. Ia memohon pertolongan kepada Allah untuk memperoleh harta, kekuasaan dan kedudukan di mata manusia semata. Mereka akan memperoleh apa saja di dunia, tetapi tidak mendapat bagian sedikit pun di akhirat.*⁴⁰

... Ada di antara orang-orang itu yang berkata, “Tuhan, berilah kami [dari karunia-Mu] di dunia ini.” Tetapi di akhirat ia tidak mendapat bagian (*Q 2:200*); Barang siapa menghendaki kehidupan dunia dan daya tariknya, Kami berikan balasan atas pekerjaan mereka dan mereka tidak akan dirugikan karenanya. Mereka itulah yang di akhirat hanya akan mendapat api dan segala yang dikerjakan di dunia tiada berguna dan sia-sialah segala perbuatannya (*Q 11:15-16*).

Nabi SAW mendengar seseorang berdoa dengan mengucapkan, “Allahumma inni ašaluka ... Artinya: Ya Allah, sesungguhnya aku memohon kepada-Mu dengan bersaksi bahwa Engkau adalah Allah yang tak ada tuhan yang berhak diibadahi kecuali Engkau; Yang Maha Esa, Tempat Bergantung; Yang Tiada beranak dan tiada diperanakkan, dan tiada sesuatu pun yang setara dengan-Nya.” Beliau bersabda, “Demi Allah yang diriku berada di tangan-Nya, sesungguhnya orang itu meminta kepada Allah dengan menyebut nama-Nya yang teragung, yang apabila seseorang berdoa dengan menyebut nama itu niscaya dikabulkan doanya; jika meminta dengan menyebut nama itu maka akan diberi apa yang diminta.” (HR Tirmidzi).

Ketika menunaikan shalat malam Nabi SAW berdoa: Ya Allah, bagi-Mu segala puji. Engkau penerang langit dan bumi dan orang-orang yang ada di dalamnya. Bagi-Mu segala puji; Engkau yang mengatur langit dan bumi dan orang-orang yang ada di dalamnya. Bagi-Mu segala puji, Engkau adalah Maha Benar; janji-Mu adalah benar; perkataan-Mu adalah benar; bertemu dengan-Mu adalah benar; surga adalah benar; neraka adalah benar; para nabi adalah benar; kiamat adalah benar; Muhammad adalah benar. Ya Allah kepada-Mu aku menyerah,

⁴⁰Ibnu Taimiyyah, *Daqāiq al-Tafsīr* (Beirut: Mu'assasah Ulum al-Quran, 1986), 182; Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Madārijus-Sālikīn*, terjemah Abu Sa'id Al-Falahi (Jakarta: Rabbani Press, 1998), 118-123.

kepada-Mu aku beriman, kepada-Mu aku bertawakal; kepada-Mu aku bertobat; kepada-Mu aku mengadu; kepada-Mu aku meminta hukum. Maka ampunilah dosa-dosaku yang telah lalu dan yang akan datang; yang kurahasiakan dan yang kulakukan dengan terang-terangan. Engkau adalah Tuhanku; tiada tuhan melainkan Engkau” (HR Bukhari).

Nabi SAW bersabda, “Tak seorang mukmin pun yang memohon kepada Allah suatu permohonan, yang tidak mengandung dosa dan tidak pula memutuskan tali silaturahmi, kecuali Allah akan memberikan dengan permohonan itu salah satu dari tiga hal berikut: Pertama, Allah akan segera mengabulkan permintaannya; kedua, Allah menyediakan balasan baik sepadan dengan catatan kebaikan yang telah pernah ditempuh; ketiga, Allah akan mengampuni dosa-dosa sepadan dengan kebaikan yang dimohonkan.” (HR Tirmidzi).⁴¹

Ihdinaṣṣirāṭal-Mustaqīm

Tunjukilah kami jalan yang lurus

Petunjuk Allah berupa agama disampaikan kepada manusia melalui Rasul-Nya. Setelah itu Allah memberikan taufik dan ilham kepada umat manusia, yakni penerimaan hati terhadap petunjuk itu; penanaman iman dalam kalbu, cinta terhadap iman dan benci kepada kekafiran; ridha terhadap keimanan dan gemar kepadanya.

Menurut Muhammad Abduh, petunjuk Allah kepada manusia itu empat macam. (1) Hidayah wijdān (naluri, pembawaan); terdapat pada manusia sejak dilahirkan. Ketika anak-anak merasa membutuhkan makanan dan minuman ia menangis. Hal ini tampak pula pada kecenderungan bayi untuk menyusu ibu. (2) Hidayah indera; terdapat pada manusia sejak lahir, walaupun belum berfungsi secara optimal. Fungsi indera itu berkembang berangsur-angsur. (3) Hidayah akal; melengkapi kedua jenis hidayah terdahulu dan membedakan manusia dari binatang, untuk melengkapi kebutuhan hidupnya. Akal berfungsi untuk membimbing dan mengendalikan fungsi instink dan panca inderanya. (4) Hidayah agama; untuk melengkapi ketiga hidayah terdahulu dalam mengarungi kehidupan di dunia. Manusia memerlukan bimbingan agama, karena akal dapat diperbudak oleh naluri

⁴¹Ibnu Taimiyyah, *Daqāiqut-Tafsīr*, 272; Muhammad Chirzin, *Pemikiran Tauhid Ibnu Taimiyyah dalam Tafsir Surah Al-Ikhlās* (Yogyakarta: Dana bhakti Prima Yasa, 1999), 52-53.

pembawaan dan jiwanya dapat dikuasai hawa nafsu yang mengantarkan pada dosa dan permusuhan.⁴²

Jalan Allah: *ṣirāt mustaqīm* mengandung beberapa hal: lurus, yakni dekat, karena garis lurus adalah garis terpendek yang menghubungkan dua titik; mengantarkan ke tujuan; lapang, yakni dapat menampung sejumlah orang yang melaluinya; dipastikan mengantarkan penempuhnya sampai tujuan. Jalan lurus itu ialah Islam. Dan sumber petunjuk dalam Islam tidak lain adalah Al-Qur'an, dan semuanya dapat diambil contohnya dari perbuatan Nabi Muhammad SAW dan sahabat-sahabat beliau yang utama.⁴³

Diriwayatkan bahwa Ibnu Mas'ud berkata, "Rasulullah SAW pernah membuat sebuah garis untuk kami, lalu beliau bersabda, "Ini adalah jalan Allah." Kemudian beliau membuat lagi beberapa garis di sebelah kanan dan kiri garis itu seraya bersabda, "Ini beberapa jalan; pada tiap-tiap jalan ini terdapat setan yang menyeru ke jalan itu." Kemudian beliau membaca firman Allah: *Wa anna hadza shirathi mustaqiman fattabi'uhu* Artinya: Inilah jalan-Ku yang lurus. Ikutilah! Janganlah ikuti bermacam-macam jalan yang akan menceraikan dari jalan-Nya. Demikianlah Dia memerintahkan kamu, supaya kamu bertakwa (Q 6:153) (HR Ahmad).

... Allah memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki, ke jalan yang lurus (*QS Al-Baqarah/2:213*).

Sungguh Allah Tuhanku dan Tuhan kamu; sembahlah Ia, inilah jalan yang lurus (*QS Ali Imrān/3:51*).

... Barang siapa berpegang teguh kepada Allah maka ia diberi petunjuk ke jalan yang lurus (*QS Ali Imrān/3:101*).

Bahwa Ibrahim sungguh suatu teladan orang taat kepada Allah dan murni dalam iman, dan dia tidak termasuk golongan orang musyrik. Ia bersyukur atas segala karunia-Nya, dipilih-Nya dan diberi-Nya petunjuk ke jalan yang lurus. Dan Kami berikan kebaikan kepadanya di dunia, dan di akhirat ia termasuk orang yang saleh (*QS An-Nahl/16:120-122*).

Sirāṭallāzīna an'amta 'alaihim gairil-magḍūbi 'alaihim waladdāllīn
Jalan mereka yang telah Kauberi segala kenikmatan, bukan jalan mereka yang mendapat murka, dan bukan mereka yang sesat jalan

⁴²Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manar* Juz 1, 62-63.

⁴³Hamka, *Tafsir Al-Azhar* Juz 1, 80.

Manusia ada yang termasuk golongan yang dirahmati Allah dan ada yang dimurkai dan tersesat. Orang yang mengetahui kebenaran dan mengamalkannya adalah orang yang diberi nikmat oleh Allah SWT. Dialah yang menyucikan jiwanya dengan ilmu yang bermanfaat dan amal saleh. Orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah adalah para Nabi, pencinta kebenaran, syuhadā' dan orang-orang saleh.

Barang siapa taat kepada Allah dan kepada Rasul, akan bersama-sama dengan mereka yang oleh Allah diberi nikmat, - para nabi, orang-orang yang tulus hati, para saksi kebenaran dan orang-orang yang saleh. Alangkah indahnya persahabatan ini. Yang demikian itulah karunia dari Allah dan sudah cukup Allah mengetahui (QS An-Nisā' 4:69-70).

Orang yang mengetahui kebenaran tetapi mengikuti hawa nafsunya adalah orang yang dimurkai Allah, sedangkan orang yang tidak mengetahui kebenaran adalah orang yang sesat.

Tatkala ia (Ibrahim) melihat bulan timbul, ia berkata, "Inilah Tuhanku." Tetapi setelah bulan terbenam, ia berkata, "Jika Tuhanku tidak memberi petunjuk, pastilah aku jadi orang yang sesat." (QS Al-An'ām/6:77).

Hai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu berlingung [untuk persahabatan] kepada suatu golongan yang sudah dimurkai Allah. Mereka sudah putus asa dari hari akhirat, seperti orang-orang kafir dahulu, yang sudah putus asa mengenai mereka yang sudah [dikuburkan] dalam kubur (Q.S. al-Mumtaḥanah [60]:13).

Adi bin Hatim meriwayatkan, bahwa Nabi SAW bersabda, "Yang dimaksud orang-orang yang dimurkai adalah Yahudi, sedangkan orang-orang yang tersesat adalah Nasrani." (HR Ahmad).⁴⁴

V. Kesimpulan

Al-Fatihah adalah esensi Al-Qur'an. Al-Fatihah mengandung pengenalan tentang Tuhan yang berhak diibadahi, Yang Maha Suci lagi Maha Luhur dengan nama-nama-Nya: Allāh, Rabb, Al-Rahmān, Al-Rahīm. Surat ini dibangun di atas landasan ilahiyah, yakni ketuhanan Allah SWT sebagai Zat yang disembah; landasan rububiyah, yakni ketuhanan Allah sebagai Zat yang menciptakan, menguasai dan mengatur alam semesta; landasan rahmah, yakni rahmat dan kasih sayang, tempat memanjatkan segala permohonan. Al-Fātihah sebagai pembuka Al-Qur'an, niscaya menjadi pembuka pintu hati untuk masuknya petunjuk-petunjuk

⁴⁴Hamka, *Tafsir Al-Azhar* Juz 1, 85.

Allah yang terbentang dalam Al-Qur'an ke dalam kalbu. Mengamalkan Al-Fatihah niscaya melapangkan hati dan memudahkan jalan untuk mengamalkan Al-Qur'an. Insyā-Allāh.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul-Baqi'. Muhammad Fuad, *Al-Mu'jāmul-Mufahras li-alfazil-Qur'ānil-Karīm*. Kairo: Darul Hadis, 1991.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*. Brenchwood, Amana Corp., 1983.
- _____. *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, terjemah Ali Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Ayub, Mahmud. *Quran dan Para Penafsirnya*, Terjemah Nick G. Dharma Putra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Azad, Abul Kalam. *Renungan Surah Al-Fatihah*, terjemah Asep Hikmat. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- _____. *Konsep Dasar Al-Qur'an*, terjemah Ary Anggari Harapan. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Azra, Azyumardi (Ed.), *Sejarah dan Ulumul Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bayt Al-Qur'an, 1999.
- Bilgrami, H.H.. *Iqbal: Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Budhy-Munawar-Rachman (Ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Chirzin, Muhammad. *Konsep dan Hikmah Akidah Islam*. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997.
- _____. "40 Hadis Nabi", 1997.
- _____. "Bimbingan Nabi tentang 100 Masalah", 1997.
- _____. *Al-Qur'an dan Ulumul-Quran*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.
- _____. *Pemikiran Tauhid Ibnu Taimiyah dalam Tafsir Surah Al-Ikhlās*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1999.

- _____. *Menempuh Jalan Allah*. Yogyakarta: Madani Pustaka, 2000.
- _____. *Para Nabi dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adiwacana, 2001.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar* Juz 1. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Madarijus-Salikin*. Terjemah Abu Sa'id Al-Falahi. Jakarta: Rabbani Press, 1998.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir Al-Maraghi* Terjemah M. Thalib. Solo: Ramadhani, 1989.
- Maududi, Abul A'la. *The Meaning of The Quran*. Delhi: Markazi Maktaba Jamaat-E-Islami, 1972.
- Nabi, Malik Ben, *Fenomena Al-Qur'an*, terjemah Farid Wajdi. Bandung: Marja', 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam Antara Cita dan Fakta*, terjemah Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. Yogyakarta: Pusaka, 2001.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan Al-Banna*, terjemah Bustami A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Qutb, Sayyid. *Al-Taṣwīrul-Fanni fil-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1975.
- _____, Sayyid, *Fī Zilāl Al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Syurūq, 1992.
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rasjidi, H.M., *Empat Kuliah Agama Islam Pada Perguruan Tinggi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manar* Juz 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1950.
- Schuon, Frithjof, *Memahami Islam*, terjemah Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1994.
- Al-Ṣābūnī, Muhammad Ali, *I'jāzūl Bayān fī Suwaril-Qur'ān*. Makkah: Maktabah al-Gazali, 1979.
- Al-Salih, Subhi, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terjemah Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Syaltut, Mahmud, *Tafsir Al-Qur'anul-Karim*, terjemah Hossein Bahreisj dan Herry Noer Ali. Bandung: CV Diponegoro, 1989.

Taimiyyah, Ibn, *Majmū' Fatawā Ibn Taimiyyah* Juz 14. Madinah: al-Riyāḍ, t.th.
_____, *Daqā'iq al-Tafsīr*. Beirut: Mu'assasah Ulūmil-Qur'ān, 1986.

DIMENSI-DIMENSI KEADILAN DALAM AL-QUR'AN (Kontekstualisasi Tafsir Q.S. al-An'ām [6]: 152)

Suryadi*

Abstract

Q.S. al-An'ām (6) 152 includes depth orders for Muslims relating to the broader sense of justice in Islam. The orders are (1) prohibition of misuse of the orphans' property, (2) the order of weighing fairly, (3) the order of maintaining justice, and (4) the order of performing the orders of God or the agreements with human beings. Comparing four leading Islamic scholars' interpretations of the chapter begins the study. The scholars are al-Ṭabari --in his Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān-, al-Rāzī --in his al-Tafsīr al-Kabīr--, Muḥammad 'Abduh --in his Tafsīr al-Manār--, and Sayyid Quṭb --in his Fī Zilāl al-Qur'ān--. Each of the work remarks their own style in Quranic exegesis, such as orthodox, rational, social and contemporary, respectively. Based on the exegesis, the author of this article reinterprets the chapter in accordance with actual human life, so that the chapter is in line with the actual context. The study discovers justice as core of the chapter. It should be an appropriate way of self-correction of all humankind.

I. Pendahuluan

Sebagai surat keenam, surah al-An'ām—yang termasuk surat Makiyah dan terdiri dari 165 ayat--termasuk salah satu dari tujuh jajaran surat-surat yang panjang dalam al-Qur'an. Banyaknya ayat yang dikandung, menjadikan surat ini kaya akan muatan tema, mulai dari tema keimanan, hukum, sosial, kisah-kisah maupun tema-tema lain yang menyangkut prinsip-prinsip aqidah dan dasar-dasar umum agama yang terkait erat dengan civitas kehidupan manusia.

Secara garis besar persoalan-persoalan yang dibahas dalam surat al-An'ām, adalah: ayat 1-49, kemenangan bagi orang-orang yang meyakini tentang Keesaan Allah; ayat 50-73, tuntunan-tuntunan dalam masyarakat; ayat 74-83, cara Nabi Ibrahim A.S. mengajak kaumnya untuk menganut Agama Tauhid; ayat 84-92, mereka yang telah diberi kitab, hikmah dan kebenaran; ayat 93-110, kebenaran Wahyu, akibat berbuat dusta terhadap Allah dan larangan memaki berhala; ayat 111-129, sikap kepala batu kaum musyrikin dan sikap mereka terhadap kerasulan Muhammad; ayat 130-135, derajat seseorang seimbang dengan amalannya dan ayat

*Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

136-165, peraturan-peraturan yang dibuat-buat kaum musyrikin dan tuntunan Allah terhadap kaum muslimin.¹

Dalam tulisan ini, diskursus penafsiran Q.S. al-An'ām, tentu tidak menjangkau secara keseluruhan ayat-ayat tersebut. Penulis lebih memfokuskan bahasan pada ayat 152. Pembatasan kajian ini merupakan sesuatu yang sangat urgen, untuk tujuan pendalaman materi pembahasan. Dipilihnya ayat tersebut dengan pertimbangan: *pertama*, beberapa riwayat hadis--dari sahabat Ibnu Mas'ūd, 'Ubādah bin Ṣāmit, al-Rābi' bin Khaisam dan Ibnu 'Abbās-- menyatakan bahwa dalam ayat 151, 152 dan 153 Q.S. al-An'ām terdapat intisari al-Qur'an dan wasiat-wasiat Allah.² *Kedua*, satu ayat dari ketiga ayat yang ada, ayat ke 152, mengangkat term yang marak dibicarakan berbagai kalangan akhir-akhir ini, yakni tidak ditegakkannya keadilan; keadilan ekonomi, keadilan hukum, keadilan sosial dan lain sebagainya. Bahkan dalam ayat tersebut menyebut tiga istilah yang merujuk pada pengertian "keadilan", yakni: *al-mīzān*, *al-qisṭ* dan *al-'adl*.

Dus, fokus kajian yang terarah pada penafsiran Q.S. al-An'ām ayat 152 merupakan upaya penafsiran dengan mendialogkan *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya al-Ṭabarī, *al-Tafsīr al-Kabīr* karya al-Rāzī, *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, serta Sayyid Quṭb dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*, yang kemudian dianalisa dengan konteks kekinian.

II. Gambaran Umum Surat al-An'ām

Surat al-An'ām yang terdiri dari 165 ayat, 3050 kalimat dan 12.422 huruf menurut mayoritas ulama, berdasar riwayat dari Ibnu 'Abbās, Asmā' binti Yazīd, Jābir, Anas bin Mālik dan 'Abdullāh bin Mas'ūd tergolong kategori surat Makiyah, yang diturunkan sekaligus. Namun menurut riwayat lain, al-Ṣa'labī, terdapat enam ayat Madaniyah dalam surat ini, yakni ayat 91-93 dan 151-153. Sedangkan riwayat Qatādah menyebutkan, ada dua ayat yang termasuk Madaniyah, yakni ayat 91 dan

¹Depag RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: Penerbit Mahkota, 1990), hlm. 200-217.

²Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm/Tafsīr al-Manār*, (Kairo: Maṭba'ah Hijari, 1959/1379), juz VIII, hlm. 198-199; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978/1398), juz IV, hlm. 172; Abi Ja'far Muḥammad bin Ja'fir al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), juz VIII, hlm. 64.

114.³ Sedangkan riwayat Ibnu Munzir dari Abū Juhaifah, ada satu ayat termasuk Madaniyah, yaitu ayat 111.⁴

Secara garis besar Surat al-An'ām ayat 152 ini berbicara --meminjam istilah Tafsir Depag-- tentang "Beberapa ajaran pokok dalam Islam" dan memuat 4 di antara 10 wasiat Allah --pandangan Tafsir al-Rāzī, Tafsīr al-Manār dan Tafsir Depag-- yang harus diperhatikan umat Islam.

Dalam membahas ayat 152, harus pula dipertimbangkan keberadaan satu ayat sebelum dan sesudahnya, yang memuat 6 wasiat lainnya. Dalam Q.S. al-An'ām (6): 151 disebutkan adanya 5 wasiat Allah, yaitu: (1) larangan menyekutukan Allah, (2) perintah *birr al-wālidain*, (3) larangan membunuh anak, karena takut miskin, (4) larangan berbuat jahat baik yang tampak maupun yang tersembunyi, (5) larangan membunuh orang lain yang diharamkan Allah, kecuali yang *haq* (benar). Ayat ini diakhiri dengan ungkapan *ذلكم وصيكم به لعلكم*

تعقلون. Sedang ayat 152, yang menjadi inti bahasan, memuat empat wasiat Allah: (6) Larangan mengganggu harta anak yatim, (7) perintah menyempurnakan takaran/timbangan, (8) perintah bersikap adil dalam segala hal, kendati kepada kerabat, (9) perintah untuk memenuhi janji, baik kepada Allah maupun kepada manusia, dan dipungkasi dengan kalimat *ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون*. Adapun ayat yang ke 153, memuat wasiat Allah yang terakhir yaitu (10) perintah agar kaum muslimin bersatu dan tidak berselisih, yang diakhiri dengan ungkapan *ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون*.

Adalah sangat menarik untuk dikaji, bahwa ketiga ayat tersebut masing-masing diakhiri dengan *zālikum waṣṣākum bih* (yang demikian itu Allah mewasiatkan kepadamu). Untuk ayat pertama (151), diikuti *la'allakum ta'qilūn*, ayat yang kedua (152), diikuti *la'allakum tazakkarūn*, dan ayat yang ketiga (153) diikuti dengan *la'allakum tattaqūn*.

Menurut al-Rāzī,⁵ ayat 151 yang diakhiri dengan "... agar supaya kamu memahaminya" dimaksudkan agar mereka memahami faedah dan manfaat wasiat-wasiat tersebut untuk kepentingan agama maupun urusan dunia. Dipergunakannya kata tersebut, karena wacananya sudah jelas, sehingga tinggal memahaminya saja. Sedang ayat 152 yang diakhiri "... agar supaya kamu memikirkan", merupakan wacana yang samar, sehingga diperlukan pemikiran yang mendalam untuk dapat

³Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1967/1386), juz VII, 102-104.

⁴Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VII, 283.

⁵Al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, juz IV, 170-172.

memahami dan menerapkan ayat tersebut. Sedang ayat 153 yang diakhiri dengan "... agar supaya kamu bertaqwa", mengandung pengertian agar manusia tetap konsisten terhadap wasiat-wasiat Allah dengan mengikuti perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya dalam kerangka menghindari neraka dan menggapai kebahagiaan yang abadi di akhirat.

III. Penafsiran Q.S. al-An'ām: 152

وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ (152)

Artinya:

“Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat (mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat”.⁶

Menurut Muḥammad ‘Abduh, penggunaan kata “*wa lā taqrabū*” memiliki makna yang lebih luas dari larangan itu sendiri. Karena, larangan terhadap sesuatu hanya berlaku untuk sesuatu yang dilarang. Sedang larangan mendekati sesuatu mengandung arti larangan terhadap sebab-sebab yang menjurus ke arah itu, terhadap sesuatu yang bernilai syubhat dan sekaligus larangan terhadap sesuatu itu.⁷

Ayat: “*wa lā taqrabū mā al-yatīm illā billatī hiya aḥsan*” oleh al-Ṭabarī,⁸ al-Rāzī,⁹ Muḥammad ‘Abduh¹⁰ maupun Sayyid Quṭb¹¹ ditafsirkan bahwa

⁶Semua terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam tulisan ini diambil dari Depag R.I. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: Penerbit Mahkota, 1990).

⁷Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz. VII., 190.

⁸Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VIII., 62.

⁹Al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, juz IV., 171.

¹⁰Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz IX., 189-190.

¹¹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, juz III., 87.

seseorang yang memelihara anak yatim dilarang mendekati (mentasarrufkan) harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, yang mengandung kemaslahatan, atau untuk dikembangkan atau menghasilkan keuntungan bagi anak yatim tersebut. Dia juga dilarang turut memakan harta anak yatim tersebut (apabila kaya/berkecukupan), namun apabila dia faqir diperbolehkan dalam batas yang wajar, sebagaimana disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an.¹²

Dalam hal ini Sayyid Quṭb¹³ berpendapat, kemanfaatan pentasarrufan harta anak yatim dipergunakan bukan sekedar untuk pemanfaatan kebutuhan lahiriah semata, tetapi juga pemenuhan kebutuhan batiniah, intelektual dan sebagainya yang dibutuhkan si anak yatim, seperti pendidikan agama, pendidikan formal, dan sebagainya.

Memang, diskursus harta dalam al-Qur'an pada konteks Makiyah dan Madaniyah terdapat perbedaan. Harta (*al-māl*) dalam konteks Makiyah lebih dititikberatkan pada larangan-larangan untuk mendekati harta orang lain (menggunakan atau memanfaatkan yang bukan haknya), mencari harta dengan cara batil (tidak benar), serta memberikan penegasan bahwasanya kepemilikan harta bukan hak sepenuhnya, tetapi ada bagian yang merupakan hak faqir-miskin. Sedangkan pada fase Madaniyah, sudah masuk pada penegasan dan perintah, di mana harta itu harus ditasarrufkan (dialokasikan) dalam konteks dan kepentingan *jihād fī sabīlillāh*.¹⁴

Ḥattā yabluga asyuddah, yang dimaksud adalah penjagaan dan pemeliharaan terhadap anak yatim terus berlangsung sampai anak yatim tersebut *al-asyudd*. Yakni masa seseorang mencapai hikmah dan ma'rifah, masa dewasa.¹⁵

Adapun tentang kapan seorang anak dikatakan sudah dewasa, terjadi silang pendapat di kalangan ulama. Ada yang menafsirkan *al-asyudd* yang merupakan jama' kata *syadd* dengan bila sudah bermimpi, ada pula yang berpendapat batas antara usia 15-18 tahun, dan ada pula yang menafsirkan dewasa dalam jasmani dan akalinya sehingga nampak jelas kedewasaannya.¹⁶

¹²Q.S. al-Nisā' (4): 6.

¹³Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juz III., 87.

¹⁴Suryadi, *Harta (al-Māl) Dalam al-Qur'an (Suatu Penafsiran secara Adabi Ijtimai)*, Skripsi, Fakultas Syariah Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992., 42-43.

¹⁵Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, juz IV., 171.

¹⁶*Ibid.*, al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VIII, hlm. 62-63; Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VIII, hlm. 189-190; Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juz III., 87-89.

Wa aufū al-kail wa al-mīzān bi al-qisṭ ditafsirkan oleh al-Ṭabarī¹⁷ dengan janganlah mengurangi takaran jika menakar, dan jangan pula mengurangi timbangan jika menimbang, tetapi berilah hak-hak mereka dengan adil. Al-Rāzī¹⁸ lebih memerinci persoalan tersebut dengan bersikap adil dalam menakar dan menimbang pada saat menjual dan membeli, pada saat menakar/menimbang untuk diri sendiri maupun orang lain, sehingga terjadi sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Muṭaffifin (83): 2-3:

الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (2) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (3)

Artinya:

“Yaitu orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, mereka minta untuk dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi.

Dalam pandangan Sayyid Quṭb,¹⁹ meski tekstual ayat berkait dengan masalah muamalah --transaksi perdagangan--, namun konteksnya berkaitan juga dengan akidah. Dari sini pula adanya keterkaitan antara premis-premis ‘*ubūdiyyah* dan *ulūhiyah*, antara akidah dan ibadah dan antara syari’ah dan muamalah. Adalah sangat keliru, sebagaimana yang terjadi pada masa Jahiliyyah maupun masa sekarang ini, memisahkan term-term tersebut, seperti dikemukakan al-Qur’an tentang kaum Syūaib Q.S. Hūd (11): 87:

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاحُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (87)

Terjemahnya:

“Mereka berkata, Hai Syūaib, apakah agamamu yang menyuruh kamu agar kami meninggalkan apa yang disembah oleh bapak-bapak kami atau melarang kami memperbuat apa yang kami kehendaki tentang harta kami. Sesungguhnya kamu adalah orang yang sangat penyantun lagi berakal”.

Satu hal yang perlu dicatat, bahwa ada dua istilah keadilan dikemukakan sekaligus, *al-mīzān* dan *al-qisṭ*. Dalam al-Qur’an tiga istilah dengan berbagai bentuknya dipergunakan dalam konteks perintah berbuat adil; *al-’adl*, *al-mīzān*, *al-qisṭ*. *Al-mīzān* berasal dari akar kata *wazn*, yang berarti timbangan, oleh karena itu

¹⁷Al-Ṭabarī, *Ibid*.

¹⁸Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, juz IV., 171.

¹⁹Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl al-Qur’ān*, juz III., 88.

al-mīzān berarti alat untuk menimbang, namun dapat pula berarti keadilan, karena bahasa seringkali menyebut alat untuk makna “hasil penggunaan alat itu”. Sedang *al-qisṭ* arti asalnya adalah bagian, yang tidak harus mengantarkan adanya persamaan dua belah pihak, karena bagian dapat saja diperoleh satu pihak. Karena itu kata *al-qisṭ* lebih umum dari kata *adl*, dan karena itu pula ketika al-Qur'an menuntut seseorang untuk berlaku adil terhadap dirinya sendiri, kata *al-qisṭ* itulah yang dipergunakan, sebagaimana Q.S. al-Nisā' (4): 135.

Dengan demikian pada dasarnya konteks menyempurnakan takaran dan timbangan terarah pada masing-masing pribadi pada saat memenuhi hak dan kewajibannya dalam bermuamalah dan lebih jauh lagi dalam semua aspek kehidupan; aqidah, syariaḥ, maupun akhlaq.

Lā nukallifu nafsan illā wus'ahā mengandung pengertian bahwa Allah tidak membebani seorang pun kecuali yang mampu ia lakukan. Artinya upaya bersikap adil harus dilakukan seseorang semaksimal mungkin dan semampunya dengan tidak mempersulit diri.

Wa izā qultum fa'dilū walau kāna zā qurbā, al-Ṭabarī²⁰ menafsirkan potongan ayat tersebut sebagai perintah berbuat adil dalam menghukum atau mengambil keputusan hukum bagi seseorang. Menurut Muḥammad 'Abduḥ²¹ kalimat ini mengandung perintah bersikap adil dalam berbicara, yakni dalam mengucapkan suatu perkataan mengenai persaksian atau hukum atas seseorang. Memang, mayoritas ahli tafsir membawa ayat ini kepada pengertian adil dalam hukum dan persaksian saja, dan kekonsistenan tersebut lebih dipertegas, dalam artian meskipun yang dihadapi termasuk kerabatnya.

Tafsiran di atas berbeda dengan al-Rāzī maupun Sayyid Quṭb. Mereka menarik pengertian itu kepada cakupan yang lebih luas, yang tidak berhenti pada persoalan sekitar hukum. Tetapi, juga dalam segala hal yang berkaitan dengan ucapan ataupun perkataan seseorang sebagai juru da'wah, dalam perkara *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*, dalam menetapkan dan menyampaikan dalil-dalil nash, dalam menyampaikan hikayat, dan juga dalam menyampaikan risalah kepada orang lain, wajib bersikap adil. Dalam artian menempatkan sesuatu pada tempatnya, tidak ditambahi dan tidak dikurangi.²² Ditekankannya kalimat “...kendatipun dia adalah kerabatmu”, menunjukkan adanya peringatan tegas dari

²⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VIII., 63-64.

²¹ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VIII., 192.

²² Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juz III., 88.

Allah, karena melihat kelemahan manusia yang tidak dapat bersikap adil apabila menghadapi kerabatnya sendiri. Sikap semacam itu yang harus diperbaharui. Nepotisme, *'ashabiyah* ataupun yang semacamnya harus dilepaskan. Karena hanya dengan keadilanlah segala persoalan yang berkaitan dengan umat tertanggulangi dan kemakmuran dapat tercapai. Keadilan harus ditegakkan di manapun, kapan pun, oleh siapa pun dan terhadap siapa pun.

Adapun potongan ayat "*wa bi 'ahdillāhi aufū*" (...dan tunaikanlah janji Allah...), menurut al-Ṭabarī²³ mengandung pengertian seluruh wasiat yang diberikan kepada manusia, hendaknya dipenuhi; mentaati apa yang menjadi perintah-Nya dan menjauhi apa yang menjadi larangan-Nya, dan hendaklah yang demikian itu didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah Allah.

Sedang Muḥammad 'Abduh²⁴ menyatakan, janji Allah disini mencakup pengertian: perintah-perintah Allah melalui rasul-Nya, Karunia-karunia Allah yang berupa akal, tabiat, fitrah dan sebagainya, sebagaimana disebut dalam Q.S. Yāsīn (36): 60 dan Q.S. Ṭāhā (20): 115, Janji manusia terhadap Allah, sebagaimana disebutkan Q.S. al-Nahl (16): 91 dan Q.S. al-Baqarah (2): 100 dan Janji manusia terhadap sesamanya, sebagaimana yang Allah firmankan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 177.

Sedang Sayyid Quṭb²⁵ menafsirkan *bi 'ahdillāh* dengan mengaitkan kalimat ayat sebelumnya, yakni adanya janji manusia kepada Allah untuk tidak mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang patut; untuk berkata yang baik dan adil meski kepada kerabat; untuk memenuhi takaran dan timbangan dengan adil; untuk tidak menyekutukan Allah dengan sesuatu apapun; untuk mengharamkan jiwa (membunuh orang lain) kecuali karena alasan yang dibenarkan dalam agama; yang kesemua janji itu merupakan janji yang hakiki yang berangkat dari fitrah manusia dan harus ditunaikan. Berbeda dengan komentar al-Rāzī²⁶ yang melihat potongan ayat *wa bi 'ahdillāhi aufū*, sebagai sesuatu yang samar, karena seseorang tatkala bersumpah pada dirinya sendiri, maka kebaikan yang diterima akibat konsisten terhadap sumpahnya dan keburukan yang diterima akibat pelanggaran sumpahnya masih samar-samar.

²³ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VIII., 63-64.

²⁴ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VIII., 192.

²⁵ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, juz III., 89.

²⁶ Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, juz IV., 171.

Akhir ayat yang berbunyi: *zālikum waṣṣākum bih la'allakum tazakkarūn* mengandung pengertian bahwa adanya wasiat-wasiat tersebut agar kamu *tazakkur*. Menurut al-Ṭabarī,²⁷ *tazakkur* di sini memiliki arti agar mengingat dosa-dosa dan kesalahan yang mereka lakukan karena melanggar larangan-larangan-Nya. Oleh Muḥammad 'Abduh²⁸ diartikan upaya mengingat-ingat sesuatu secara berangsur-angsur dalam hati dan menyebut wasiat-wasiat Allah berulang kali dengan lisan. Senada dengan 'Abduh, Sayyid Quṭb²⁹ mengartikan *tazakkarūn* dengan mengingat janji-janji dan wasiat-wasiat Allah dan tidak melupakannya.

Uraian tersebut berbeda dengan al-Rāzī³⁰ yang memandang penggunaan lafal *la'allakum tazakkarūn*, menunjukkan adanya spesifikasi ayat tersebut. Ada sesuatu yang masih perlu dipikirkan dan perlu dilakukan ijtihad terhadap makna yang dikandung ayat 152 tersebut.

1. *Asbāb al-Nuzūl*

Secara eksplisit, dalam beberapa kitab tafsir dan kitab yang khusus memuat *asbāb al-nuzūl* tidak menyebut suatu peristiwa yang menjadi *background* munculnya ayat tersebut. Hal demikian dapat dimaklumi, karena berdasar riwayat yang ada --yang ini diikuti oleh Jumhur Ahli Tafsir-- surah al-An'ām yang kaya akan muatan tema turun sekaligus, menjadikan pada galibnya masing-masing tema yang ada dalam ayat, turun dengan tidak dilatarbelakangi oleh peristiwa atau pertanyaaan para sahabat.

Namun secara implisit, sebagaimana dinyatakan Sayyid Quṭb,³¹ konteks sosial masa itu berbicara bahwa anak yatim adalah komunitas yang sangat lemah dan tersia-siakan, karena ia kehilangan orang tua, pelindung dan pengasuh yang mendidiknya. Bahwasanya kezaliman bertebaran di mana-mana dalam semua lingkup kehidupan masyarakat Jahiliah, perbuatan syirik, pembunuhan, kecurangan, kemaksiatan, ketidakjujuran dan sebagainya merajalela di mana-mana, ini berarti keadilan tidak ditegakkan sebagaimana mestinya. Kondisi semacam inilah yang menjadikan turunnya ayat yang menjadi solusi atas persoalan tersebut.

²⁷Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz VIII., 63-64.

²⁸Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VIII, 193-194.

²⁹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juz III., 89.

³⁰Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, juz IV., 171-172.

³¹Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, juz III., 87.

Dalam kitab *Asbāb al-Nuzūl*, al-Wāḥidī³² ketika membicarakan sebab turunnya ayat, justru berbicara tentang kondisi setelah ayat ini turun. Diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ibnu Abbas berkata, tatkala turun Q.S. al-Nisā' (4): 10 dan Q.S. al-An'ām (6): 152, para sahabat yang memelihara anak yatim berupaya semaksimal mungkin memisahkan antara hartanya dan harta anak yatim. Bahkan jika tersisa, dibiarkan begitu saja hingga rusak dan tidak bisa dimanfaatkan, yang demikian itu ternyata memberatkan pikiran mereka, maka mereka menanyakan hal itu kepada Nabi SAW., lalu turunlah Q.S. al-Baqarah (2): 220:

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمَصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ أَلَّ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (220)

Artinya:

“Tentang dunia dan akhirat. Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakanlah: Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu menggauli mereka, maka mereka adalah saudaramu dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan jikalau Allah menghendaki niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Maka mereka kembali mencampur makanan dan minuman anak yatim dengan milik mereka sendiri.

2. *Munāsabah*

Berbicara tentang *munāsabah*, setidaknya harus melihat dari beberapa aspek kajian. *Munāsabah* antar surat yang sebelum dan sesudahnya; *munāsabah* antar ayat yang sebelum dan sesudahnya; dan *munāsabah* dengan ayat lain dalam berbagai surat yang berbeda.

Keterkaitan antara Q.S. al-Mā'idah (5) dengan Q.S. al-An'ām (6), surat al-Mā'idah mengemukakan ḥujjah terhadap Ahli Kitab, sedang surat al-An'ām mengemukakan ḥujjah terhadap kaum musyrikin. Surat al-An'ām memuat makanan-makanan yang diharamkan dan binatang sembelihan secara umum, sedang surat al-Mā'idah memuat secara terperinci.³³

Keterikatan antara Q.S. al-An'ām (6) dengan Q.S. al-A'raf (7), ialah keduanya tergolong surat Makiyah yang turun sekaligus. Hanya saja surat al-An'ām mencakup prinsip-prinsip akidah dan dasar-dasar umum agama, sedangkan surat al-A'rāf berisikan penjelasan dan keterangan tentang hal-hal yang

³² Abī al-Ḥasan Ali bin Aḥmad al-Wāḥidī al-Naisabūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988),. 44.

dinyatakan secara ringkas oleh surat al-An'ām, terutama mengenai keimanan, dibangkitkannya Muḥammad, kisah-kisah rasul sebelum Muhammad dan keadaan kaum mereka.³⁴

Adapun korelasi Q.S. al-An'ām (6): 152 dengan ayat 151 dan ayat 153 ialah: ayat 152 merupakan kelanjutan penyebutan wasiat-wasiat Allah --yang merupakan ajaran pokok dalam Islam--, dan ayat 153 merupakan kelanjutan penyebutan wasiat Allah dari ayat sebelumnya. Pada ayat 151 memuat 5 wasiat; ayat 152 memuat 4 wasiat dan ayat 153 memuat satu wasiat. Meskipun berbeda pada dua kata terakhir ayat: ayat 151 *la'allakum ta'qilūn*; ayat 152 *la'allakum tazakkarūn* dan ayat 153 *la'allakum tattaqūn*, namun ketiganya diakhiri dengan kalimat *zālikum waṣṣakum bih...* Ketiga ayat tersebut termasuk ayat-ayat yang penting, sebagaimana diriwayatkan al-Ḥākim dari Ibnu 'Abbās r.a., berkata: "Dalam Q.S. al-An'ām ada ayat-ayat yang merupakan induk dari Kitab Allah, yaitu ayat 151, 152, 153."³⁵ Riwayat al-Turmūzī dan dikeluarkan oleh Ibnu al-Munzir, Abū al-Syaikh dan Ibnu Mardawaih dari Ibnu Mas'ūd,³⁶ katanya: Barangsiapa yang ingin melihat kepada wasiat Muhammad yang dicap dengan cincinnya, maka hendaklah ia membaca ayat 151, 152 dan 153 dari surat al-An'ām.

Sedang keterkaitan ayat 152 dengan ayat yang lain dalam berbagai surat: tentang pemeliharaan anak yatim dan hartanya terkait dengan Q.S. al-Baqarah (2): 220; Q.S. al-Nisā' (4): 2, 5, 6, 8, 10 dan Q.S. al-Isrā' (17): 34; tentang penyempurnaan takaran dan timbangan terkait dengan Q.S. Yusuf (12): 88, Q.S. al-A'rāf (7): 84, Q.S. Hūd (11): 85, Q.S. al-Isrā' (17): 35 dan Q.S. al-Syu'arā' (26): 181; tentang perintah berbuat adil terkait dengan Q.S. al-Nisā' (4): 57, 134, 135, Q.S. al-Mā'idah (5): 8, 9, Q.S. al-Ḥujurat (49): 9 dan tentang penunaian terhadap janji Allah terkait dengan Q.S. al-Baqarah (2): 40, 100, 177, Q.S. al-Nahl (16): 91, Q.S. al-Isrā' (17): 34.

3. *Nāsikh Mansūkh*

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dalam hadis riwayat Abū Dāwūd dari Ibnu 'Abbās, bahwa Q.S. al-Baqarah (2): 220 turun, setelah muncul pertanyaan para sahabat yang menganggap pemisahan antara harta mereka

³³Depag. R.I., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: Mahkota, 1989),. 184

³⁴Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VIII,. 294-295.

³⁵Abī al-Fidā Ismā'il, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, (Beirut: Maktabah al-Nūr al-'Ilmiyyah, 1991), juz II,. 179.

³⁶Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz VIII,. 198-199.

dengan harta anak yatim sebagaimana yang dituntut Q.S. al-Nisā' (4): 10 dan Q.S. al-An'ām: 152 justru menimbulkan kemubaziran.

Menurut Qatadah, Q.S. al-An'ām (6): 152 "Janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik, sampai ia dewasa" telah di-*naskh* oleh Q.S. al-Baqarah (2): 220 "dan jika kamu mencampuri mereka, maka mereka adalah saudaramu". Dengan demikian, menurut Qatadah larangan mencampur adukkan antara harta anak yatim dan harta pengasuhnya tidak ada lagi.

Menurut Abū Ṭālib al-Qisī,³⁷ argumen Qatadah tidak benar, karena ayat yang dianggap sebagai *nāsikh*, Q.S. al-Baqarah (2): 220 mengemukakan adanya pernyataan untuk mengurus anak yatim dengan cara yang lebih baik "...dan mereka bertanya tentang anak yatim, katakanlah mengurus mereka secara patut adalah lebih baik, dan jika kamu mencampuri mereka, maka mereka adalah saudara...", yang secara otomatis keduanya bermakna sama, yakni larangan mendekati harta anak yatim dengan cara yang tidak baik. Dengan demikian tidak benar jika Q.S. al-An'ām (6) ayat 152 telah di-*naskh*.

IV. Analisa dan Refleksi

Dengan melihat penafsiran para mufasir --al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān*, al-Rāzī dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*, Muḥammad 'Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* dan Sayyid Quṭb dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*-- dalam mensikapi ayat 152 dari surat al-An'ām yang terdiri 4 tema pokok, nampak bahwa pandangan-pandangan yang dilontarkan para mufassir tersebut ternyata ada sisi-sisi kesamaan dan perbedaan.

Terlepas dari corak pemikiran yang dinisbatkan kepada mereka melalui tafsirnya, yang jelas pemikiran mereka dalam bidang penafsiran yang muncul dalam tatanan historisitas dan terkait pada *spatio-temporal* tertentu, pada hakekatnya merupakan pemikiran yang kontekstual, meskipun al-Ṭabarī dengan corak *ma'sūr*-nya, bisa dikatakan lebih mengarah kepada penafsiran dari segi riwayat dan bahasa; dan al-Rāzī meski dengan kerasionalannya; 'Abduh dengan corak *adabī-ijtimā'ī*-nya dan Sayyid Quṭb dengan pemikiran kontemporer abad ke-20, namun lontaran-lontaran pandangan mereka dalam menafsirkan ayat ini dalam konteks sekarang banyak yang tidak "terpikirkan dan dipikirkan" atau dengan kata lain masih perlu pemikiran baru yang sesuai dengan konteks

³⁷ Abī Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qisī, *al-Izah al-Nāsikh al-Qur'ān wa Mansūkhuh*, (Riyāḍ: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islamiyyah, 1976),. 175.

sekarang. Bagaimanapun juga pemikiran mereka tetaplah sesuatu yang kontekstual, yang sesuai dengan konteks zaman masing-masing.

Adalah perlu dikaji lebih mendalam lagi penafsiran terhadap ayat tersebut sesuai konteks sekarang: *Pertama*, “Janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik sampai ia dewasa”. Dalam konteks sekarang, pemeliharaan dan pengasuhan anak yatim tidak selalu dilakukan perseorangan, yakni kerabatnya. Namun terorganisir dalam sebuah lembaga atau yayasan -- Panti Asuhan-- yang pengelolaannya dilakukan oleh pengurus lembaga atau yayasan yang bersangkutan. Kebanyakan mereka yang hidup di Panti Asuhan adalah anak-anak yatim yang papa, tidak berharta. Meski demikian, larangan untuk tidak mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik tetap ada dan ditujukan kepada para pengelola lembaga atau yayasan untuk mengalokasikan dana-dana sumbangan para donatur secara proporsional. Larangan untuk mendekati harta anak yatim bermakna juga larangan untuk menyalahgunakan atau mencatut nama anak yatim, untuk mengeruk kepentingan pribadi dan memperkaya diri. Dengan demikian berbuat *islāh* tidak hanya dalam pendistribusian/pengalokasian harta, tetapi juga mencakup pencarian dana.

Tentang penyerahan harta anak yatim sampai ia dewasa, dalam konteks sekarang bisa dimaksudkan dengan penyerahan pengelolaannya secara penuh dilakukan setelah si anak yatim menjadi dewasa, namun pengurusan legalitas hak milik atas harta-harta yang menjadi hak anak yatim harus diurus secepatnya untuk kemaslahatan si anak dan untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan, yakni munculnya pihak ketiga setelah wafatnya pihak pengasuh, sementara si anak yatim belum dewasa dan legalitas kepemilikan atas harta-hartanya belum diurus.

Kedua, “Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil, Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedarnya”. Penggunaan dua lafal *al-mīzān* dan *al-qist* yang terorientasi pada sikap adil menunjukkan adanya penekanan arti pentingnya bersikap adil, bersikap sama rata, seimbang, proporsional dan menempatkan sesuatu pada tempatnya, baik dalam konteks *mu'āmalah*, syari'ah maupun akidah. Keadilan harus ditegakkan secara maksimal dalam semua aspek kehidupan.

Ketiga, ungkapan “Dan apabila kami berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat(mu)” juga menunjukkan penekanan berbuat adil, proporsional, seimbang dalam perkataan-perkataannya, baik ketika menjadi saksi, hakim, maupun penyampai risalah, amanah. Keseluruhannya harus dilakukan secara adil.

Penekanan untuk menegakkan keadilan memang begitu kuat dalam ayat ini. Keadilan memang harus ditegakkan di mana saja, kapan saja dan terhadap siapa saja. Dengan melihat ayat ini, keadilan yang harus ditegakkan adalah keadilan dalam semua aspek kehidupan. Berkata, bersikap, dan berbuat adil terhadap diri sendiri dalam rangka pemenuhan hak-hak dan kewajibannya. Juga berkata, bersikap dan berbuat adil terhadap orang lain dalam rangka memenuhi hak-hak mereka, termasuk juga tidak mengganggu keberadaan hak-hak mereka dengan cara yang batil. Korupsi, kolusi, nepotisme, manipulasi, monopoli, pengusuran, proteksi, dan sebagainya yang demikian marak akhir-akhir ini merupakan contoh pelanggaran hak-hak orang lain. Terabaikannya hak hidup layak, hak bertempat tinggal, hak memperoleh pekerjaan, hak persamaan hukum, menandakan adanya ketidakadilan.

Keadilan dalam konteks al-Qur'an menuntut adanya keadilan yang bersifat lahiriyah dan batiniyah sekaligus, bukan keadilan semu, atau rekayasa, bukan pula keadilan yang berhenti pada peraturan, bahwa aturan untuk berbuat adil itu ada dan itu sudah cukup. Idealitas dalam peraturan dianggap harus sama, sedang dalam realitasnya, meskipun berbeda, maka harus dianggap tetap sama. Itu adalah salah satu bentuk nyata ketidakadilan.

Keadilan yang juga bermakna “proporsional dan menempatkan sesuatu pada tempatnya”, mengandung pengertian adanya tuntutan terhadap semua orang untuk berbuat yang proporsional sesuai dengan statusnya. Sebagai ibu rumah tangga, ia harus menempatkan diri sebagai ibu rumah tangga yang seharusnya, sebagai istri, suami, kepala rumah tangga, anak, mahasiswa, dosen, pegawai negeri, pedagang dan sebagainya harus menempatkan sesuatu sebagaimana yang seharusnya. Pengabaian terhadap hak yang menyangkut orang lain ataupun pengabaian terhadap kewajibannya meski tidak secara langsung terasa akibatnya, termasuk bentuk ketidakadilan.

Kcempat, “Dan penuhilah janji Allah”, mengandung pengertian perintah untuk memenuhi wasiat-wasiat Allah, karena wasiat-wasiat tersebut dalam konteks masyarakat yang bagaimanapun merupakan sesuatu yang harus diingat-ingat untuk dapat tetap dipahami dan ditegakkan. Larangan menyekutukan Allah dengan yang lainnya, dalam konteks sekarang adalah men-Tuhan-kan hal lain selain Allah. Materialistis, menganggap benda/harta adalah segala-galanya, gila kecanggihan teknologi dan lebih percaya hitungan-hitungan matematik dari apa yang menjadi ketentuan Allah, terlalu menyibukkan diri pada sesuatu hal, sehingga lupa waktu, merupakan contoh menduakan Allah secara tidak langsung.

Berbuat baik kepada orang tua, begitu sering ditekankan dalam berbagai ayat al-Qur'an. Memang, metode pendidikan anak dari masa ke masa senantiasa berbeda, namun bukan berarti orang tua yang harus mengikuti kemauan anak -- sebagaimana slogan yang berlaku saat ini-- dengan tanpa mempertimbangkan nilai-nilai syar'i, moral dan etika. Oleh karenanya, berbuat baik kepada orang tua dalam konteks sekarang, ialah mengikuti apa yang menjadi *policy* orang tua, terlebih bila *policy* tersebut dilakukan atas dasar syar'i, moral dan etika Islam.

Larangan berbuat keji, membunuh orang lain tanpa sebab, membunuh anak, baik dalam kandungan (aborsi) maupun ketika telah lahir, merupakan sesuatu yang sangat tepat untuk didengung-dengungkan. Karena begitu banyaknya kasus tersebut muncul dari berbagai tempat setiap harinya, padahal seringkali persoalan yang menjadi penyebab dilakukannya perbuatan itu adalah sesuatu yang sepele. Secara tidak langsung larangan-larangan tersebut bermakna perintah untuk dapat mengekang hawa nafsu. Sehingga perbuatan-perbuatan negatif yang dilatarbelakangi hawa nafsu tersebut dapat dihindarkan.

V. Kesimpulan

Empat wasiat yang ada dalam ayat 152. itu harus dipenuhi dan ditaati. Apa yang menjadi perintah-Nya harus dijalankan dan apa yang menjadi larangan-Nya harus ditinggalkan. Kesemua wasiat itu harus diingat terus (*la'allakum tazakkarūn*), baik dalam lisan, sikap, maupun dalam hati, agar mempermudah terrealisasinya segala apa yang menjadi ketentuan Allah SWT.

DAFTAR PUSTAKA

- Depag R.I. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: Mahkota, 1990.
- Ibnu Kāṣīr, Abū al-Fidā Ismā'īl, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Maktab al-Nūr al-'Ilmiyah, 1991/1412.
- al-Naisābūrī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988/1409.
- al-Qisī, Abū Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib. *al-Izah al-Nāsikh wa Mansūkhuh*. Riyād: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Su'ūd al-Islāmiyah, 1976/1396.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1967/1386.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār*. Kairo: Maṭba'ah Hijari, 1959/1379.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978/1398.

Suryadi, Harta (*al-Māl*) dalam al-Qur'an (Suatu Penafsiran Secara Adabi Ijtimāi), Skripsi, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah., t.th.

GAGASAN AL-QUR'AN TENTANG PLURALISME:
Merajut Kasih menggapai Toleransi Kehidupan Beragama
Muhammad Yusuf*

I. Pendahuluan

Memasuki abad 21, masyarakat telah mencapai kemegahan dunia material dan kecanggihan teknologi. Pemikiran berbagai persoalan muncul dan terus menggelinding seiring dengan dinamika masyarakat, termasuk pemikiran yang bersifat keagamaan. Salah satu wacana yang laris dan mendapat respons adalah pemikiran tentang pluralisme, bahkan setiap waktu selalu mencuat ke permukaan lalu gencar diperbincangkan orang, baik itu melalui media tulisan, reportase, forum seminar, dialog interaktif secara formal maupun informal, tidak saja oleh para akademisi dan pakar semata, tetapi para politisi, negarawan maupun rohaniawan tak urung ketinggalan. Menurut hemat saya, pluralisme sebagai sebuah diskursus mungkin tidak ada persoalan, tetapi pada ranah empirik-sosiologis mungkin sekali masih banyak persoalan yang belum terselesaikan, artinya teks yang bersifat *interpretable* itu masih membelenggu umat pemeluk masing-masing agama, sementara pada dataran konteks berhadapan dengan ragam persoalan sosial-budaya, politik dan ekonomi. Salah satu gagasan besar pluralisme yang mendapat respon cukup besar adalah “Toleransi Hubungan antar Agama” di samping gagasan-gagasan lain yang tak kalah pentingnya.

Dalam kenyataannya, tidak seluruh masyarakat beragama kenal betul term pluralisme baik secara literal-etimologis maupun secara konseptual-terminologis. Di berbagai literatur terdapat ragam istilah yang digunakan untuk menunjuk pengertian pluralisme, misalnya, misalnya istilah “kemajemukan yang didasari oleh keunikan atau kekhasan”¹, “kemajemukan”², “keragaman”³, “kebhinnekaan”⁴, lintas agama dan budaya”⁵, dan istilah verbal lainnya yang tak terdokumentasikan.

*Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

¹Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattan (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 9.

²Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 77; bandingkan dengan Nurcholish Madjid dalam *Islam Doktrin dan Perdaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), xxv.

³Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 9.

⁴Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31.

⁵Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 78.

Dalam tulisan ini, akan dicoba ditelusuri teks-teks kitab suci Islam yang dipandang terkait – al-Qur'an dan al-Hadis - dengan gagasan di atas, baik yang telah dikaji dan ditafsirkan secara tematis (*mauḍū'ī*) maupun bersifat analitis (*tahliī*) dengan berbagai pendekatan dan perspektif. Pembicaraan masalah toleransi, yang menjadi salah satu agenda penting pluralisme, berangkat dari sebuah realitas dalam masyarakat - secara mikro maupun makro – di mana terjadi benturan teologis agama-agama, yang pada gilirannya telah menimbulkan benturan kultural maupun teologis, karena masing-masing pemeluk agama berusaha memperluas eksklusivitasnya sendiri, dengan mengibarkan bendera identitas untuk membuktikan dirinya yang terkuat, paling kredibel, dalam kerangka mempertahankan eksistensinya. Hal ini secara cepat memicu timbulnya klaim-klaim kebenaran monolitik, yang secara lambat laun turut memicu munculnya pertikaian dan konflik di antara agama-agama, sehingga timbul perpecahan di antara pemeluk agama-agama itu sendiri, baik dalam skala kecil regional maupun besar, nasional bahkan internasional.

Sekalipun iklim pluralisme telah berhembus memenuhi horizon dunia, mendobrak benteng-benteng teologi, tampaknya paham ini belum sepenuhnya bisa diterima, baik di tingkat diskursus maupun realitas faktual oleh karena hambatan-hambatan tertentu. Pemersatuan antara yang ideal (*das sein*) dengan kenyataan-kenyataan sosial-religius (*das sollen*) di lapangan belum menunjukkan kemajuan yang cukup berarti. Keprihatinan inilah barangkali dapat menjadi daya dorong mendeskripsikan gagasan al-Qur'an tentang pluralisme dengan jalan menangkap landasan teologis, filosofis dan etisnya. Ada 4 tema pokok pandangan al-Qur'an tentang pluralisme, yaitu: 1) kebebasan beragama, 2) pengakuan atas eksistensi agama-agama, 3) kesatuan kenabian, dan 4) kesatuan pesan ketuhanan.⁶

Tulisan kecil ini mencoba memberikan secerach kontribusi pemikiran keagamaan – pluralisme – dalam upaya memahami konsep al-Qur'an dengan merujuk literatur tafsir al-Qur'an dan karya-karya publikatif lainnya dengan melihat aspek eksternalitas, tanpa memasuki relung-relung internalitas kedalaman keberagaman manusia. Diharapkan dapat menambah khazanah tulisan-tulisan yang telah ada, meski hanya sebatas pemekaran pemikiran.

II. Batasan Pengertian Pluralisme

Kata “pluralism” berasal dari bahasa latin “plures”, yang berarti “beberapa” dengan implikasi perbedaan, dalam bahasa Indonesia kata tersebut setara dengan

⁶Fathimah Usman, *Wahdat ...*, 70.

majemuk. Pengertian kemajemukan (pluralitas) – beragama – sebenarnya telah terindikasikan di dalam al-Qur'an: *"Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya dijadikan satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kamu kembali semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang kamu persengketakan itu"* (Q.S. al-Ma'idah: 6:48).

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa 'masyarakat kita majemuk', 'beraneka ragam', 'heterogen' 'plural' terdiri dari 'berbagai suku dan agama', yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi.⁷ Apalagi pluralisme hanya dipahami sekadar sebagai "kebaikan negatif" (*negative good*) dari fungsinya untuk menyingkirkan fanatisme. Bagi Budhy, pluralisme harus dipahami sebagai 'pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban', yang mengarah pada suatu keharusan untuk menyelamatkan umat manusia.⁸

Persoalan fundamental yang menghambat lahirnya dialog adalah sikap eksklusivistik umat beragama dalam memandang agama lain. Seorang eksklusivis akan melihat orang di luar agamanya sepenuhnya dengan kesalahan, dan karena itu bersemangat untuk menariknya masuk dalam agama yang diyakini kebenarannya dan tentu saja karena itu terselamatkan.⁹

III. Pijakan Awal Pluralisme

Zaman sekarang, dikenal zaman globalisasi lantaran teknologi informasi dan transformasi menjadikan manusia hidup dalam sebuah *Global Village* (Desa Buana). Sehingga manusia dalam interaksinya semakin intim dan mendalam untuk mengenal satu sama lain, tetapi sekaligus membawa manusia kepada tatap muka dan konfrontasi langsung. Kemajemukan bukanlah sesuatu yang unik, dalam

⁷Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis...*, 31

⁸*Ibid.*

⁹Sikap eksklusivistik berkembang hampir di semua agama. Mereka bersikeras bahwa agama mereka sendiri, atau bahkan hanya satu-satunya, yang benar. Konflik antar umat beragama sering dipicu oleh sikap ini. Apalagi jika dibarengi dengan militansi garis keras. Adanya sikap ini pada umat Islam, a.l., disebabkan oleh pengaruh penafsiran klasik. Al-Tabari, al-Razi dan az-Zamakhsyari, misalnya, hampir pada saat bersamaan menyerukan hanya Islam sebagai satu-satunya agama yang mendapat jaminan keselamatan. Sebagai bahan pertimbangan memperdebatkan persoalan ini, bisa dilihat Alwi Syihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 78-81. Bandingkan Chumaidi Syarief Romas, "Ikhtiar ke Arah Dekonstruksi Teologi Islam" dalam *Wacana Teologi Kontemporer* (Yogyakarta; Tiara Wacana, 2000), 3-28.

kenyataannya tidak ada satu masyarakat atau bangsa pun yang tunggal atau *unitar* (*unitary*), tanpa ada unsur-unsur perbedaan di dalamnya. Karena itulah sangat diperlukan sikap saling mengerti dan saling memahami yang memungkinkan untuk mencari dan menemukan titik kesamaan – *kalimah sawā'* – sebagaimana yang dituangkan dalam ayat al-Qur'an:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (64)

Ayat itu menginformasikan bahwa Muhammad diperintahkan Tuhan untuk menyeru kepada *ahl al-kitāb* :

Katakanlah Muhammad: “Hai ahli kitab ! marilah menuju ke titik pertemuan (*kalimah sawā'*) antara kami dan engkau sekalian, bahwa kita tidak diperbolehkan menyembah (menghambakan diri) selain kepada Allah dan tidak pula menjadikan-Nya serikat kepada apapun, dan sebagian kita tidak boleh memilih (mengangkat) sebagian yang lain sebagai “tuhan-tuhan” (*arbāb*) selain Allah... (Q.S. Āli ‘Imrān,[3]:64).

Dipertegas oleh ayat yang lain: “sesungguhnya kami adalah umat yang tunggal (wahai para rasul) dan aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah olehmu sekalian Aku (saja) kata Tuhan” (Q.S. al-Anbiyā‘, [21]:92).

Dari kutipan kedua ayat tersebut, Ibn Taymiyah,¹⁰ – seorang pembaharu terkemuka – berpendapat bahwa pada prinsipnya agama itu satu meskipun memiliki syariat yang berbeda-beda, dengan diperkuat argumen hadits Nabi: “Aku adalah orang yang paling berhak atas Isa putera Maryam di dunia dan akhirat. Para Nabi adalah bersaudara satu bapak, ibu mereka berbeda-beda namun agama mereka tetap satu”(HR. Bukhari).

Yusuf Ali berpandangan bahwa posisi seorang muslim telah jelas. Ia tidak mengaku punya agama yang khusus bagi dirinya sendiri (egoistis). Islam bukanlah agama sekte atau agama etnis sekalipun. Islam memandang bahwa semua agama adalah satu (sama), karena kebenaran adalah satu (sama) juga. Ia (Islam) adalah agama yang diajarkan oleh semua Nabi terdahulu. Ia juga kebenaran yang diajarkan oleh semua kitab suci yang diwahyukan. Dalam esensinya ia bertumpu pada sebuah kesadaran akan kehendak dan rencana Tuhan serta sikap pasrah, sukarela kepada rencana dan kehendak Tuhan itu.¹¹ Lebih lanjut, ia katakan bahwa untuk

¹⁰Ibn Taimiyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 455.

¹¹A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Jeddah: Dar al-Qiblah, 1403H), 145.

penelusuran mendalam perlu mengangkat surat al-Baqarah, (2):62 tentang kedudukan agama-agama dalam mencapai keselamatan:

الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (62)

Artinya:

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman (amanu) dan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Sabi'in adalah orang yang beriman kepada Allah, iman kepada hari akhir (kiamat) dan orang yang mengerjakan amal saleh, maka mereka tidak perlu duka dan khawatir niscaya Tuhan akan memberikan balasan kepada mereka”.

Meski ayat ini mengundang perdebatan di kalangan komentator (*mufassir*), terutama yang berkaitan dengan konsep “iman” dan “keselamatan”. Bagi al-Ṭabarī (w. 311/923), sang kompilator yang “rakus” “obyektif” dengan 30 jilid karya monumentalnya, Fakhrudḍīn al-Rāzī (w. 606/1209), sang pemrakarsa sebuah aliran eksegetis, dan al-Zamakhsharī walaupun orang Yahudi, Nasrani dan Sabi'in beriman (*āmanū*) dan percaya kepada adanya hari akhir serta melakukan perbuatan baik (*amal ṣāliḥ*), mereka tetap tidak memperoleh keselamatan kecuali mereka bersedia masuk Islam, karena konsep iman mereka berbeda dengan Islam. Malah Ibnu Kaṣīr dengan merujuk hadis Ibnu 'Abbās menganggap bahwa ayat tersebut telah di-*nasakh* (dihapus) oleh surat Āli 'Imrān, (3):85 yang menyatakan:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (85)

Al-Bayḍāwī, ketika menafsirkan ayat ini menyatakan: “orang-orang dari kalangan yang percaya kepada Tuhan dan hari kemudian serta berbuat baik dalam agama masing-masing sebelum agama itu dibatalkan (*mansūkh*) dengan sikap membenarkan hati akan pangkal pertama (*mabda'*) dan tujuan akhir (*al-ma'ād*), serta berbuat sejalan dengan syariat agama itu, juga dikemukakan pendapat: siapa saja dari kalangan orang kafir yang benar-benar beriman secara tulus dan sungguh-sungguh masuk Islam”¹²

Muḥammad 'Abduh, Rasyīd Riḍā,¹³ al-Ṭabaṭabaṭī dan Fazlur Rahman melihat yang penting adalah substansi dan esensi yang terkandung dalam

¹²Naṣīr al-Dīn al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Baiḍāwī)* (Beirut: Mu'assas Sya'bān, tt.), 158

¹³Dalam tafsir *al-Manār* (Kairo: tnp., 1376H), 18 dan 20.

agama itu, iman kepada Allah tidak harus dibatasi dengan keimanan menurut cara Islam. Rahman sendiri menyampaikan kritikan pedas:” para mufasir muslim telah sia-sia menolak maksud jelas dari ayat tersebut, yaitu mufasir yang mengatakan bahwa Yahudi, Nasrani, Sabi’in akan memperoleh keselamatan jika telah masuk Islam atau para mufasir yang mengatakan bahwa hanya Yahudi, Nasrani dan Sabi’in pra Islam yang bisa memperoleh keselamatan, tentu saja kedua kelompok mufasir tersebut telah melakukan kesalahan dalam menafsirkan ayat tersebut.¹⁴ Lebih lanjut, bagi Rahman kaum muslimin duduk berdampingan dan sejajar dengan umat lain dalam mencapai kebenaran, kaum muslimin hanyalah salah satu dari sekian banyak kaum yang turut berlomba menuju kebenaran, dan ia menambahkan bahwa yang akan memperoleh keselamatan adalah orang yang menyerahkan diri kepada Allah sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Qur’an sendiri.

Selaras dengan pandangan Rahman, Muhammad Asad¹⁵ melihat bahwa prinsip yang fundamental dalam Islam adalah mempercayai Tuhan sebagai *focus point*, walaupun berbeda ketika menyangkut ajaran agama dan setiap muslim berkewajiban untuk toleran, menjamin rumah ibadah yang didedikasikan atas nama Tuhan.¹⁶ Disinilah letak kebenaran universal yang tunggal, yaitu paham Ketuhanan Yang Maha Esa atau *Tauḥīd* persamaan keimanan antara Islam dengan agama semitik lainnya (Yahudi dan Kristen).

Kalau dicoba untuk dikomparasikan pendapat Ibn Taimiyah dan Yusuf Ali, nampak keduanya berangkat dari sebuah asumsi bahwa yang dimaksud Islam ialah sikap tunduk, pasrah kepada Allah dengan titik pangkalnya yaitu Iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Hal ini terlihat jelas cara Ibn Taimiyah dalam mengomentari makna Islam pada surat Āli ‘Imrān, (3):83-85 dan surat al-Anbiyā’, (21):25, bahwa perkataan al-Islam mengandung pengertian *al-Istislām* (sikap berserah diri) dan *al-Inqiyād* (mengikat dengan ketundukan) serta mengandung makna *al-Ikhlāṣ* (rela).¹⁷

Farid Esack melihat ayat 62 surat al-Baqarah tersebut secara lebih luas, bahwa al-Qur’an mengakui keabsahan secara *de jure* semua agama

¹⁴Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, (terj.) Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1982), 239.

¹⁵Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (London; Brill, 1980), 69.

¹⁶Dengan merujuk pada surat al-Ḥajj, (22):40.

¹⁷Ibn Taimiyah, *Iqtidā’...*, 454.

wahyu dalam dua hal: ia menerima keberadaan kehidupan religius komunitas lain yang semasa dengan kaum Muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial, dan praktik-praktik keagamaan mereka; dan ia menerima pandangan bahwa pemeluk-pemeluk setia agama-agama ini juga akan mendapatkan keselamatan. Kedua aspek sikap al-Qur'an terhadap kaum lain ini dapat dianggap sebagai dasar penerimaan pluralisme agama.¹⁸

Jadi semua agama pada mulanya menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri kepada Yang Maha Esa, maka agama-agama itu, baik karena dinamika internalnya sendiri atau karena persinggungannya satu sama lain akan secara berangsur-angsur menemukan kebenaran asalnya sendiri, sehingga semuanya akan bertumpu dalam suatu titik pertemuan yakni *kalimah sawā'*. Karena terdapat *parallelism* – bahkan identifikasi – antara sikap “tidak menyembah selain Tuhan” dan “*al-Islām*” sebagaimana pengertian generik atau dasarnya dijelaskan Ibn Taimiyah di atas (yakni, sebelum Islam menjadi *proper name* agama Nabi Muhammad), maka titik temu semua agama-agama semuanya tidak lain adalah *al-Islām* dalam makna generiknya itu. Maka sekali lagi, sikap berserah diri setulusnya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, tanpa sedikitpun mengasosiasikan atribut ketuhanan kepada apa dan siapapun juga selain dari padaNya sendiri, adalah satu-satunya sikap keagamaan yang benar, dan sikap selain itu, dengan sendirinya, tertolak.¹⁹ Itulah sebabnya, kita bisa temukan dalam al-Qur'an surat Āli 'Imrān, (3):64 sebagaimana termaktub pada kutipan terdahulu.

Saya kira di kalangan umat Islam sepakat, bahwa dalam al-Qur'an terkandung pedoman untuk *ḥabl min Allāh dan ḥabl min al-nās* (relasi vertikal dan horizontal). Ini artinya, bahwa al-Qur'an merupakan kode etik dalam tata pergaulan antara manusia sebagai makhluk dengan Sang Penciptanya (*Khāliq*) dan di sisi yang lain etika pergaulan sesama manusia dalam pergaulan sosialnya, tanpa melihat manusia dari warna kulit, bangsa, suku, etnis termasuk agamanya. Tema-tema besar yang menyangkut kemanusiaan diangkat oleh al-Qur'an, termasuk masalah-masalah hubungan antar agama yang pada dasawarsa terakhir ini sempat menjadi perhatian kalangan pemikir Timur maupun Barat. Hanya saja pokok-pokok ajaran (*grand theory*) al-Qur'an tersebut belum teraktualisasikan sebagaimana

¹⁸Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 205.

¹⁹Nurcholish Madjid, *Islam:...*, 185.

mestinya oleh umat Islam sendiri lantaran dominasi pemikiran abad tengah yang lebih menitikberatkan pada dimensi *'aqīdah* dan *syarī'ah*.²⁰

IV. Pluralisme dan Klaim Kebenaran

Sejumlah teks (*āyāt*) al-Qur'an secara tegas dan ketat mengklaim, bahwa Islam dalam segi-segi tertentu harus eksklusif, dengan mengingat bahwa Islam agama samawi (langit) atau wahyu yang turun dari Allah. Doktrin *Tauhīd* (Monoteisme) nampaknya tidak bisa disirnakkan dari keyakinan seorang Muslim, karena ia merupakan konsep sentral yang mengakui dan *syahādah* kepada keMaha-Esaan Tuhan dan keMaha-MutlakanNya sekaligus mengakui keabsahan Muhammad sebagai utusanNya. Sebagai penganut agama, tak terbatas pada agama Islam, manusia tak dapat menafikan hubungan antara kitab suci dan *truth claim*. Amin Abdullah mengibaratkan “Agama tanpa *truth claim* ibarat pohon tak berbuah”²¹ Karena tanpa *truth claim* yang oleh Whitehead disebut sebagai dogma, dan oleh Fazlur Rahman disebut normatif, maka agama sebagai bentuk kehidupan yang *distinctif* tak akan punya kekuatan simbolik (*symbolic power*) yang menarik bagi pengikutnya. Jika *truth claim* itu hanya sebatas dari aspek ontologis-metafisis, barangkali tak perlu dirisaukan, tetapi kalau masuk ke dalam wilayah yang praksis-empiris dalam bidang kehidupan manusia, mungkin akan membahayakan.

Di kalangan kaum muslimin, sudut pandang teologis yang berkembang secara luas adalah yang bersifat eksklusif. Sejumlah ayat al-Qur'an, misalnya firman Allah yang menyatakan: “*wa man yabtaghi ghair al-Islām dīnan, falan yuqbal minh...*” (Q.S. Āli ‘Imrān, [3]:85), “*Inna al-Dīn ‘Indallāh al-Islām*” (Q.S. Āli ‘Imrān, [3]:19), “*udkhulū fī al-silm kāffah*” (Q.S. al-Baqarah, [2]:208) yang menekankan keistimewaan Islam sebagai agama yang diridai Tuhan telah menjadi basis selama berabad-abad untuk menegaskan eksklusivisme Islam. Tidak jelas kapan eksklusivisme ini telah menghegemoni kaum muslimin, meskipun pada masa awal pandangan semacam ini belum mendominasi alam pikiran Islam. Sepintas ayat-ayat tersebut berindikator, bahwa Islam “secara sah” mengklaim kebenaran, dengan menolak klaim kebenaran keyakinan lain, dan memaksakan kehendak terjadinya *uni-religi*. Tetapi jangan lupa bahwa klaim-klaim eksklusif tersebut, tidak berarti klaim-klaim inklusivisme Islam tidak ada sama sekali, bahkan sejumlah ayat bisa dipahami sebagai prinsip-prinsip atau paling tidak sebagai spirit atau

²⁰Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 70.

²¹*Ibid.*, 49.

semangat inklusivisme Islam (Q.S. 49:13; 2:279 dsb.) “setiap manusia akan mempertanggungjawabkan segala perbuatannya di hadapan Allah secara pribadi. Tidak ada orang yang bisa memikul tanggung jawab dari perbuatan orang lain (Q.S. Fāṭir, [35]:18).²²

Berangkat dari ayat-ayat di atas, mengindikasikan persepsi Teologi Islam tentang kerukunan antaragama, sekaligus mengandung konsekuensi kerukunan antara umat beragama, yang tentu saja tidak terlepas dengan doktrin Islam tentang hubungan antara sesama manusia dan hubungan antara Islam dengan agama-agama lain. Bagi Azyumardi Azra, ada dua kerangka pijak untuk melihat persoalan di atas, kerangka teologis Islam itu sendiri dan perspektif Islam mengenai pengalaman historis (*historical experience*) manusia sendiri, ketika berhubungan dengan agama-agama yang dianut oleh umat manusia.²³

Teologi pluralis melihat agama lain – bandingan dengan agama sendiri – dalam sebuah rumusan “*other religions are equally valid ways to the same truth*,”²⁴ “*all religions ... offer equally valid paths to God, or to ultimate reality*”

Bahkan Islam memandang bahwa warna kulit, suku, ras (etnis), bangsa tidak membedakan manusia, kecuali hanya nilai-nilai ketakwaannya (Q.S. al-Ḥujurāt, [49]:13). Barangkali bisa diperluas pemahamannya termasuk kekuasaan, pangkat, jabatan dan kekayaannya. Pernyataan tegas pun pernah dilontarkan Nabi Saw : Tuhan tidak melihat sisi ekstrinsik-empirik manusia, tetapi yang akan diperhitungkan adalah sisi instrinsik-kalbunya. Tepat apa yang pernah disabdakan Rasul Muhammad (sang Pluralis): “Sesungguhnya Allah tidak melihat (menilai dan mempertimbangkan) topeng (ṣuwar) dan bentuk fisik (ajsām) kamu sekalian, tetapi Allah mempertimbangkan sisi batiniahmu (qulūbikum).” Lebih jauh, bagi Islam manusia itu dilahirkan dalam kondisi *fiṭrah* (suci), dengan anugerah fitrah diharapkan manusia mampu mencari, memikirkan, mempertimbangkan dan menemukan kebenaran, yang pada gilirannya mampu mengakui kebenaran hakiki Tuhan sebagai sumber kebenaran mutlak (Q.S. al-Rum, [30]:30).

Ketidakmampuan manusia lantaran berbagai alasan untuk mengikuti agama fitrah (*ḥanīf*), tentu membawa konsekuensi tidak mengakui monotesitik (*tauḥīd*)

²² Sifat personal ini sangat jelas terlihat dalam sebuah ayat populer-transendental: “Aku (Tuhan) tidak ciptakan jin dan manusia, kecuali untuk mengabdikan diri semata-mata (kepadaKu)”.(Q.S.. al-Zāriyāt, [51]:56), dan tentu masih banyak ayat-ayat yang lainnya.

²³ Azyumardi, *Konteks ...*, 30.

²⁴ John Hicks, *God and the Universe of Faith* (Oxford: One World Pub., 1993), hlm. 56; dikutip melalui Taufik A, “Teologi Inklusif: Perspektif Islam”, makalah saraschan, 2.

sebagai sebuah tradisi leluhur nabi Adam, estafet kepada nabi Ibrahim, hingga kehadiran nabi Muhammad Saw. Penyimpangan pun masih terjadi, dengan munculnya ragam agama di dunia ini. Karena itu, agama termasuk agama Islam – sebagai sebuah keyakinan - sebenarnya tidak boleh dipaksakan oleh siapapun, kepada siapapun dan dimanapun. Sejalan dengan opsi (*option*) yang ditawarkan Tuhan: “Jika kau mau percaya berimanlah, dan jika kau ingin kafir silakan menjadi kafir” (Q.S. al-Kahf, [18]:29). Bahkan firman lain menyatakan: “*jika Tuhan menghendaki, maka semua manusia akan beriman, apakah kamu akan memaksa orang untuk menjadi beriman*”(Q.S. al-Baqarah, [2]:256, Yunus, [10]:99). Terminologi al-Qur'an yang dikhotomis antara *Kafir* dan *Mukmin*, hanyalah sebuah predikat pembeda dalam arti identitas keyakinan, tetapi kebebasan untuk memilih salah satu identitas tersebut sepenuhnya menjadi otoritas manusia sendiri. (Q.S. al-Tagābun, [64]:2).²⁵

Dengan demikian, maka sesungguhnya kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*) di antara umat manusia tak terhindarkan, hal yang niscaya terjadi; lebih jauh pluralisme ini telah merupakan Sunnatullah -hukum atau aturan Tuhan-bahkan Cak Nur menegaskan bahwa kemajemukan itu merupakan *taqdir* Allah,²⁶ yang tidak akan berubah – *Lā tabdīl li Sunnatillāh* - sehingga tidak mungkin dilawan atau diingkari. Lalu bagaimana dengan masalah kebenaran agama, tentu saja masing-masing agama memiliki kebenaran yang diyakininya sebagai sebuah kebenaran yang bersifat eksklusif, tanpa menolak kebenaran eksklusif agama lainnya ketika terjadi penyebaran misi masing-masing agama.

Sebagaimana yang kerap dipahami bahwa eksklusivisme keberagamaan mengasumsikan teks di satu ujung dan interpretasi atas teks pada ujung yang lain. Uniknya, ujung teks (*the world of texts*) tetap diam dalam dimensinya, sementara interpretasi atas teks (*the world of author*) selalu berjalan dalam keterkaitan ruang dan waktu (*time and space*) dengan meminjam istilah Amin Abdullah “historisitas”.

Barangkali perlu direnungkan kembali untuk mendudukan agama yang sarat dengan teks-teks keagamaan justru tidak menjadikan agama memiliki gejala magis yang menyebabkan agama berubah menjadi sebuah teologi ideologis tertutup, bukan sebagai pencerah kemanusiaan. Sebab, kata Abdul Munir Mul Khan, gejala magis muncul disebabkan agama hanya dilihat pada wilayah ilahiah

²⁵Lihat juga ayat-ayat senada mis. 5:48; 16:93; 42:8; 11:118; 6:35 cf. 16:9, 149; 13:31; 31:13 dan 10:99.

²⁶Nurcholish Madjid, *Islam:...*, 160.

transendental yang bebas dari keserahan kemanusiaan, tidak seperti keagamaan otentik para Nabi.²⁷

Ekklusivisme keberagamaan, sekali lagi kerap dipicu oleh interpretasi (klasik) atas teks al-Ṭabarī – pakar tafsir kenamaan yang oleh *mufasssīrūn* (komentator) dinobatkan sebagai mufasssīr tertua dan banyak memberi inspirasi penafsiran terhadap generasi berikutnya, misalnya al-Rāzī dan al-Zamakhshari, ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah, (2):62, sebagaimana dikutip Alwi Syihab, mensinyalir bahwa jaminan Allah dalam ayat tersebut bersyaratkan tiga hal: beriman (*man āmana*), percaya hari kemudian dan berbuat baik. Syarat beriman mencakup beriman kepada Allah dan Muhammad Saw. Atau dengan ungkapan lain, yang dimaksud dalam ayat ini adalah mereka yang memeluk agama Islam.²⁸

Padahal, situasi dimana ayat itu turun adalah ketika Salman al-Farisi bercerita pada Rasul saw. tentang intensitas ibadah daripada kaumnya; shalat, puasa, beriman pada rasul dan sekaligus mengakui kenabiannya. Namun beberapa saat ketika Salman selesai bercerita, Rasul mengatakan bahwa merekalah gambaran ahli neraka yang disebabkan karena aktivitas ibadah yang dilakukan sebatas pamrih terhadap Rasul. Kemudian turunlah ayat tersebut sebagai pelengkap dari pada yang telah disampaikan Rasul tadi.²⁹

Apa yang dinyatakan al-Ṭabarī ini sekiranya dapat dipahami secara kontekstual mengingat kurun waktu di mana ia hidup adalah masa-masa ketika peradaban Islam, setelah melalui tahap pembentukannya, tengah beriap menunjukkan kekuatan dan semangatnya di panggung sejarah umat manusia.³⁰

Akan tetapi bukanlah dengan demikian, eksklusivisme yang menjadi inti gagasan al-Ṭabarī menjadikan Islam sebagai agama anti perubahan. Ungkapan yang paling sederhana, dimana pluralitas tidak lagi terelakkan maka tidak bisa tidak

²⁷Lebih lanjut bisa dilihat pada Abdul Munir Mulkhan “Humanisasi Politik dan Keagamaan Perspektif Islam” dalam Th. Sumartana, et. al., *Agama dan Negara* (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2002), 6.

²⁸Alwi Syihab, *Islam Inklusif...*, 79.

²⁹Al-Wahidi an-Naisabury, *Asbāb al-Nuzūl* (Ttp.: Dār al-Qāhirah, tt.), 16.

³⁰Bahkan tidak hanya demikian, pada masanya, konflik yang berkembang merupakan implikasi dari terbunuhnya ‘Usman dan ‘Ali dan hal-hal yang berkaitan dengan peristiwa itu. Sehingga dalam panggung kekuasaan yang waktu itu dipegang oleh kaum Hanbali, hal mana memiliki kecenderungan Usmanian, perselisihan jarang bisa dihindarkan, terutama tentang sifat al-Qur’an, paham antropomorfisme dan celaan terhadap Ali, dan karena yang terakhir inilah ia sering dituduh *fiḥ tasayyu’*. Lebih jauh, lihat Rasul Ja’farian, al-Ṭabarī dan Masa Hidupnya dalam Jurnal *al-Hikmah* Syawwal-Dzulhijjah/April-Juni 1993, 110.

dialog-agama adalah “jembatan emas” menuju terbentuknya masyarakat beragama (*civil religious*) yang humanis dan toleran, tentu saja yang tidak membawa kepada kerusakan kehidupan bersama.

Itulah sebabnya, Islam mengakui dan menekankan kepada para pemeluknya agar mengakui hak hidup agama-agama lain dengan jalana menghormati kaum non-muslim sebagaimana ia menghormati sesama muslim. Seorang muslim tidak boleh mencaci-maki, mengajukan tuduhan palsu, menjelek-jelekkan, menggunjing, atau penghinaan kepada kaum kafir selama mereka tidak merusak kehormatan Islam, sehingga mereka dapat menjalankan ajaran-ajaran dogmatisnya masing-masing secara tenang, sepi dari intimidasi, gangguan dan kontaminasi. Inilah sesungguhnya inti ajaran Islam yang asasi mengenai toleransi beragama, dengan satu harapan bahwa pesan al-Qur'an diharapkan menjadi satu alternatif, ia harus menawarkan visi tentang Tuhan yang merespons seluruh manusia serta menerima ketulusan dan kebaikan semua orang yang beriman. Dengan demikian, al-Qur'an menjadikan kepercayaan pada keaslian semua agama wahyu sebagai syarat keimanan.³¹

V. Toleransi Beragama dalam Konteks Historis

Islam adalah agama yang kitab sucinya dengan tegas mengakui hak-hak agama lain, kecuali yang berdasarkan paganisme atau *syirk*, untuk hidup dan menjalankan ajarannya masing-masing dengan penuh kesungguhan. Islam, sebagai agama baru dibandingkan dengan Yahudi dan Kristen membawa pengaruh besar terutama bagi Kristen Barat yang melihat Islam sebagai musuh politik dan agama yang harus dibasmi.³² Meskipun Islam tetap memandang bahwa semua nabi mempunyai satu esensi ajaran *tauḥīd* dan ajaran moralitas untuk mengerjakan perbuatan baik dan menghindarkan perbuatan jahat. Dalam konteks ini penekanan Islam kepada para penganutnya untuk mengembangkan *common platform* (meminjam istilah Cak Nur dan sering dipakai juga oleh Azyumardi), di dalam istilah al-Qur'an disebutkan *kalimah sawā'* (titik temu), dengan penganut agama-agama lain. Ajakan al-Qur'an terhadap *Ahl al-kitāb* untuk mencari titik temu antara umat Islam dan mereka nyata-nyata jelas (Q.S. Āli 'Imrān, [3]:64) dan secara tegas juga dinyatakan larangan untuk berdiskusi dengan mereka kecuali dengan cara yang sebaik-baiknya (Q.S. al-'Ankabūt, [29]:46).

³¹Periksa, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah, (2):136, 285 dan Āli 'Imrān, (3):84.

³²Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 46.

Dari sinilah sebenarnya bisa dibangun dasar keimanan yang benar, yakni *tauhīd*, peng-Esaan Tuhan, sebagai pokok pangkal kebenaran universal, sehingga akan ditemukan titik temu secara teologis dan aspek-aspek lain dalam lapangan kehidupan. Justru yang harus dilakukan sekarang adalah mengembangkan persamaam-persamaan, bukan sebaliknya perbedaan-perbedaan yang lebih dominan. Inilah yang menjadi dasar toleransi sejati dalam sejarah Islam, bahkan pluralisme adalah salah satu ajaran pokok Islam yang amat relevan dengan kehidupan modern, dan dapat dijadikan pijakan teologis untuk membangun sebuah ideologi kerukunan. Dengan demikian pluralisme merupakan inti (*core*) nilai kemanusiaan yang mustahil bertentangan dengan nilai keagamaan. Agama tidak dibuat sebagai penghalang bagi kemanusiaan. Maka sesuatu yang sejalan dengan nilai kemanusiaan,³³ tentu akan mampu bertahan di muka bumi, sebaliknya yang tidak sejalan dengan sendirinya akan sirna. Agama berasal dari Tuhan, tetapi untuk kepentingan manusia sendiri, menciptakan kedamaian hidup antar umat beragama secara toleran dan rukun sebagai bukti adanya iman. Dalam konteks inilah sebenarnya kehidupan yang dilandasi kebersamaan, saling menghargai, sikap saling percaya, saling menghormati bisa tercipta; dan pada gilirannya sangat mungkin sikap toleransi bisa terwujud dalam berbagai hal, terutama dalam aspek teologis dan sosiologis.

Sejalan dengan pikiran di atas, Munir Mul Khan mengajukan sebuah tawaran operatif, bahwa keagamaan bisa toleran jika bisa dikembangkan kesalehan otentik bagi kesejahteraan semua orang muslim, non-muslim dan kafir.³⁴ Itulah sebabnya, seorang mufasir keagamaan yang diidealkan oleh Mohammed Arkoun adalah ia yang mampu menjadikan agama sebagai Nalar sosio-kultural (empirik, sosiologis dan politis), dengan tidak mengharapkan sebuah interpretasi dari Islam Qur'ani menjadi Islam Institusional.³⁵

Secara historis, Islam telah membangun 'menara emas' ketika melakukan hijrah ke kota Madinah, dengan penerapan unifikasi Undang-undang Negara (Konstitusi) yang telah disepakati bersama oleh berbagai unsur pemeluk agama yang ada dengan mengakui secara terbuka sebuah "Piagam Madinah" (Konstitusi

³³Idealnya sebuah agama, tak terkecuali Islam, harus bisa melakukan secara praktis peran profetik universalnya kembali. Ini bisa kita lihat dari kisah-kisah kemanusiaan yang tampak dari risalah nabi semua agama.

³⁴Lihat dalam Th. Sumartana, *Agama dan Negara...*, 6.

³⁵Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah (Bandung: PUSTAKA, 1998), 204.

Madinah) yang sangat populer itu. Yang paling mencolok adalah salah satu klausul Piagam tersebut dalam kaitannya dengan konteks pluralisme adalah adanya pengakuan hak-hak penganut agama, terutama Yahudi untuk hidup berdampingan secara damai dengan kaum muslimin (Pasal 24-25 ayat 2, 3 dst.). Zainal Abidin Ahmad—merespon pasal-pasal tersebut—menegaskan “segala golongan yang memeluk agama apapun selain Islam ...”, sebagai ganti dari pada perkataan “Yahudi” dan nama-nama lainnya.³⁶ Jadi sebenarnya, contoh praksis ini tidak saja mampu mengangkat derajat kaum muslimin di bawah komando Muhammad Rasulullah “Sang Kepala Negara” (*Statesman*), tapi sekaligus mendongkrak dari komunitas suku (klan atau *sya'ib*) menjadi warga negara yang sah di bawah satu konstitusi yang telah disepakati bersama.

Sementara, yang terkait dengan agama Nasrani, ditandainya era *fath* *Makkah*, “pembukaan” atau “liberalisasi”, berdampak pada sikap penganut Kristen Najran di Yaman yang mengirimkan delegasi kepada Nabi Muhammad di Madinah yang terjadi pada abad I H/622 M yang dituangkan dalam bentuk perjanjian (*treaty*), sebagai amandemen I terhadap Piagam Madinah.³⁷

Apa yang dilakukan Nabi ini mencerminkan adanya sikap ramah, toleransi kepada umat yang lain, meskipun mereka berbeda agama. Sikap simpatik ini membawa dampak positif bagi kepentingan Islam untuk melakukan ajakan-ajakan empatik dengan jalan menjelaskan Islam kepada mereka, tidak saja pada level masyarakat biasa, tokoh-tokoh masyarakat, atau pemuka agama, bahkan pada level kaisar dan kepala negara. Sikap ini tetap dipertahankan kaum muslimin sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah dan al-Qur'an ketika melakukan penyiaran dan perluasan ke wilayah Bizantium yang berbasis agama Kristen. Perlakuan ini, dalam kenyataannya justru memberikan angin segar bagi perkembangan Kristen di wilayah-wilayah kaum muslimin. Bahkan dalam abad-abad pertama Hijriah, mayoritas penduduk entitas politik Muslim adalah penganut Kristen; mereka menikmati respek, kebebasan dan harkat baru dari kaum muslimin; hal mana tidak pernah mereka alami baik pada masa kekuasaan Roma Kristen maupun pada masa Bizantium Yunani.³⁸

Bahkan selama 13 abad sejarah Khilafah Islamiyah, terbukti bahwa kaum non- muslim lebih senang berada dalam naungan pemerintahan Islam. Dalam

³⁶Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Madinah, Konstitusi Pertama di Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 35.

³⁷*Ibid.*, 44.

³⁸Azyumardi, *Konteks...*, 38.

kehidupan sehari-hari, mereka tetap mendapat hak yang sama – jiwa dan raga – sebagaimana warga negara yang beragama Islam, termasuk perlindungan hukum, jaminan hari tua serta kebebasan beragama. Selain itu, mereka juga mendapatkan pelayanan sosial, pendidikan dan kesehatan yang layak.

Al-Qur'an secara eksplisit dan tegas mencela eksklusivisme agama yang sempit sebagaimana ditunjukkan oleh kaum Yahudi dan Nasrani yang dijumpai nabi Muhammad di Hijaz (Madinah). Al-Qur'an bersikap keras dalam mencela arogansi tokoh keagamaan Yahudi serta eksklusivisme tribalisme yang membuat mereka memperlakukan orang-orang di luar kaum mereka sendiri, terutama yang lemah, dengan sikap menghina. Penghinaan pihak lain ini, menurut pandangan al-Qur'an berakar dari kesombongan karena merasa sebagai umat pilihan Tuhan.³⁹

Nurcholish Madjid (cak Nur) menggambarkan bagaimana kedatangan Islam ke Spanyol telah mengakhiri Kristenisasi “paksa” oleh penguasa sebelumnya. Selama lima ratus tahun kemudian, pemerintahan Islam menciptakan sebuah Spanyol untuk tiga agama dan “satu tempat tidur”. Artinya, orang-orang Islam, Kristen dan Yahudi hidup rukun dan bersama-sama menikmati peradaban yang gemilang.⁴⁰

Ketika berhadapan dengan kaum Hindu dan Budha di wilayah Anak Benua India, yang secara diametral ajaran *tauhid* mereka berbeda dengan Islam, tetapi tetap diberikan kebebasan yang sama dengan agama Yahudi dan Kristen, bahkan penganut agama Zoroaster (Majusi) pun mendapat perlakuan yang sama (Amandemen II). Perlakuan itu diwujudkan dalam bentuk sepucuk surat Kepala Negara (Muhammad) kepada Kepala Negara daerah Yaman Farruch bin Syakhsan yang beragama Majusi (Zoroaster). Salah satu isi penting surat tersebut terdapat poin 3 yang menyatakan: Mereka (penganut agama Majusi) tidak akan diperlakukan secara sewenang-wenang dan tidak akan ditindas. Inipun dapat disaksikan hingga sekarang, mayoritas penduduk Anak Benua India tetap berada di bawah pelukan agama Hindu dan Budha, dan Islam tetap menghargai hak-hak mereka untuk menjalankan syariat mereka masing-masing.

Kutipan berikut ini mungkin akan mempertegas pandangan al-Qur'an tentang pluralisme:⁴¹

³⁹ Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme...*, 203.

⁴⁰ Lihat M. Deden Ridwan dalam Nurcholish Madjid et. al., “Membangun Teologi Kerukunan”, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 73.

⁴¹ Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme...*, hlm. 223.

Basis bagi pengakuan terhadap agama lain jelas bukan penerimaan pada Islam yang baku dan kenabian Nabi Muhammad dengan segala implikasinya; juga bukannya sama sekali tak berprinsip. Fakta bahwa nabi Muhammad dan kaum musliminlah yang mendefinisikan dasar-dasar koeksistensi, dan yang menetapkan bentuk ketundukan mana yang tepat bagi komunitas, secara jelas menunjukkan ketegasan al-Qur'an tentang peran kepemimpinan ideologis yang diembannya. Hal tersebut eksplisit dalam pendekatan al-Qur'an pada hubungan dengan kelompok agama lain. Ini juga merupakan perbedaan signifikan dari posisi liberal, yang menyamakan koeksistensi dan kebebasan dengan kesetaraan absolut bagi agama.

Peringatan bagi kaum lain (non muslim) adalah agar mereka tidak mendasarkan klaim superioritas mereka pada prestasi nenek moyang mereka juga berlaku bagi kaum muslimin pasca Nabi Muhammad. Munculnya gesekan yang menimbulkan benturan dilatarbelakangi bukan karena ajaran agama, tetapi lebih pada persoalan ambisi pribadi atau golongan dan kepentingan ekonomi politik, kendatipun harus tetap diakui bahwa kepentingan-kepentingan tersebut dapat dikemas dengan kemas agama secara inklusif yang lebih superior ketimbang kemas agama secara eksklusif inferior.

VI. Toleransi Keagamaan dalam Perspektif Islam

Islam sebagaimana diyakini oleh umatnya sebagai agama yang diturunkan Allah untuk kemaslahatan dan kepentingan umat manusia dan sekaligus sebagai rahmat bagi alam (*Rahmah li al-'Ālamīn*), karena itulah Islam tidak berhak memaksa seseorang untuk memeluknya, seperti yang ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri "*Lā ikrāh fī al-Dīn*" (Q.S. al-Baqarah [2]:256). Pemaksaan kepada seseorang untuk memeluk agama tertentu, berarti pemaksaan terhadap fitrahnya, hal inilah justru yang paling dijauhi oleh Nabi. Mengingat bahwa tugas Nabi hanyalah seorang "pemberi kabar gembira dan peringatan" (*basyīr wa naẓīr*), "penyampai risalah" (*ballāg*), "penyempurna budi pekerti" (*li utammima makārim al-Akhlāq*) dan "Rahmat bagi alam semesta".

Untuk membangun suatu sikap toleransi, barangkali bisa diandalkan jika suatu agama telah membuka ruang secara terbuka terhadap agama lain dengan landasan kemanusiaan. Keterbukaan dan *fairness* itu hanya mungkin terealisasi bila mengandaikan adanya kemajemukan atau pluralitas umat manusia. Secara normatif, Islam telah memberikan landasan teologis untuk melahirkan sikap hidup

yang toleran, inklusif dan menghargai pluralitas yang merupakan visi penting al-Qur'an.

Menurut hemat saya, predikat yang melekat pada Nabi semata-mata untuk mempertegas sisi kemanusiaan (*basyariyah/insānīyah*), tanpa dihindangi unsur politis dan kepentingan duniawi lainnya. Itulah sebabnya, kebijakan politis dalam praksisnya hanyalah untuk mempertahankan eksistensi Islam tanpa harus mengganggu wilayah agama lain. Islam berlaku tegas, bukan dengan “pedang” sebagaimana dipersepsikan dan diproklamirkan oleh Kristen Barat, jika eksistensinya diintervensi agama lain yang bersifat merugikan, tentu Islam merasa berkewajiban untuk mempertahankannya dengan cara bagaimana sebuah intervensi itu dilakukan oleh agama lain.

Muhammad Asad, pakar tafsir modern memberikan komentar ketika berhadapan dengan Q.S. al-Mā'idah, (5):48 yang menyatakan: “*wa likullin ja'alnā minkum syir'ah wa minhāj*”, bahwa ungkapan tiap-tiap umat (*likullin*) merupakan tatanan komunitas manusia. Secara etimologis (harfiah) istilah *syir'ah* berarti “jalan menuju ke tempat perairan”. Itu digunakan dalam al-Qur'an bahwa sistem hukum digunakan bagi keselamatan masyarakat dan spiritualnya. Sedangkan istilah *minhāj*, merupakan “jalan terbuka”, “jalan yang terang”,⁴² biasanya dalam arti abstrak “jalan hidup”. Dalam maknanya kedua istilah itu lebih terbatas daripada istilah *Dīn*, yakni sebuah pola, sebuah jalan Tuhan yang berlaku umum bagi seluruh kaum,⁴³ yang tidak hanya terdiri dari hukum-hukum yang berkaitan dengan fakta agama, tapi juga dasar tentang kebenaran spiritual yang tidak berubah, yang dalam al-Qur'an telah diajarkan oleh setiap *Rasūlullāh* (Utusan Allah). *Syir'ah*, yang kemudian menjadi *syarī'ah* atau syariat disebarluaskan melalui para rasul. Keanekaragamannya sesuai dengan urgensi waktu dan setiap perkembangan budaya masyarakat. “Kesatuan dalam keanekaragaman ini” seringkali ditekankan oleh al-Qur'an, seperti sejumlah petunjuk di dalam al-Qur'an tentang legitimasi esensial kaum beragama lain.⁴⁴

Dalam kaitan ini al-Ṭabarī memberi komentar tentang kesatuan agama primordial dan keanekaragaman syariat agama-agama ini sebagai berikut: “Agama itu satu, sedangkan syariat bermacam-macam.”⁴⁵ Dapat kita lihat misalnya Q.S. al-

⁴² *Ibid.*, 214.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Perlu dicermati, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah, (2):148; al-Anbiyā', (21):91-93 dan Q.S. al-Mu'minūn, (23):52.

⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995),

Mu'minūn, (23):52 yang menyatakan: “Dan sungguh inilah umatmu, umat yang satu”. Dengan sendirinya al-Qur'an mengindikasikan bahwa *Ahl al-kitāb*, sebagai penerima wahyu, diakuinya sebagai bagian dari komunitas. Pembentukan satu umat dengan ungkapan keagamaan yang berbeda-beda telah tersirat di dalam Piagam Madinah, sebagaimana yang telah sedikit disinggung pada bagian awal tulisan ini. Belum lagi masalah sosial yang dianggap penting al-Qur'an, bahwa makanan dan perkawinan, sikap murah hati dinyatakan sah (*ḥalāl*) bagi kaum muslimin dan makanan kaum muslimin sah juga bagi mereka – orang-orang yang diberi *al-Kitāb*. Demikian juga dalam hal pria muslim diperkenankan mengawini “wanita suci dari *Ahl al-kitāb*” (Q.S. al-Mā'idah, [5]:5).

Kalaulah Tuhan sendiri melalui firmanNya memperkenankan kaum muslimin hidup secara berdampingan dengan golongan lain, hubungan seintim dalam relasi perkawinan, ini berarti secara eksplisit dapat dipahami secara sepakat (*mathūm al-muwāfaqah*), bahwa permusuhan tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan muslim dan non-muslim.

Seperti diakui dan diyakini umat Islam, bahwa Muhammad adalah penutup semua Rasul (*khātam al-anbiyā' wa al-mursalin*), itulah sebabnya statemen al-Qur'an tentang pengakuan “Nabi Terakhir” secara tegas diabadikan dalam Q.S. al-Aḥzāb, (33):40. Dengan demikian, Islam merupakan bagian dari keseluruhan sejarah agama.⁴⁶ Al-Qur'an semata-mata “melanjutkan” dan “membenarkan” kitab-kitab suci sebelumnya.⁴⁷ Al-Qur'an suci mewakili titik puncak segala wahyu dan menawarkan jalan sempurna untuk pemenuhan kebutuhan spiritual. Keunikan pesan al-Qur'an ini, bagaimanapun tidak menghalangi seluruh pengikut agama-agama terdahulu mendapat rahmat dari Allah, karena, seperti yang sering dijelaskan al-Qur'an sendiri, bagi mereka yang percaya terhadap ke-Esaan Tuhan, hari pertanggungjawaban—atau dalam bahasa agama memiliki banyak sebutan, yaitu: *yaum al-ḥisāb*, *yaum al-mīzān*, *yaum al-ḥasyr*, *yaum al-dīn*, *yaum al-qiyāmah*, *yaum al-akhīr*, *yaum al-ba's* — dan hidup secara adil “bagi mereka tidak ada rasa takut, maupun rasa duka”.⁴⁸

Dalam konteks Indonesia yang masyarakatnya plural maka dengan sendirinya diperlukan, cepat atau lambat, paham pluralisme ala Indonesia – sesuai

vol. VI, hlm. 365.

⁴⁶Muhammad Abdul Halim, *Memahami Al-Qur'an: Pendekatan, Gaya dan Tema* (Bandung: Marja', 2002), hlm. 105.

⁴⁷QS. Yusuf, (12):111.

⁴⁸A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an....*, hlm.153-154.

konteks budaya – yaitu sikap tulus menerima kenyataan bahwa kemajemukan itu bernilai positif dan merupakan *rahmat* (kasih) Tuhan kepada manusia. Jadi hal ini tidak hanya cukup mengakui dan menerima kenyataan bahwa masyarakat itu majemuk yang nantinya justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi, tapi bukan pluralisme itu sendiri.

Nampaknya berbeda dengan pluralisme di negara-negara Barat, yang pada mulanya berangkat dari asumsi bahwa semua agama sudah tidak bisa menuju pada kebenaran, mereka lebih menonjolkan *truth claim* (klaim kebenaran), agama tidak lebih sebagai media penggilas perdamaian (*salām*), maka dari itu pluralisme harus dikembangkan oleh pemeluk agama. Sehingga bisa dikatakan bahwa tujuan awalnya adalah untuk menghilangkan rasa fanatisme. Padahal pluralisme tidak boleh hanya dipahami sekedar “kebaikan negatif”, hanya digunakan untuk menyingkirkan faham “fanatisme”. Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan peradaban”.

Berkaitan dengan hal di atas, semangat al-Qur'an telah mengisyaratkan pluralisme di mana setiap kelompok masyarakat dipersilakan untuk berlomba-lomba dalam mewujudkan kebajikan (*fastabiq al-khairāt*) tak terkecuali dalam hal pencapaian kebenaran. Hal ini sejalan dengan misi Islam yang diemban oleh Muhammad Saw– *rahmah lil 'ālamīn* – (rahmat untuk sekalian alam), maka dalam pergaulan dengan agama lain pun kaum muslimin diberi petunjuk Allah untuk bertindak penuh kebajikan dan keadilan, selama mereka tidak melakukan tindakan *zālim* (aniaya) dan *fasād* (kerusakan) yang merugikan.

Ayat-ayat al-Qur'an yang melarang kaum Muslimin mengangkat *awliyā'* (para pemimpin yang menangani persoalan umat Islam) dari golongan Yahudi dan Nasrani, serta selain mereka harus dipahami dalam konteks tersebut, sebagaimana yang ditandaskan dalam surat Āli 'Imrān, (3):118:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونَكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُومًا مَا عَيْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَقْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (118)

Quraish Shihab, merespon secara positif ketika melihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī menjelaskan ayat tersebut, memahami bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan sikap orang yahudi Bani Qurayzah yang mengkhianati perjanjian mereka dengan Nabi Saw, sehingga, seperti yang ditulis Rasyīd Riḍā dalam tafsirnya, “larangan ini baru berlaku apabila mereka memerangi atau bermaksud jahat

terhadap kaum Muslimin”.⁴⁹ Itulah sebabnya ia mengkritik secara tajam beberapa pandangan mufasir seperti al-Bayḍawī dan al-Zamakhshārī, yang menjadikan dalil ayat ini sebagai sebuah larangan bersahabat dengan orang Yahudi dan Nasrani secara mutlak.

Atas dasar inilah Quraish Shihab, menegaskan bahwa al-Qur'an tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalin hubungan kerjasama, apalagi mengambil sikap tidak bersahabat. Ibn al-'Arabī, ketika mengomentari ayat 8 surat al-Mumtahanah mengatakan: “*bahkan al-Qur'an lebih lanjut ia tegaskan sama sekali tidak melarang seorang muslim untuk berbuat baik dan memberikan sebagian hartanya kepada siapapun selama mereka tidak memerangi kaum muslim dengan motivasi keagamaan atau mengusir kaum muslim dari negeri mereka*”.⁵⁰

Atas dasar itu pula sejumlah sahabat Nabi, bahkan Nabi sendiri, pernah ditegur oleh al-Qur'an karena enggan atau melarang memberi bantuan nafkah kepada sejumlah *Ahl al-kitāb*, dengan dalih bahwa mereka bukan muslim/tidak mau memeluk Islam. Dalam kaitan ini pula, al-Qurṭubī menjelaskan *sabab al-nuzūl* ayat 272 surat al-Baqarah demikian: “*Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk tetapi Allah yang memberi petunjuk siapa yang dikehendakinya, dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan di jalan Allah, maka pahalanya adalah untukmu juga*”.⁵¹

Lebih jauh bisa dikatakan bahwa pengakuan al-Qur'an (Islam) atas pluralisme agama tampak jelas tidak hanya sebatas pada dimensi penerimaan kaum lain sebagai komunitas *socio-religious* yang sah, tetapi juga dari penerimaan kehidupan spiritualitas mereka dan keselamatan melalui jalan yang berbeda. Atas dasar logika itulah, kaum muslimin berkewajiban tetap memelihara kesucian rumah-rumah ibadah yang telah dibangun oleh orang-orang Yahudi, Nasrani dan pemeluk agama lain, karena itu tidak semata-mata dimaksudkan demi menjaga integritas masyarakat multi-agama, sebagaimana halnya negara-negara kontemporer saat ini. Ini tergambar dalam penuturan al-Qur'an dalam surat al-Ḥajj, (22):40. Makna yang lebih jauh lagi, mungkin tidak berlebihan jika dikatakan bahwa selain orang Yahudi dan Nasrani, entah itu para penyembah berhala atau lainnya, walaupun tidak masuk dalam kategori *Ahl al-kitāb*, tetapi dapat pula

⁴⁹Quraish Shihab, “*Ahl al-kitāb*” dalam Muhammad Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 7.

⁵⁰Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, IV:1773.

⁵¹*Ibid.*, hlm. 337.

diperlakukan sama dengan *Ahl al-kitāb*. Seperti yang telah diajarkan oleh al-Qur'an:⁵²

Allah tidak melarang kamu berkenaan dengan mereka (golongan lain) yang tidak memerangi kamu dalam agama dan tidak mengusir kamu dari negeri-negerimu untuk berbuat baik kepada mereka itu dan berlaku adil terhadap mereka. Sungguh Allah cinta kepada mereka yang berlaku adil. Allah hanyalah melarang berkenaan dengan mereka yang memerangi kamu dalam agama dan mengeluarkan kamu dari negeri-negeri kamu serta yang bekerjasama untuk mengusir kamu untuk bersahabat dengan mereka. Karena itu barangsiapa bersahabat dengan mereka, maka orang-orang itu para pelaku kezaliman.

Yusuf Ali menangkap semangat firman tersebut dengan menyatakan, bahkan dengan kaum kafir pun kecuali jika mereka itu congkak dan berusaha untuk menghancurkan kita dan iman kita, kita harus bertindak secara baik dan adil, sebagaimana ditunjukkan oleh teladan Nabi besar kita sendiri.⁵³ Senafas dengan ayat tersebut, Tuhan pernah *wanti-wanti* (pesan) kepada umat beriman untuk tidak melibatkan diri dalam debat yang tidak sehat dengan *ahl al-kitāb* kecuali dengan jika mereka bertindak agresif.⁵⁴

Toleransi, yang berkembang di Indonesia nampaknya perlu dipandu secara serius dan hati-hati, karena dalam realitas di lapangan menunjukkan bahwa tak seluruh masyarakat muslim Indonesia – termasuk ulamanya – bisa diajak duduk bersama untuk melakukan diskusi tentang agama dan pemeluknya secara optimal dan positif, walaupun pernah dilakukan itupun tidak dianggap cukup layak mewakilinya, akibatnya ketegangan sosial menyangkut hubungan antara agama, kadang tidak dapat dihindari, termasuk penerapan toleransinya. Kita sadar bahwa sikap menggeneralisasi (*ta'mīm*) umat agama lain suatu kesalahan yang cukup fatal, dan al-Qur'an sendiri mengingatkan:⁵⁵

Di antara mereka itu (*ahl al-kitāb*) tidak sama, ada sekelompok yang berlaku jujur, mereka menelaah ayat-ayat Allah pada malam hari dan mereka bersujud. Mereka percaya kepada-Nya dan pada hari kemudian, menyuruh berbuat benar

⁵²Q.S. al-Mumtaḥanah, 60:8-9.

⁵³A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an...*, hlm. 1534.

⁵⁴Q.S. al-ʿAnkabūt, (19): 46.

⁵⁵Q.S. Āli ʿImrān, (3):113-115.

dan mencegah berbuat munkar serta berlomba-lomba dalam kebaikan, mereka termasuk orang-orang yang saleh, dan perbuatan baik apapun yang mereka kerjakan niscaya takkan ditinggalkan. Dan Allah Maha Tahu mereka yang bertaqwa.

Konsekuensi ganda yang muncul dari pemahaman teks di atas adalah, pandangan sementara kalangan bahwa toleransi agama tidak boleh memasuki wilayah teologis, karena wilayah itu sarat dengan “persengketaan” yang tidak mungkin dilakukan toleransi, apalagi damai. Toleransi itu menyangkut persoalan-persoalan sosial-kemanusiaan yang manfaatnya bisa dirasakan secara langsung oleh manusia. Sedangkan kalangan yang lain melihat bahwa toleransi agama boleh sepenuhnya dengan memasuki—kalau tidak malah “mempertaruhkan”—wilayah teologis, tentunya beserta atribut keimanan, karena tanpa hal ini mustahil toleransi bisa berlangsung secara sinergis dan harmonis. Tanpa ini, toleransi yang dilakukan hanyalah toleransi yang bersifat pura-pura dan omong kosong belaka.

Dikotomi semacam itu, tentu berangkat dari doktrin keagamaan yang menyapa relung-relung pemahaman mereka. Meski doktrin yang diterima adalah sama, namun sangat mungkin pemahaman yang timbul berbeda antara satu dan lainnya. Kendati demikian, justru yang berkembang dewasa ini adalah tipologi pemahaman terakhir, toleransi yang cenderung melibatkan persoalan-persoalan teologis, padahal sebenarnya sikap al-Qur'an terhadap *Ahl al-kitāb* sangat positif, sehingga tidak ada halangan atau menutup kemungkinan untuk menjalin kerjasama dan tolong menolong untuk mewujudkan sebuah kemajuan bersama dalam lapangan kehidupan, terutama dalam masalah sosial-budaya, pendidikan dan ekonomi.

Secara spesifik, al-Qur'an mengakui *Ahl al-kitāb* sebagai komunitas sosio-religius yang sah. Pengakuan ini belakangan diperluas oleh para sarjana muslim kepada berbagai komunitas keagamaan lain yang hidup dalam batas-batas wilayah Islam yang meluas. Rincian, pembatasan, dan penerapan eksplisit dari pengakuan ini di seluruh tahap era kenabian, dan dalam sejarah Islam selanjutnya, mengarah pada sebuah isu signifikan dalam hubungan dengan kaum lain. Yang membentuk sikap al-Qur'an terhadap mereka adalah kebutuhan sosio-religius komunitas muslim, seperti pembangunan komunitas dan masalah keamanan, bukannya masalah keyakinan, atau ketiadaanya di dalam komunitas-komunitas lain tersebut.

Memang tetap harus diakui pula bahwa al-Qur'an banyak melakukan kecaman terhadap *Ahl al-kitāb* lantaran sikap politik dan ekonomi mereka yang kadang-kadang arogan dan cenderung brutal merugikan umat Islam.⁵⁶ Ini berarti

⁵⁶Pandangan klasik Ibn Taymiyah ketika merespon beberapa ayat al-Qur'an, seperti

jalanan kerjasama dan sikap toleransi, harus dipahami dalam konteks yang benar, yakni pada wilayah yang memang dibolehkan Islam - empiris-sosiologis- sementara yang menyangkut wilayah asasi fundamental (iman) masing-masing agama tetap harus menghargai dan menghormati eksistensi agama-agama yang dipeluk umatnya, sehingga persoalan yang bersifat ontologis-metafisis tidak diseret-seret ke dalam wilayah sosiologis-praksis yang sarat dengan berbagai kepentingan masing-masing agama “*Lakum Dīnukum wa li Dīn*” (Q.S. al-Kāfirūn, [109]:6).

VII. Kesimpulan

Tulisan ini bukan bermaksud untuk menyamakan apalagi mencampuradukkan (*mixing*) semua agama, atau paling tidak untuk mengecilkan (*taṣḡīr*) kebesaran agama Islam. Dengan menerima pluralisme, kesetiaan seseorang kepada agamanya sama sekali tidak berkurang. Agamanya ibarat “ibu pertiwi” yang harus dicintai dengan segenap nasionalisme relijius-nya, sementara agama lain bagaikan “negeri asing” yang harus diakrabi secara intim, bukan malah dipandang dengan sebelah mata yang penuh kecurigaan dan benih-benih permusuhan.

Gagasan toleransi al-Qur'an sebenarnya bukan menanamkan rasa takut untuk melakukan pengembaraan spiritual ke dalam jantung agama-agama lain, hanya saja untuk melakukan sebuah pengembaraan ini bukannya tanpa modal sama sekali. Paling tidak bekal pematangan spiritualitas agama sendiri, di samping benar-benar menguasai doktrin-doktrin keagamaan. Kalaulah kedua syarat minimal ini belum bisa dipenuhi, maka jangan terlalu berharap banyak bahwa pengembaraan spiritual ke jantung-relung agama-agama lain, tak terkecuali sikap toleransi terhadap agama-agama lain bisa membawa hasil yang optimal – damai dan harmonis – atau justru malah bisa sebaliknya adalah mengalami ketersesatan spiritual dari agamanya sendiri (terjajah) secara teologis melalui simbol-simbol dan idiom-idiom agama.

Akhirnya, penafsiran agama yang lebih memperhatikan dan menghormati nilai-nilai universal, kemanusiaan, inklusif dan pluralis serta toleran dalam kerangka menciptakan kedamaian tetap menjadi dambaan bagi umat manusia.

Q.S. al-Baqarah, (2):190 dan 216 yang berbicara masalah “memerangi non-muslim” terkesan sangat ekstrim pada saat memposisikan *ahl al-kitāb* dan Majusi dan ketika mensikapi bagaimana dakwah Islam telah sampai ke relung mereka, sementara mereka tetap enggan masuk Islam, apalagi ketika merespon persoalan penegakan syariat Islam, sedangkan mereka menghalang-halangnya. Bagi Ibn Taymiyah, sikap-sikap tersebut, umat Islam hukumnya wajib memeranginya. Periksa dalam Ibn Taymiyah, *Kebijaksanaan Politik Nabi saw.*, terj. Muhammad Munawwar az-Zahidi (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hlm. 114, 121 dan 123.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- _____. *Dinamika Islam Kultural*. Bandung: Mizan, 2000.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Piagam Madinah, Konstitusi Pertama di Dunia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Ali, A. Yusuf. *The Holy Qur'an Translation and Commentary*. Jeddah: Dar al-Qiblah, 1403H.
- Arkoun, Mohammad. *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, terj. Hidayatullah. Bandung: PUSTAKA, 1998.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. London; Brill, 1980.
- Azra, Azyumardi. *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bayḍāwī, Naṣīr al-Dīn al-. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)*. Beirut: Muassar Sya'bān, tt..
- Coward, Harold. *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Esack, Farid. *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme Membebaskan yang Tertindas*, terj. , terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Imarah, Muhammad. *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*. Terj. Abdul hayyie al-Kattanie. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Ja'farian, Rasul. "Al-Tabari dan Masa Hidupnya" dalam Jurnal *al-Hikmah* Syawal-Dzuhlajjah/April-Juni 1993.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Naisabūrī, Al-Wāḥidī al-. *Asbāb al-Nuzūl*. Ttp.: Dār al-Qāhirah, tt..
- Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*, (terj.) Ahsin Mohammad. Bandung:

PUSTAKA, 1982.

- Ridwan, M. Deden. "Membangun Teologi Kerukunan", dalam Nurcholish Madjid et. al. *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Romas, Chumaidi Syarief. "Ikhtiar ke Arah Dekonstruksi Teologi Islam" dalam *Wacana Teologi Kontemporer*. Yogyakarta; Tiara Wacana, 2000.
- Shihab, Quraish. "*Ahl al-kitāb*" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Syihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Taimiyah, Ibn. *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Beirut: Dār al-Fikr, tt..
- Taymiyah, Ibn. *Kebijaksanaan Politik Nabi SAW*, terj. Muhammad Munawwar az-Zahidi. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- Al-Ṭabarī, Al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Usman, Fatimah. *Wahdat al-Adyan*. Yogyakarta: LkiS, 2002.

METODE KRITIK MATAN/TEKS HADIS

Dadi Nurhaedi*

Abstrak

Dalam studi matan/teks hadis terdapat berbagai kegiatan dan tahapan yang sangat penting untuk dilakukan. Kegiatan dan tahapan itu di antaranya ialah melakukan seleksi teks, interpretasi teks dan tipologi teks. Melalui artikel ini, penulis mencoba mengemukakan gagasan-gagasannya tentang metode kritik matan/teks hadis tahap pertama, yaitu bagaimana metode menyeleksi atau memilih matan-matan hadis.

*Menurut penulisnya, metode kritik atau seleksi matan/teks hadis ini dilihat dari perbedaan keadaan objek atau materi yang diseleksinya dapat diklasifikasikan kepada dua model, yaitu (1) metode kritik pra kodifikasi hadis, dan (2) metode kritik pasca kodifikasi hadis. Untuk metode kritik model **pertama** dapat menempuh berbagai teknik atau cara, di antaranya (a) membandingkan matan/teks hadis dengan ayat al-Qur'an yang berkaitan, (b) membandingkan matan-matan hadis dalam dokumen tertulis dengan hadis-hadis yang disampaikan dari hafalan, (c) membandingkan antara pernyataan dari seorang periwayat yang disampaikan pada waktu yang berlainan, (d) membandingkan matan-matan hadis dari beberapa murid yang mereka terima dari satu guru, dan (e) dengan melakukan rujuk silang antara satu periwayat dengan periwayat lainnya.*

*Sedangkan metode kritik model **kedua** dapat menempuh cara, antara lain dengan (a) membandingkan matan-matan hadis dengan ayat al-Qur'an yang terkait atau memiliki kedekatan susunan redaksi, dan (b) membandingkan antara matan-matan hadis. Metode atau teknik (b) juga dapat dikembangkan lebih lanjut melalui penelusuran para periwayat dalam sanad-sanadnya yang menyerupai cara (c), (d), dan (e) pada metode kritik model pertama di atas.*

I. Pendahuluan

Tidak perlu diragukan bahwa hadis merupakan sumber ajaran Islam¹ di samping al-Qur'an. Mengingat begitu pentingnya hadis, maka studi atau kajian terhadap hadis akan terus dilakukan, bukan saja oleh umat Islam, tetapi oleh siapapun yang berkepentingan terhadapnya.

*Dosen Jurusan Tadsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga .

¹Penjelasan lebih rinci lihat antara lain M. Syuhudi Ismail. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis : Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 75-88.

Berbeda dengan ayat-ayat al-Qur'an yang semuanya dapat diterima, hadis tidak semuanya dapat dijadikan sebagai acuan atau hujah. Hadis ada yang dapat dipakai ada yang tidak. Di sinilah letak perlunya meneliti hadis. Agar dapat meneliti hadis secara baik diperlukan antara lain pengetahuan tentang kaidah dan atau metodenya.

Atas dasar itulah, para ulama khususnya yang menekuni hadis telah berusaha merumuskan kaidah dan atau metode dalam studi hadis. Buah dari pengabdian dan kerja keras mereka telah menghasilkan kaidah dan berbagai metode yang sangat bagus dalam studi hadis, terutama untuk meneliti para periwayat yang menjadi mata rantai dalam periwayatan hadis (sanad). Bahkan dapat dikatakan bahwa untuk studi sanad ini, secara metodologis sudah relatif mapan yang ditunjang dengan perangkat pendukungnya. Apalagi pada zaman sekarang, dengan memanfaatkan teknologi komputer, studi sanad hadis dapat dilakukan secara sangat efisien dan lebih akurat dengan kemampuan mengakses referensi yang jauh lebih banyak.

Sementara itu, untuk studi matan atau teks hadis yang di dalamnya memuat informasi-informasi dari atau tentang Nabi Muhammad saw., secara metodologis masih jauh tertinggal. Karena itulah, hendaknya terus dilakukan upaya untuk mengembangkan atau merumuskan kaidah dan metode untuk studi matan hadis.

Berkaitan dengan studi atau penelitian matan hadis, secara garis besar meliputi tiga kegiatan atau tahapan yaitu (1) melakukan kritik atau seleksi matan hadis (*naqd al-matn*), (2) melakukan interpretasi atau pemaknaan matan hadis (*syarh al-matn*), dan (3) melakukan tipologi atau klasifikasi matan hadis (*qism al-matn*). Ketiga kegiatan tersebut idealnya dapat ditempuh dalam keseluruhan proses studi hadis. Apabila masing-masing dari ketiganya dapat diaplikasikan secara baik, diharapkan dari kegiatan kritik atau seleksi dapat menentukan hadis-hadis yang matannya sahih. Selanjutnya hadis-hadis yang sahih itu bila memerlukan iterpretasi, maka diinterpretasikan untuk memperoleh kandungan maknanya secara proporsional. Sampai pada penelitian tahap kedua ini, matan hadis yang sebelumnya dinyatakan berstatus sahih juga dapat diterima (*maqbul*) maknanya. Sementara untuk tahapan berikutnya yaitu melakukan tipologi atau klasifikasi dimaksudkan untuk membuat berbagai kategori matan hadis. Tahapan ketiga ini dapat dikatakan bagian dari iterpretasi hadis, hanya saja lebih diorientasikan untuk lebih menjelaskan pemberlakuan dan pengamalan kandungan matan-matan hadis. Dari ketiga tahapan semuanya, diharapkan

dapat menghasilkan hadis yang sahih, dapat diterima (*maq̄būl*), sekaligus adanya kejelasan dapat diamalkan (*ma'mūl bih*).

Dalam artikel ini, penulis akan menguraikan hal-hal yang berkaitan dengan studi kritik atau seleksi matan hadis dari aspek metodenya. Untuk menambah informasi, sebelumnya akan dijelaskan istilah dan sejarah perkembangan studi matan hadis.

II. Kritik Matan Hadis: Istilah dan Sketsa Sejarah

Kata “kritik” berasal dari bahasa Yunani *krites* yang artinya “seorang hakim, *krincin* berarti “menghakimi”, *kriterion* berarti “dasar penghakiman”.² Dalam konteks tulisan ini kata “kritik” dipakai untuk menunjuk kepada kata *an-naqd* dalam studi hadis. Dalam literatur Arab kata “*an-naqd*” dipakai untuk arti “kritik”, atau “memisahkan yang baik dari yang buruk.”³ Kata “*an-naqd*” ini telah digunakan oleh beberapa ulama hadis sejak awal abad kedua Hijriah, hanya saja istilah ini belum populer di kalangan mereka.⁴ Kata “*an-naqd*” dalam pengertian tersebut tidak dijumpai dalam al-Qur’an maupun hadis. Namun kata yang memiliki pengertian yang sama disebutkan dalam al-Qur’an, yaitu kata *yamīz* yang berarti memisahkan sesuatu dari sesuatu yang lain.⁵ Bahkan seorang pakar hadis abad ketiga Hijriah, Imam Muslim (w. 261 H=875 M) memberi judul bukunya yang membahas metode kritik hadis dengan *al-Tamyiz*. Sebagian ulama menamakan istilah *an-naqd* dalam studi hadis dengan sebutan *al-jarh wa at-tadil* sehingga dikenallah cabang ilmu hadis, *al-jarh wa at-tadil* yaitu ilmu untuk menunjukkan ketidaksahihan dan keandalan. Memperhatikan pengertian dan perkembangan istilah tersebut, dalam bahasa Indonesia identik dengan kata “menyeleksi” yang secara leksikal memiliki arti menyaring atau memilih.⁶

Dari pengertian kata atau istilah kritik di atas, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan kritik matan hadis (*naqd al-matn*) dalam konteks ini ialah

²Fadlil Munawwar Manshur (Penyunting), *Pengantar Teori Filologi*, (Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1999), 61.

³Lihat Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*. Terj. A. Yamin. (Jakarta : Pustaka Hidayah, 1992), 81-82.

⁴*Ibid*

⁵Lihat Q.S. Ali Imran (3): 179

⁶Tim Penyusun Kamus, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 800.

usaha untuk menyeleksi matan-matan hadis sehingga dapat ditentukan antara matan-matan hadis yang sahih atau lebih kuat dan yang tidak. Kesahihan yang berhasil diseleksi dalam kegiatan kritik matan tahap pertama ini baru pada tahap menyatakan kesahihan matan menurut eksistensinya. Pada tahap ini belum sampai pada pemaknaan matan hadis, kendatipun unsur-unsur interpretasi matan boleh jadi ada terutama jika menyeleksi matan dengan cara melihat tolok ukur kesahihan matan hadis. Bila terdapat matan-matan hadis yang sangat rumit dikritik atau diseleksi berkaitan dengan pemaknaannya, maka hal tersebut “diserahkan” kepada studi matan hadis tahap kedua yang menangani interpretasi atau pemaknaan matan hadis (*ma'ān al-ḥadīṣ*).

Secara historis, sesungguhnya kritik atau seleksi (matan) hadis dalam arti upaya untuk membedakan antara yang benar dan yang salah telah ada dan dimulai pada masa Nabi masih hidup meskipun dalam bentuk yang sederhana. Praktik penyelidikan atau pembuktian untuk meneliti hadis Nabi pada masa itu tercermin dari kegiatan para sahabat pergi menemui atau merujuk kepada Nabi untuk membuktikan apakah sesuatu benar-benar telah dikatakan oleh beliau. Praktik tersebut antara lain pernah dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, 'Abdullah bin 'Amr, 'Umar bin Khattab, Zainab istri Ibn Mas'ud dan lain-lain.⁷

Setelah Nabi wafat (11 H=632 M), tradisi kritik hadis dilanjutkan oleh para sahabat. Pada periode ini, tercatat sejumlah sahabat perintis dalam bidang ini, yaitu Abu Bakar as-Siddiq (w. 13 H=634 M), yang diikuti oleh Umar bin Khattab (w. 234 H=644 M) dan Ali bin Abi Thalib (w. 40 H=661 M). Sahabat-sahabat lain yang dikenal pernah melakukan kritik hadis, misalnya 'Aisyah (w. 58 H=678 M) istri Nabi, dan 'Abd Allah bin 'Umar bin al-Khattab (w. 73 H=687 M).⁸

Pada periode pasca sahabat, mulai ditandai dengan penyebaran hadis yang semakin banyak dan meluas, dan banyak bermunculan (matan-matan) hadis palsu (*mauḍū'*). Menanggapi keadaan seperti itu, bangkitlah para ulama untuk melakukan kritik atau seleksi guna menentukan hadis-hadis yang benar-benar berasal dari Nabi, dan yang tidak. Sementara itu, rangkaian para periwayat hadis yang “tersebar” menjadi lebih banyak dan panjang. Perhatian ulama untuk meneliti matan dan sanad hadis makin bertambah besar, karena jumlah periwayat yang

⁷Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi...* hlm. 82-83

⁸Untuk mengetahui praktik kritik (matan) hadis dan contoh-contohnya yang dilakukan oleh para sahabat, lihat misalnya dalam Salah al-Din al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn 'inda 'Ulamā al-Hadis an-Nabawi*, (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1983), 103-144.

tidak dapat dipercaya riwayatnya semakin bertambah banyak.⁹ Mereka pun merumuskan kaidah dan cara untuk melakukan kritik atau seleksi hadis.

Misalnya saja, untuk menyeleksi antara hadis-hadis yang sah dan yang *maudū'* para pakar hadis menetapkan ciri-ciri hadis *maudū'* sebagai tolok ukurnya. Dalam hadis palsu, mereka menetapkan tanda-tanda matan hadis yang palsu, yaitu : (1) susunan bahasanya rancu, (2) isinya bertentangan dengan akal yang sehat dan sangat sulit diinterpretasikan secara rasional, (3) isinya bertentangan dengan tujuan pokok ajaran Islam, (4) isinya bertentangan dengan hukum alam (*sunnatullāh*), (5) isinya bertentangan dengan sejarah, (6) isinya bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an atau hadis *mutawātir* yang telah mengandung petunjuk secara pasti ; dan (7) isinya berada di luar kewajaran bila diukur dari petunjuk ajaran Islam.¹⁰

Seiring dengan itu, perhatian para ulama dalam menyeleksi hadis banyak terpersir untuk meneliti orang-orang yang meriwayatkan hadis. Jadi, dapat dikatakan bahwa studi hadis mengalami pergeseran ; pada periode sahabat kritik hadis tertuju pada matannya, sedangkan periode sesudahnya cenderung lebih banyak mengkaji aspek sanadnya. Hal tersebut dapat dimaklumi karena tuntutan dan situasi zaman yang berbeda, pada periode sahabat Nabi belum dikenal tradisi sanad, sedangkan pasca sahabat sanad dan seleksi sanad menjadi suatu keniscayaan dalam proses penerimaan dan penyampaian (*tahammul wa al-ada*) hadis.

Sejak abad kedua sampai keenam Hijriah tercatat usaha para ulama yang berusaha untuk merumuskan kaidah kesahihan hadis, sampai kemudian para ulama menetapkan persyaratan hadis sah, yaitu sanadnya bersambung (sampai kepada Nabi), diriwayatkan oleh para periwayat yang bersifat *siqah* (adil dan *ḍabit*) sampai akhir sanad, dan dalam (sanad) hadis itu tidak terdapat kejanggalan (*syuzūz*) dan cacat (*illat*).¹¹ Kaidah kesahihan hadis tersebut dalam khazanah studi hadis atau ilmu-ilmu hadis (*'ulūm al-ḥadīṣ*) telah lama dikenal dan diaplikasikan, sampai-sampai menjadi mapan dan baku. Sayangnya, kaidah tersebut dalam praktiknya baru memadai untuk studi sanad, sedangkan untuk studi matan hadis masih belum cukup. Hasil penelitian al-Adlabi menunjukkan bahwa kritik matan hadis yang dilakukan oleh para ulama hadis selama ini masih bergantung pada kajian mereka terhadap hal ihwal kehidupan periwayat hadis.¹² Al-Adlabi juga

⁹M. Syuhudi Ismail, *Kaedah...*, 50-51

¹⁰Lihat al-Adlabi, *Manhaj...*, 237-238.

¹¹Lihat Syuudi Ismail, *Kaedah...*, 105-152.

¹²Al-Adlabi, *Manhaj...*, 145-146.

menyimpulkan bahwa contoh-contoh hadis yang mengandung *syuzūz* dan *'illat* yang dikemukakan oleh al-Hakim dan al-Khatib al-Bagdadi, dua ulama hadis yang memperkenalkan kemungkinan adanya *syuzūz* dan *'illat* dalam matan hadis, belum memberikan perhatian terhadap kritik matan hadis.¹³ Jadi, kriteria terhindar dari *syuzūz* dan *'illat* dalam praktik biasanya diaplikasikan untuk kepentingan kritik atau penelitian sanad hadis, sedangkan untuk kritik matan sangat jarang dan sulit dilakukan.

Atas dasar itulah, kritikan, kesadaran dan hasrat untuk merumuskan dan mengembangkan studi matan hadis dari aspek metodologis maupun praktik interpretasinya semakin menguat, terutama memasuki abad ke-20 hingga sekarang. Di antara bukti adanya usaha pengembangan metodologi studi (kritik) matan hadis itu, terlihat dari terbitnya sejumlah buku. Misalnya, (1) tahun 1983 penerbit Dar al-Afaq di Beirut menerbitkan buku karya Salah ad-Din al-Adlabi yang berjudul *Manhaj Naqd al-Matn 'inda al-'Ulamā' al-Hadis an-Nabawi*. (2) Setahun kemudian yakni 1984 di Riyad terbit buku karya Musfir 'Azm Allah ad-Dumaini yang berjudul *Maqāyis Naqd al-Mutūn as-Sunnah*. (3) Tahun 1986 di Tunis, Muassasat Abdul Karim bin 'Abd Allah menerbitkan buku karya Muhammad Tahir al-Jawabi yang berjudul *Juhūd al-Muḥaddisīn fī Naqd al-Mutūn al-Hadīs an-Nabawī asy-Syarīf*. Dan (4) tahun 1989 al-Ma'had al-Islāmī li al-Fikr al-Islāmī, yang berkedudukan di Amerika menerbitkan buku karya Yusuf al-Qardawi yang berjudul *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah*.¹⁴

Dalam karya-karya tersebut di atas mereka telah berusaha merumuskan metode studi (kritik) matan hadis. Jadi, sekali lagi dalam konteks ini term kritik dimaksudkan tidak sekedar seleksi atau koreksi teks/matan hadis, tetapi juga pada aspek interpretasi atau pemaknaan teks/matan hadis.

Namun demikian secara praksis, kritik teks/matan hadis dalam pengertian melakukan seleksi dan koreksi terhadap berbagai naskah kitab hadis sampai

¹³Al-Adlabi telah meneliti contoh-contoh hadis yang dikemukakan oleh al-Hakim yang dinyatakan mengandung *syuzuz* dan *'illat*. Menurut hasil analisisnya ternyata sepuluh buah hadis yang dianggap oleh al-Hakim mengandung *'llat*, semuanya dalam sanad bukan dalam matannya. Sedangkan tiga contoh hadis yang dianggap mengandung *syuzūz* oleh al-Hakim, dua di antaranya dalam sanad, dan satunya lagi dalam mataan. Lihat al-Adlabi, *Manhaj*... 187-189. Bandingkan dengan al-Hakim an-Naisaburi, *Kitab Ma'rifah 'Ulūm al-Hadīs*. Naskah diberi notasi oleh al-Sayyid Mu'zam Husain (Kairo: Maktabah al-Muttanabbi, t.th.), 113-119.

¹⁴Buku Yusuf al-Qardawi ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia antara lain oleh Muhammad Al-Baqir dengan judul *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw.* yang diterbitkan oleh penerbit Karisma, Bandung tahun 1993.

sekarang masih banyak dipraktikkan, dengan model-model yang semakin bagus. Upaya kritik matan yang dapat dikategorikan dalam konteks ini, misalnya terlihat dari banyaknya kitab-kitab kumpulan hadis yang diterbitkan setelah dilakukan penelitian berupa koreksi (*taḥqīq* atau *tadībī*), pada umumnya dengan memberikan komentar singkat dalam catatan kaki dan terkadang memberikan *takhrij al-hadis*-nya. Misalnya, kritik teks yang dilakukan oleh Dr. Muhammad Ibrahim al-Hifnawi, dosen mata kuliah *uṣūl al-fiqh* di Fakultas Syari'ah Kairo, terhadap kitab *an-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Hadīs* karya Abu Hafṣ Umar bin Ahmad bin Syahin al-Bagdadi (w. 385 H) yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Syahin¹⁵ dan kitab *Ikhbār Ahl ar-Rusukh fī al-Fiqh wa at-Tahdīs bi Miqdār al-Mansūkh min al-Hadīs* karya Imam Abu al-Faraj Abd ar-Rahman bin al-Jauzi (w. 597 H) yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Jauzi. Atau kritik yang dilakukan oleh Dr. Mustafa al-A'zami terhadap naskah/teks kitab himpunan hadis *Sahīh Ibn Khuzaimah*.¹⁶

III. Model dan Metode Kritik Matan Hadis

Dilihat dari perban materi atau objek kritiknya, model kritik teks/matan hadis Nabi dapat dibagi menjadi dua macam; (1) kritik matan pra kodifikasi “semua” hadis, dalam kitab-kitab hadis. dan (2) kritik matan pasca kodifikasi “semua” hadis.

Untuk kritik matan hadis model pertama pernah dilakukan oleh sejumlah sahabat Nabi dan sejumlah ulama kritikus hadis. Karena perbedaan keadaannya, tentu saja model pertama ini tidak dapat sepenuhnya dilakukan oleh para kritikus hadis pasca kodifikasi, termasuk zaman sekarang, apalagi rentang waktunya sudah sangat jauh. Namun demikian, tidak menutup kemungkinan sebagian metode atau teknik yang pernah diterapkan dalam kritik teks/matan hadis pra kodifikasi hadis, dapat diaplikasikan untuk kritik matan pasca kodifikasi hadis.

Pengklasifikasian ini diperlukan karena memiliki implikasi terhadap metode atau teknik kritik matan hadis. Berikut ini akan diuraikan metode kritik matan-matan hadis pra kodifikasi dan pasca kodifikasi.

a. Metode kritik matan hadis pra kodifikasi.

Dari berbagai teknik dalam kritik matan hadis periode ini secara umum dapat dikategorikan memakai metode perbandingan (*comparative*) dan/atau rujuk

¹⁵Karya ini merupakan penelitian akademis al-Hifnawi untuk menyelesaikan jenjang magisternya.

¹⁶Kitab ini diterbitkan dalam tiga jilid oleh al-Maktab al-Islami, Beirut tahun 1992 (cetakan ke-2).

silang (*cross reference*). Di antara teknik-teknik perbandingan yang tercatat pernah dipraktikkan adalah dengan teknik sebagai berikut:

1). Membandingkan matan hadis dengan ayat al-Qur'an yang berkaitan.

Teknik ini kerap kali dilakukan oleh sejumlah sahabat Nabi. Umar bin Khattab misalnya, ia pernah mempertanyakan dan kemudian menolak hadis yang diriwayatkan oleh Fatimah bin Qais yang menyatakan bahwa wanita yang dicerai tidak berhak menerima uang nafkah (dari mantan suaminya).¹⁷ Menurut Umar (matan) hadis tersebut, bila dibandingkan tidak sejalan dengan bunyi ayat al-Qur'an.¹⁸ Demikian juga 'Aisyah, dalam beberapa kasus ia pernah mengkritik sejumlah (matan) hadis yang disampaikan (diriwayatkan) oleh sahabat lainnya yang menurut pemahamannya tidak sejalan dengan kandungan ayat al-Qur'an. Sebagai contoh beliau mengkritik hadis yang disampaikan oleh Abu Hurairah, Ibnu 'Abbas dan Ibnu 'Umar yang menyatakan bahwa orang yang meninggal dunia akan disiksa karena ratapan tangis keluarganya.¹⁹ Menurut 'Aisyah hadis tersebut tidak sejalan dengan al-Qur'an.²⁰

2) Membandingkan (matan-matan) hadis dalam dokumen tertulis dengan hadis-hadis yang disampaikan dari hafalan.

Dalam teknik ini apabila ada perbedaan antara versi tulisan dengan versi lisan, para ulama biasanya lebih memilih versi tulisan daripada versi lisan, karena dianggap lebih kuat (*ahfaz*). Imam Bukhari (w. 256 H=870 M) misalnya, beliau pernah melakukan teknik ini pada saat menghadapi matan hadis tentang mengangkat tangan ketika akan ruku dalam shalat, yang diriwayatkan oleh Sufyan melalui Ibnu Mas'ud. Setelah

17.. Lihat misalnya dalam Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*. Naskah dikoreksi oleh Sidqi Muhammad Jamil, (Semarang: Toha Putra, t.t.), hadis nomor 2.284-2.290, Juz I, 527-529.

¹⁸Yaitu "Hendaklah orang (suami yang menceraikan) yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya...." (Q.S. at-Talaq/65: 7).

¹⁹Lihat misalnya Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. Diberi nomor oleh Muahammad Fu'ad Abd al-Baqi, dan dikoreksi oleh Muhibuddin al-Khatib, (t.k.: Maktabah as-Salafiyah, t.t.), , kitab *al-Janaiz*, bab ke-32, Juz III, 150-160, dan Abu Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim*, pada bagian *kitab al-'ilm*. Diberi nomor oleh Muahammad Fu'ad Abd al-Baqi. (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), Juz II, 408-411.

²⁰Yaitu "Dan orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain...." (Q.S. al-Fatir (35):1).

membandingkannya, Bukhari memutuskan untuk memilih hadis yang diriwayatkan oleh Yahya bin Adam yang telah mengeceknya dari kitab ‘Abdullah bin Idris (dalam versi tulisan), dan pada matan tersebut tidak memuat redaksi yang mengundang perselisihan.²¹

- 3) Perbandingan antara pernyataan dari seorang periwayat yang disampaikan pada waktu yang berlainan.

Teknik perbandingan ini pernah dipraktikkan oleh ‘Aisyah salah seorang istri nabi. Aisyah pernah meminta keponakannya, yaitu ‘Urwah bin Zubair untuk menanyakan sebuah hadis, yaitu tentang ilmu dan dihilangkannya ilmu dari dunia,²² kepada ‘Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Aṣ (w. 65 H=685 M) yang tengah menunaikan ibadah haji. ‘Abd Allah pun menyampaikan hadis yang ditanyakan itu. Karena ‘Aisyah merasa tidak puas, tahun berikutnya, ia meminta Urwah kembali menemui ‘Abd Allah yang naik haji lagi dan menanyakan hadis yang telah ditanyakannya setahun yang lalu. Ternyata lafal hadis yang disampaikan oleh ‘Abd Allah sama persis dengan lafal yang disampaikan setahun yang lalu.²³

Hal yang serupa juga pernah dilakukan oleh Marwan bin Hakam (w. 65 H= 685 M) yang pada saat itu sedang menjabat sebagai gubernur Madinah. Ia mengundang Abu Hurairah (w. 58 H=678 M) untuk menyampaikan hadis²⁴ yang pernah disampaikan beberapa waktu sebelumnya dan dicatat oleh Abu az-Zu’aizu’ah, sekretaris pribadi Marwan. Pada saat Abu Hurairah menyampaikan (kembali) hadis yang diminta Marwan langsung di hadapannya, Abu az-Zu’aizu’ah mendengarkan dan mencocokkan dengan catatannya yang lalu secara sembunyi-sembunyi tanpa sepengetahuan Abu Hurairah, sebagaimana diinstruksikan oleh Marwan. Ternyata hadis yang disampaikan oleh Abu Hurairah saat itu sama persis, tidak ada sedikit pun kelebihan, kekurangan

²¹Lihat Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi.... ibid*, 92. Penulis belum berhasil menemukan informasi kasus tersebut, setelah mencarinya dalam *Fath al-Bari*.

²²Lihat Abu Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim*, pada bagian *kitab al-‘ilm*, 563-564.

²³Ibnu Qayyim, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabbi al-‘Ālamīn* Juz I, (Beirut: Dār al-Jil, 1973), 52.

²⁴Penulis belum meneliti dan menemukan matan atau materi hadis dalam riwayat ini.

atau perbedaan, sebagaimana yang pernah disampaikannya beberapa waktu sebelumnya.²⁵

- 4) Membandingkan hadis-hadis dari beberapa murid yang mereka terima dari satu guru.

Teknik ini misalnya dipraktikkan oleh (Yahya) Ibnu Ma'in (w.233 H=848 M) salah seorang ulama kritikus hadis terkemuka. Ia pernah membandingkan karya Hammad bin Salamah (w. 167 H=784 M) seorang kritikus terkenal dari Basrah, dengan cara menemui dan mencermati tulisan delapan belas orang murid Hammad. Dari hasil perbandingan tersebut ternyata Ibnu Ma'in menemukan kesalahan-kesalahan baik yang dilakukan oleh Hammad maupun murid-muridnya.²⁶

- 5) Melakukan rujuk silang antara satu periwayat dengan periwayat lainnya.

Teknik ini pernah dilakukan oleh Marwan bin Hakam. Peristiwanya bermula tatkala Marwan menerima hadis yang disampaikan oleh 'Abd ar-Rahman bin al-Mugirah bin Hisyam bin al-Mugirah yang bersumber dari 'Aisyah dan Ummu Salamah yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. Ketika waktu fajar (salat Subuh) beliau dalam keadaan berhadas besar (karena pada malam harinya bersenggama dengan istri beliau). Kemudian beliau mandi dan tetap berpuasa (pada hari itu). Mendengar hadis tersebut, Marwan segera menyuruh 'Abd ar-Rahman menemui Abu Hurairah, karena Abu Hurairah pernah meriwayatkan hadis yang menyatakan bahwa apabila seseorang pada waktu Subuh masih dalam keadaan berhadas besar karena pada malam harinya bersenggama dengan istrinya, maka Nabi menyuruh orang tersebut membuka puasanya. 'Abd ar-Rahman menemui Abu Hurairah di Zuhulailah, dan menyampaikan kepadanya hadis yang diriwayatkan melalui Aisyah dan Ummu Salamah (tersebut di atas). Pada saat itu Abu Hurairah menjelaskan bahwa ia menerima hadis tersebut tidak langsung dari Nabi, melainkan dari al-Fadl bin 'Abbas, sehingga menurut Abu Hurairah Fadl lah yang lebih mengetahui hadis tersebut²⁷

²⁵Abu al-Fidā' Isma'īl bin Kaṣīr, *al-Bidāyah wa an-Nihāyah* Juz VIII, (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1966), 106.

²⁶Informasi selengkapnya lihat Muhammad Musthafa Azami, *Metodologi...*, 87-88. Ia mengutip dari Ibnu Hibban dalam *Majrūhin min Muhaddisin*.

²⁷Lihat misalnya Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari... kitab saum*, bab 22 Juz IV, 143-149.

Memperhatikan teknik-teknik yang dilakukan dalam kritik matan hadis pra kodifikasi di atas, teknik yang pertama yaitu membandingkan matan hadis dengan al-Qur'an masih mungkin dilakukan untuk kritik matan pasca kodifikasi. Sedangkan teknik-teknik lainnya tidak mungkin diaplikasikan terhadap kritik matan pasca kodifikasi, jika teknik perbandingan itu dilakukan dalam pengertian menemui langsung para periwayat. Namun, secara substansial, teknik-teknik kritik matan butir kedua sampai kelima dapat diaplikasikan untuk kritik matan pasca kodifikasi dengan cara membandingkan matan-matan hadis melalui penelusuran dan analisis keseluruhan para periwayat dan sanad-sanadnya.

Jadi, dapat dinyatakan bahwa metode kritik model pertama ini lebih merupakan pengalaman sejarah, karena hadis-hadis Nabi sekarang ini telah dikodifikasikan. Namun demikian, sebagian metodenya, masih ada yang relevan untuk diterapkan terhadap model kedua dengan adanya modifikasi.

b. Metode kritik matan hadis pasca kodifikasi.

Seperti halnya kritik matan hadis pra kodifikasi, untuk kritik matan pasca kodifikasi pun metode perbandingan tetap masih dominan dan relevan, hanya saja teknik-tekniknya perlu disesuaikan sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Secara rinci, dapat diuraikan bahwa teknik kritik matan pada fase ini, termasuk zaman sekarang, dapat dilakukan antara lain dengan teknik sebagai berikut:

- 1) Membandingkan matan-matan hadis dengan ayat al-Qur'an yang terkait atau memiliki kedekatan susunan redaksi.

Dalam teknik ini sesungguhnya tidak lagi sekedar kritik perbandingan teks, tetapi perlu melibatkan aspek pemahaman atau pemaknaan teks. Membandingkan teks atau matan-matan hadis dengan ayat-ayat al-Qur'an dari susunan redaksi adalah kurang proposional, karena redaksi atau lafal-lafal al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawatir*, sedangkan matan-matan hadis hampir seluruhnya diriwayatkan menurut maknanya saja (*riwayah bi al-ma'na*). Namun demikian, perbandingan teks ini bukanlah hal yang mustahil dilakukan, dan analisis perbandingan matan-matan hadis dengan al-Qur'an tetap membantu proses kritik, misalnya ketika terjadi perbandingan matan-matan hadis yang semakna dengan redaksi yang berbeda, sementara terdapat ayat al-Qur'an yang memiliki kemiripan (susunan redaksinya). Dalam konteks ini jelaslah bahwa keakuratan dalam penunjukan ayat yang menjadi pembandingnya merupakan prasyarat untuk dapat melakukan kritik matan hadis melalui ayat al-Qur'an.

Teknik ini memang baru merupakan gagasan yang perlu terus dimatangkan dengan cara menguji-cobakan atau mengaplikasikannya. Menurut hemat penulis, kritik matan-matan hadis dengan tolok ukur ayat al-Qur'an, termasuk dari spek analisis dan interpretasinya, akan sangat bermanfaat dalam menumbuhkan keberanian mengkritik atau mengoreksi teks/matan hadis, khususnya bagi siapa pun yang menganggap bahwa teks/matan hadis sebagai sesuatu yang telah pasti benar. Padahal, kekeliruan teks/matan hadis bisa saja terjadi mengingat proses periwayatan hadis secara makna, para periwayat yang tidak luput dari kekeliruan, dan proses periwayatan hadis yang memakan waktu cukup panjang.

2) Membandingkan antara matan-matan hadis.

Agar dapat melakukan kritik matan hadis dengan teknik ini, hendaknya didahului dengan langkah *pertama* yaitu menghimpun matan-matan hadis. Untuk itulah penelusuran hadis-hadis (secara lengkap sanad dan matannya) kepada sumber-sumber aslinya yang dikenal dengan istilah *takhrij al-hadis*, dalam tahap ini sangatlah diperlukan. Matan-matan hadis hendaknya yang memiliki kesamaan makna, dan lebih bagus lagi yang susunan redaksi atau lafalnya satu sama lain memiliki kemiripan. Ini penting karena dimungkinkan bahwa hadis-hadis itu pada mulanya bersumber dari orang yang sama, kemudian mengalami perbedaan redaksi karena diriwayatkan oleh para periwayat berikutnya secara makna. Namun, jika hadisnya hanya satu (teks atau naskah tunggal), tetap bisa diajukan untuk dilakukan kritik matan/teks. Dari segi kualitas, idealnya matan-matan hadis yang hendak diteliti, sanadnya pun telah diteliti dan dinyatakan sah. Dengan demikian kegiatan kritik matan merupakan kegiatan lanjutan dari kegiatan kritik sanad. Di samping itu, dalam keadaan tertentu terkadang diperlukan skema sanad dari semua hadis yang dihimpun (melakukan *i'tibar as-sanad*) untuk mengetahui kemungkinan ada tidaknya persambungan dan pertemuan para periwayat dalam sanad-sanad tersebut dan keterkaitannya dengan perbandingan susunan redaksi matan di antara matan-matan yang akan dikritisi.

Cara menghimpun matan-matan hadis untuk kepentingan kritik matan ini, ialah dengan melihat kitab-kitab kumpulan hadis yang menggunakan sistematika perbab atau pertema, seperti kitab-kitab hadis yang tergolong kategori *sunan*. Selain itu, dapat pula mengambilnya dari kitab-kitab kumpulan hadis tematik seperti kitab *Riyād as-Sālihīn* karya Imam Nawawi, dan kitab *Bulug al-Maram* karya Ibnu Hajar al-Asqalani. Hanya saja pada kitab-kitab tematik, hadis-hadisnya

tidak disertai sanad sehingga ketika diperlukan analisis sanad untuk menelusuri dan membandingkan matan-matannya harus merujuk kepada kitab-kitab aslinya. Cara lainnya, dapat ditempuh dengan melakukan penelusuran berdasarkan lafal yang sama atau lafal-lafal yang berbeda namun memiliki kesamaan atau kemiripan makna. Untuk ini dapat menggunakan bantuan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs an-Nabawī*. Dapat pula menelusuri hadis-hadis tematik dengan bantuan *Mifāh Kunūz as-Sunnah*.²⁸

Kegiatan menghimpun hadis-hadis yang dikehendaki, sesungguhnya dapat dilakukan secara sangat efisien dan akurat jika memanfaatkan teknologi komputer. Dewasa ini hampir semua kitab yang memuat hadis-hadis Nabi telah dapat diakses dengan komputer. Misalnya pada *Compact Disk (CD) Mausū'ah al-Hadīs asy-Syarīf* yang merupakan ensiklopedi yang memuat sembilan kitab kumpulan hadis standar.²⁹ Dapat pula memanfaatkan CD yang memuat lebih banyak lagi literatur hadis, kurang lebih 300-an judul kitab terdiri dari sekitar 1.300-an eksemplar atau jilid, yaitu *Maktabah Alfīyah li as-Sunnah an-Nabawīyyah*.

Setelah matan-matan hadis terkumpul, langkah berikutnya adalah menganalisis atau mengkritiknya secara cermat dengan cara membandingkan matan-matan hadis satu sama lain. Perbandingan matan-matan hadis terutama menyangkut persamaan dan perbedaan antar matan dalam pemakaian lafal-lafalnya dan susunan redaksinya. Hal yang tidak kalah pentingnya dalam perbandingan antar matan itu adalah kemungkinan adanya perbedaan dalam hal tambahan redaksi atau lafal, yakni adanya *idraj* atau *ziyadah*. Hal tersebut bisa saja terjadi karena adanya tambahan atau kekurangan lafal atau redaksi baik karena adanya unsur kesengajaan (dengan tujuan yang semula positif), ataupun tidak, atau karena kekeliruan dan kelalaian periwayat yang sifatnya manusiawi.

Secara teknis, metode kritik matan hadis dengan membandingkan antara matan tertentu dengan matan-matan lainnya dapat dilakukan dengan beberapa

²⁸Terdapat sejumlah buku dalam bahasa Indonesia yang menjelaskan metode atau teknik menelusuri, mencari atau menghimpun hadis-hadis dari sumber aslinya (*takhrij al-hadis*) dan telah banyak beredar di masyarakat, di antaranya buku *Cara Praktis Mencari Hadis* karya M. Syuhudi Ismail (Jakarta: Bulan Bintang, 1991); *Metode Takhrij Hadits* karya Abu Muhammad Abdul Mahdi bin Abdul Qadir bin Abdul Hadi terjemahan S. Agil Husin Munawwar dan Ahmad Rifqi Muchtar (Semarang: Dina Utama, 1994); serta *Metode Tahrij dan Penelitian Sanad Hadis* karya Mahmud at-Tahhan terjemahan Ridlwan Nasir (Surabaya: Bina Ilmu, 1995).

²⁹ Kesembilan kitab himpunan hadis tersebut adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Tirmizi*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan an-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, *Sunan ad-Darimi*, *Muwata Imam Malik* dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*.

cara, misalnya dengan melakukan perbandingan matan-matan hadis yang redaksinya ada perbedaan. Matan-matan hadis tersebut bisa saja masih dalam satu kitab yang disusun oleh satu penyusun/penghimpun (*mukhārij*), ataupun pada kitab-kitab hadis yang berbeda, namun semuanya bersumber atau bertemu pada satu periwayat yang sama. Dari perbandingan itu biasanya ada saja perbedaan redaksi, namun perbedaan itu dapat ditoleransi sepanjang kandungannya sama. Namun, perbedaan redaksi menjadi penting dikritisi ketika ternyata di antara matan-matan hadis ada yang memuat kata atau kalimat tertentu sebagai tambahan ataupun kekurangan, sementara kata atau kalimat tersebut memuat informasi yang penting karena dapat menyamakan atau membedakan dengan matan-matan hadis lainnya. Bahkan persoalan sama tidaknya redaksi, bukan sekedar makna yang dikandungnya menjadi sesuatu yang signifikan misalnya matan atau redaksi hadis yang dipakai sebagai bacaan ibadah,³⁰ seperti bacaan-bacaan dalam salat, haji dan sebagainya. Untuk keperluan kajian metode tematik hadis pun, kritik matan ini sangat membantu. Dalam konteks ini, pengkaji matan-matan secara tematik, tidak akan tergesa-gesa menoleransi perbedaan dan menganggapnya bahwa perbedaan tersebut saling melengkapi atau menguatkan (*ikhtilāf at-takāmul aw at-tanāsuk*), namun akan terlebih dahulu menyeleksinya. Sayang, penulis baru melontarkan gagasan dan belum dapat mengemukakan contoh aplikasi kongkritnya.

Teknik lainnya yang dapat dilakukan ialah dengan cara membandingkan matan-matan hadis yang termuat dalam kitab-kitab hadis berdasarkan adanya perbedaan penulisan atau cetakan. Tentu saja hal ini dapat dilakukan, karena diawali dari membandingkan matan-matan hadis yang ternyata ada perbedaan.

Untuk ini penulis memberikan contoh tentang perbedaan redaksi ucapan salam dalam matan-matan hadis pada saat memalingkan wajah atau muka ke kanan dan ke kiri sebagai penutup dalam salat.³¹ Dalam berbagai naskah cetakan

³⁰Mayoritas ulama membolehkan periwayatan secara makna bagi orang yang berkecimpung dalam ilmu hadis dan selektif dalam mengidentifikasi karakter lafal-lafal hadis manakala bercampur aduk. Hadis yang dapat diriwayatkan dengan maknanya saja harus memenuhi dua kriteria, yaitu lafal hadis bukan bacaan ibadah dan hadis tersebut tidak termasuk *jawami al-kalim* (kata-kata yang sarat makna) yang diucapkan oleh Nabi saw.. Lihat Nuruddin 'Itr, *'Ulum al-Hadits* Jilid 1, terj. Mujiyo, (bandung: Rosdakarya, 1994), 212-213.

³¹Hadis-hadis yang berkaitan dengan topik ini diriwayatkan oleh Abu Dawud melalui jalur periwayatan Wāil bin Hajar r.a. dan oleh Ibn Khuzaimah, Ibn Hibban, Ibn Mājah, Ibn Hazm, melalui jalur periwayatan Ibn Mas'ūd', dan juga oleh Abd ar-Razāq dan 'Ammar bin Yāsir secara *mauquf* melalui jalur periwayatan Ibn Mas'ūd. Lihat Muhammaad bin asy-Syaikh 'Alī bin Adam al-Aṣyūbi, *Raf' al-Gain 'amman Yunkiru Šubūt Ziyadah wa Barakātuh fī at-Taslim min al-Jānibain*, (T.k.: Dār 'Ulamā' as-Salaf, 1411 H=1990 M), 4.

kitab hadis yang beredar di masyarakat terdapat perbedaan tentang keberadaan lafal “*wa barakātuh*” dalam ucapan salam.³² Dalam naskah cetakan *Sunan Abi Dāwud* misalnya, menurut hasil penelitian Muhamad bin asy-Syaikh ‘Alī bin Ādam al-Āsyūbī, terdapat tiga macam naskah edisi cetakan yang satu sama lain masing-masing ada perbedaan. Pada naskah *pertama*,³³ tidak terdapat lafal “*wa barakātuh*” ketika memalingkan wajah ke kiri, sementara pada cetakan lainnya lafal tersebut disebutkan semuanya baik ketika memalingkan wajah ke kanan maupun ke kiri. *Kedua*, pada naskah cetakan India yang terdapat di perpustakaan al-Mahmudiyyah di Madinah juz I halaman 138 ucapan *assalāmu’alaikum wa rahmatullaāhi wa barakātuh* diucapkan ketika memalingkan wajah ke kanan maupun ke kiri.³⁴ *Ketiga*, Edisi naskah cetakan lainnya adalah yang terhimpun dalam *al-Kutub at-Tis’ah* (sembilan kitab hadis standar) yang dijadikan rujukan oleh kitab indeks hadis *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs an-Nabawī*. Serta edisi naskah cetakan yang dikoreksi oleh ‘Izzat ‘Ubaid Da’as halaman 607. Edisi ini memuat dua macam naskah sebelumnya secara lengkap.³⁵ Dari semua edisi naskah cetakan *Sunan Abi Dawud* tersebut, menurut penelitian al-Āsyūbī yang paling kuat adalah redaksi salam yang memuat lafal *wa barakātuh* ketika memalingkan wajah ke kanan dan ke kiri.³⁶

Teknik-teknik perbandingan atau yang lainnya untuk melakukan kritik matan, dapat terus dikembangkan. Dan hal ini bisa dilakukan dengan

³²Sebagaimana dimaklumi bahwa ucapan salam secara lengkap adalah sebagai berikut *assalāmu’alaikum warahmatullāhi wa barakātuh*.

³³Al-Āsyūbī tidak menyebutkan secara kongkret edisi cetakan yang mana yang dimaksudnya.

³⁴Edisi naskah cetakan ini sama persis dengan edisi naskah cetakan kitab *Sunan AbuDawud* yang diterbitkan oleh Maktab at-Taufiq wa ad-Dirāsāt fi Dār al-Fik, Beirut dan dicetak ulang oleh Penerbit Toha Putra Semarang (tanpa tahun). Naskah ini dikoreksi oleh Sidqi Muhammad Jamil. Pada kitab ini, dikemukakan dua redaksi salam yang sedikit berbeda. Redaksi atau ucapan salam yang pertama ialah: *assalāmu’alaikum warahmatullāh*, sama saja ketika memalingkan muka ke kanan maupun ke kiri. Ucapan tersebut terdapat pada hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah. Sedangkan ucapan salam yang satu lagi, pada matan hadis yang diriwayatkan oleh Wā’il dan ayahnya, ialah *assalāmu’alaikum wa rahmatullāh wa barakātuh* pada saat memalingkan wajah ke k kiri maupun ke kanan. Lihat juz I halaman 237-238,

³⁴Lihat Shalah al-Din bin Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā al-Hadīs al-Nabawī*. (Beirut: dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), hlm. 238.

³⁵Lihat Muhammaad bin asy-Syaikh ‘Alī bin Ādam al-Āsyūbī, *Raf’ al-Gain ‘amman Yunkiru Subūt Ziyadah wa Barakātuh fi at-Taslim min al-Jānibain*, (T.k.: Dār ‘Ulamā’ as-Salaf, 1411 H=1990 M), 4-5.

³⁶*Ibid.*

terus melakukan latihan atau praktik, terutama sekali lagi untuk hadis-hadis yang setopik.

IV. Kesimpulan

Dari uraian di atas, perlu ditegaskan kembali bahwa kritik matan hadis merupakan bagian yang sangat penting dan integral dalam proses studi (matan) hadis. Secara praktis, kritik ini memang telah ada sejak para sahabat Nabi, dan dilanjutkan oleh para kritikus hadis terutama pra kodifikasi hadis. Upaya perumusan metode kritik matan hadis, menjadi sangat penting, selain karena secara faktual telah tertinggal oleh metode kritik sanad, matan-matan hadis telah terkodifikasikan, juga belum terumuskannya kaidah-kaidah atau metode kritik matan. Oleh karena itu, tulisan ini merupakan bagian dari usaha untuk mengembangkan studi kritik matan hadis dari aspek motodenya. Semoga.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Adlabi, Salahuddin bin Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'inda al-Ulama' al-Hadis an-Nabawi*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. Juz III dan IV. Diberi nomor oleh Muhamad Fu'ad 'Abd al-Baqi, dan dikoreksi oleh Muhibuddin al-Khatib. t.k.: Maktabah as-Salafiyah, t.t.
- Al-Asyubi, Muhammad bin 'Ali bin Adam. *Raf' al-Gain 'amman Yunkiru Subut Ziyadah wa Barakatuh fi at-Taslim min al-Janibain*. T.k.: Dar Ulama as-Salaf, 1411 H=1990 M.
- Azami, Muhammad Musthafa. *Metodologi Kritik Hadis*. Terj. A. Yamin. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- CD (*Compact Disk*) *Mausu'ah al-Hadis asy-Syarif*.
- Ibn al-Jauzi, Abu al-Faraj 'Abd ar-Rahman, *Ikhbar Ahl ar-Rusukh fi al-Fiqh wa at-Tahdis bi Miqdār al-Mansukh min al-Hadis*. Dikoreksi oleh Muhammad Ibrahim al-Hifnawi. T.k.: Dar al-Wafa, t.th.
- Ibn Kasir, Abu al-Fida' Ismai'il, *al-Bidayah wa an-Nihayah* Juz VIII. Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1966.
- Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbi al-'Alamin* Juz I. Beirut: Dar al-Jil, 1973.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- _____, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Itr, Nuruddin, *Ulum al-Hadits* Jilid 1, terj. Mujiyo. Bandung: Rosdakarya, 1994.
- Al-Jawabi, Muhammad Tahir. *Juhud al-Muhaddisin fi Naqd al-Mutun al-Hadis an-Nabawi as-Syarif*. Tunis: Muassasat 'Abd al-Karim bin 'Abd Allah, 1986.
- Manshur, Fadlil Munawar (Penyunting). *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF) Seksi Filologi, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1999.
- Al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *Sahih Muslim*. Juz I. Diberi nomor oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. Beirut: dar al-Fikr, 1992.
- Al-Naisaburi, al-Hakim. *Kitab Ma'rifah 'Ulum al-Hadis*. Naskah diberi notasi oleh as-Sayyid Mu'zam Husain. Kairo: Maktabah al-Muttanabbi, t.th.
- Al-Sijastani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as. *Sunan Abi Dawud*. Juz I. Dikoreksi dan diberi nomor oleh Sidqi Muhammad Jamil. Semarang: Toha Putra, t.th.

**CARA BERWUDHU MENURUT RASULULLAH:
Telaah Terhadap Sumber dan Kualitas Hadis-Hadis
Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah**
Agung Danarta *

Abstrak

Artikel ini menelaah terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam Kitab Taharah Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah. Ada dua aspek yang ditelaah, pertama, kesumberan hadis-hadis tersebut pada kitab-kitab hadis sumber primer. Kedua, kualitas masing-masing hadis tersebut. Dari 23 hadis yang terdapat dalam Kitab Tahārah tersebut, tiga buah hadis memiliki sanad yang ḍaʿīf, satu buah memiliki sanad yang marjūh (yang berarti kualitasnya juga ḍaʿīf), 1 buah memiliki kualitas yang diperdebatkan tetapi memiliki jalur sanad yang banyak, 1 buah hadis berkualitas hasan, dan sisanya berkualitas ṣaḥīḥ.

I. Pendahuluan

Majlis Tarjih adalah suatu lembaga dalam Muhammadiyah yang membidangi masalah-masalah keagamaan, khususnya hukum bidang fiqih. Majlis ini dibentuk dan disahkan pada kongres Muhammadiyah XVII tahun 1928 di Yogyakarta, dengan KH Mas Mansur sebagai ketuanya yang pertama. Dari namanya sebenarnya sudah dapat dilihat bahwa Majlis ini didirikan pertama kali untuk menyelesaikan persoalan-persoalan khilafiyah yang pada waktu itu dianggap rawan oleh Muhammadiyah. Kemudian Majlis Tarjih itulah yang menetapkan pendapat mana yang dianggap paling kuat untuk diamalkan oleh warga Muhammadiyah.

Tugas Majlis Tarjih pada adalah membuat tuntunan atau pedoman bagi warga Muhammadiyah, paling tidak pada masa awal, terutama mengenai pelaksanaan ibadah. Hal ini bisa dilihat bahwa agenda pembahasan muktamar tarjih sejak pertama pada tahun 1929 di Solo sampai muktamarnya pada tahun 1953 hanya membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan masalah ibadah, mulai dari masalah bersuci sampai pelaksanaan ibadah haji.

Muhammadiyah berpendapat bahwa sumber utama hukum dalam Islam adalah Al-Qur'an dan al-Sunnah al-Sahihah. Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber hukum dalam Islam tidak hanya diyakini oleh Muhammadiyah saja, tetapi juga

*Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

diyakini seluruh ummat Islam dalam berbagai madzhab dan aliran. Akan tetapi rujukan kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah al-Sahihah bagi Muhammadiyah mendapat penekanan yang lebih mengingat bahwa sejak semula organisasi ini berpaham puritan, terutama dalam bidang akidah dan ibadah.

Berkenaan dengan hal tersebut, penelitian ini akan memfokuskan pada kesahihan hadis-hadis yang dijadikan rujukan salah satu aspek bidang ibadah yang telah menjadi keputusan Majelis Tarjih, yaitu tatacara berwudhu. Pokok permasalahan yang akan dijawab adalah: apakah hadis-hadis yang menjadi dalil bab Cara Berwudhu Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah semuanya berkualitas sahih sebagaimana manhaj Muhammadiyah?

II. Doa Sebelum Wudu

1. Apabila kamu hendak berwudhu, maka bacalah "*Bismillahirrahmanirrahim*".

Begitulah tuntunan pertama dari cara berwudhu yang terdapat dalam kitab Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang diputuskan dalam Mukhtar khusus Tarjih tahun 1933 di Banjarmasin. Untuk klausul tersebut kitab HPT mengambil dua buah hadis sebagai dalil, yaitu:

1.a. Hadis riwayat al-Nasa'iy:

تَوَضَّأُوا بِسْمِ اللَّهِ

"Wudhulah kamu dengan membaca "bismillah".

Dalam HPT hadis ini diberi penjelasan bahwa **sanadnya baik**. Disamping itu HPT juga menukilkan pendapat Ibn Hajar al-'Asqalaniy dalam kitab *Takhrīj Ahādīs al-Azkar* yang menyatakan bahwa hadis ini kualitasnya **hasan *ṣahīh***. Disamping itu, Imam an-Nawawi juga menyatakan bahwa bahwa hadis itu **sanadnya baik**.

Akan tetapi menurut penelitian Drs Chudhori dalam karya tesis yang ia kerjakan untuk menyelesaikan S-2 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hadis ini dinyatakan sebagai hadis yang berkualitas ***da'if***¹. Menurutnya, hadis riwayat al-Nasa'iy ini berkualitas *da'if* disebabkan oleh adanya dua orang rawi. Yang pertama adalah Ma'mar yang hadisnya dari Sabit dinilai oleh Ibn Ma'in sebagai *da'if*. Dan yang satunya lagi adalah Abd al-Razzaq yang dinyatakan banyak meriwayatkan hadis-hadis *munkar*.

¹Chudhori, Hadis-Hadis Nabi Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah (Sebuah Upaya Purifikasi Hadis-Hadis Nabi) (Jawa Tengah: PWM Majelis Tarjih, 1988), 38-44

Sementara itu, hadis yang semakna dengan hadis tersebut yang berbunyi “*la-wudhu-a liman lam yadzkurismalla-hi ‘alaih*” (Tidak sah wudhu seseorang bila tidak diawali dengan mengucapkan asma Allah), juga dinyatakan sebagai *da’if*. Menurut Chudhori, hadis yang memiliki makna yang sama ini diriwayatkan oleh Abu Dawud. Dinyatakan sebagai *ḍa’if* karena dalam sanadnya melalui Salamah al-Laitsi yang dinyatakan sebagai *munkar al-ḥadīṣ*, dan melalui anaknya yang bernama Ya’qub ibn Salamah yang dinyatakan oleh Bukhari bahwa ia tidak diketahui mendengar hadis dari ayahnya dan tidak diketahui pula bahwa ayahnya mendengar hadis dari Abu Hurairah.

Selain itu, hadis yang semakna tersebut juga diriwayatkan oleh al-Darimiy melalui sahabat Abu Sa’id al-Khudriy. Akan tetapi hadis ini oleh Chudhori juga dinyatakan sebagai hadis *ḍa’if*, karena dalam sanadnya terdapat seorang rawi yang bernama Rubaih ibn Abd al-Rahman yang oleh al-Tirmizi dan Bukhari dinyatakan sebagai *munkar al-ḥadīṣ*.

Hadis yang ada dalam HPT yang diriwayatkan oleh al-Nasaiy tersebut adalah potongan dari hadis yang lebih panjang yaitu: (*Sunan al-Nasaiy: Ṭahārah: no. 77*)²

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ أُنْبَأَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ يَثِيبٍ وَقَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ طَلَبَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضُوءًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ مَعَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مَاءٌ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي الْمَاءِ وَيَقُولُ تَوَضَّؤُوا بِسْمِ اللَّهِ فَرَأَيْتُ الْمَاءَ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ حَتَّى تَوَضَّؤُوا مِنْ عِنْدِ أَخْرِهِمْ قَالَ ثَابِتٌ قُلْتُ لَأَنْسُ كُمْ تَرَاهُمْ قَالَ نَحْوًا مِنْ سَبْعِينَ

Telah mengkhabarkan Ishaq ibn Ibrahim, telah menceritakan ‘Abdurrozzak, telah berkata Ma’mar dari Sabit dan Qatadah, dari Anas, ia berkata, “Para sahabat nabi saw mencari (air untuk) wudhu”. Maka Rasulullah saw bersabda, “Adakah pada kamu sekalian air ?” Kemudian nabi meletakkan tangannya di dalam air dan bersabda, “Wudhulah kamu dengan nama Allah (*bismillah*)”. Aku melihat air keluar dari antara jari-jarinya sehingga para sahabat berwudhu semuanya. Sabit bertanya kepada Anas, “Berapa orang yang engkau lihat”. Dijawab, “Sekitar 70 orang”.

Ma’mar adalah rawi hadis yang hadisnya diriwayatkan antara lain oleh al-Bukhariy, Muslim, Abu Dawud, Nasaiy dan Tirmizi³. Ia di *ta’dil* oleh banyak ulama, diantaranya Yahya Ibn Ma’in dan al-‘Ajaliy menyatakannya sebagai *siqqah*. Tetapi Yahya ibn Ma’in menyatakan hadisnya dari Sabit adalah *ḍa’if*. ‘Amr ibn

²Al-Nasaiy, “Sunan al-Nasaiy”, *Mausū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, CD-ROM, ed. 1.5.

³Ibn Hajar ‘Asqalaniy, *Tahzib al-Tahzib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1404/ 1984), X, 218.

Fallash menyatakannya sebagai “orang yang jujur”. Ya'qub ibn Syaibah menyatakannya sebagai “siqqah, shalih, dan kokoh”. Sedangkan Ibn Hibban menyatakannya sebagai “hafidz, mutqin”⁴.

Memang hadis yang ia riwayatkan ini berasal dari Sabit yang menurut Ibn Ma'in adalah ḍa'īf. Akan tetapi disamping ia meriwayatkan dari Sabit, ia juga meriwayatkan dari Qatadah. Ma'mar belajar dari Qatadah sejak ia berusia 14 tahun. Dan menurut pengakuannya, setiap yang ia pelajari dari Qatadah seakan-akan terpahat dalam hatinya⁵. Sehingga karenanya tidak beralasan mengatakan Ma'mar sebagai rawi yang ḍa'īf dalam hadis ini.

‘Abdurrazzak dita’dil oleh banyak ulama diantaranya adalah Abu dawud dengan mengatakannya sebagai siqqah; al-‘Ajaliy mengatakan siqqah beraliran syiah; Abu Zur’ah al-Razi mengatakan hadisnya tsabat (kokoh), Ya’kub ibn Syaibah mengatakan siqah tsabat; Ibn Hibban mensiqqahkannya; Ibn ‘Adiy mengatakan “aku harap tidak ada masalah dengan meriwayatkan hadis darinya”⁶. Memang ia dikritik meriwayatkan hadis-hadis munkar, tetapi itu terjadi setelah ia mengalami kebutaan pada tahun 200 Hijriyah, sementara hadis yang ia riwayatkan sebelum itu adalah *siqqah*⁷. Dan ia juga dikritik telah melakukan banyak kesalahan dalam meriwayatkan hadis dari Ma'mar, tetapi itu berkaitan dengan hadis-hadis tentang fadhail al-A'mal yang kebanyakan periwayat hadis memang punya kriteria yang lebih longgar berkaitan dengan fadhail al-A'mal ini. Ia juga dicap sebagai pendusta karena meriwayatkan hadis-hadis tentang keutamaan ‘Ali bin Abi Thalib

⁴Ibn Hajar ‘Aqalaniy, *Lisan al-Imām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Zahabī, Mizān*, VII (Beirut: Muassasat al-A'lamiy li al-Mathbu'ah, 1406/1986), 394; Ibn Hajar ‘Asqalaniy, *Tahzib al-Tahzib, Ibid.* Yusuf ibn al-Zakiy Abu al-Hujjaj Mazzi, *Tahzib al-Kamal* jilid XXVIII (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1400 H), 303; Muhammad ibn Ahmad Zahabiy, *al-Kāsyif fī Ma'rifat man lahu riwayat fī al-Kutub al-Sittah*, ilid II (Jeddah: Dār al-Qiblat li al-Saqafah, 1413 H), 282; Muhammad ibn Ahmad Zahabiy, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijal*, jilid VI (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995), 480; Muhammad ibn ‘Ali al-Husaini al-Dimasqi Abu al-Mahasin, *Tazkirat al-Huffaz*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 190; Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abdullah al-Zahabiy, *Siyar A'lam al-Nubula'* jilid VII (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1413 H), 5; Muhammad ibn Hibban al-Busti, *al-Siqat* jilid VII (tt.: Dār al-Fikr, 1975), 484.

⁵Muhammad ibn ‘Ali al-Husaini al-Dimasqi Abu al-Mahasin, *Tadzkirat al-Huffadz* 1: 190.

⁶Muhammad ibn Ahmad Zahabiy, *Mizān al-I'tidal*, jilid IV, 342; Ibn Hajar ‘Asqalaniy, *Tahzib al-Tahzib* VI, 278; Muhammad ibn Ahmad Zahabiy, *al-Kāsyif* I, 651; Yusuf ibn al-Zakiy Abu al-Hujjaj Mazzi, *Tahzib al-Kamal*, jilid XVIII: 52; Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'iy, *al-Du'afā' wa al-Matrūkin li al-Nasa'iy*, jilid I (Hilb: Dār al-Wa'iy, 1369), 69.

⁷Ibn Hajar ‘Asqalaniy, *Hady al-Sariy Muqaddimah Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*, jilid I (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), 419.

sehingga karenanya ia dituduh sebagai beraliran Syi'ah (*tasyayyu'*)⁸. Pada masa itu konflik antar aliran sangat keras, sehingga orang yang memiliki kecenderungan terhadap aliran yang berbeda dianggap telah keluar dari jama'ah dan hadisnya tidak bisa diterima. Hadis 'Abdurrazzak juga diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim⁹ dan Bukhari juga berhujjah dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Abdurrazzak¹⁰

Dengan demikian hadis riwayat al-Nasa'iy yang memerintahkan berwudhu dengan membaca bismillahi yang diriwayatkan oleh al-Nasa'iy adalah sahah lidzatihi dan dapat dipakai sebagai hujjah.

Hadis "*la- wudhu-a liman lam yadzkurismalla-hi 'alaihi*" memiliki banyak jalur, antara lain dari **sahabat Sa'id ibn Zaid ibn 'Amr ibn Nufail** diriwayatkan oleh Tirmizi (*Taharah: 25*), Ibn Majah (*Taharah: 392*), dan Ahmad Ibn Hanbal (16054); Dari **Abu Hurairah** diriwayatkan oleh Abu Dawud (*Taharah: 92*), Ibn Majah (*Taharah: 393*), dan Ahmad Ibn Hanbal (9050); dari **sahabat Sa'id ibn Malik ibn Sinan ibn 'Ubaid** diriwayatkan oleh Ibn Majah (*Taharah: 391*), Darimi (*Taharah: 688*), dan Ahmad ibn Hanbal (10943, 10944); dari **sahabat Sahl ibn Sa'ad ibn Malik** diriwayatkan oleh Ibn Majah (*Taharah: 394*); dari **sahabat Asma' binti Sa'id ibn Zaid** diriwayatkan oleh Ahmad Ibn Hanbal (25894); dari **'Aisyah** diriwayatkan oleh al-Bazzar dan Abu Bakar ibn Abi Syaibah dalam kitab-kitab Musnadnya.

Terhadap Hadis "*la- wudhu-a liman lam yadzkurismalla-hi 'alaihi*" ini Ahmad ibn Hanbal berkata, "Aku tidak mengetahui ada hadis yang sanadnya baik dalam bab ini". Dan al-Bazzar berkata, "Setiap hadis yang diriwayatkan dalam bab ini tidaklah kuat (sanadnya)". Meskipun demikian, hadis ini memiliki sanad dengan banyak jalur. Banyaknya jalur tersebut dapat saling kuat menguatkan, dan dapat mengindikasikan adanya sumber dari nabi Muhammad. Hadis yang da'if yang banyak jalur sanadnya bisa digunakan untuk hujjah menurut Ibn Hajar al-'Asqalani¹¹ Metode Ibn Hajar ini juga digunakan oleh Muhammadiyah¹². Sehingga karenanya hadis ini bisa digunakan sebagai hujjah.

⁸Muhammad ibn Ahmad Zahabiy, *Tahzib al-Tahzib*, jilid VI: 278, Muhammad ibn Ahmad Zahabiy, *Mizān al-Itidāl* IV, 342, Ibn Hajar al-'Asqalaniy, *Muqaddimah Fath al-Bariy* I, 419

⁹Muhammad ibn 'Abdullah al-Hakim al-Naisaburiy, *Tasmiyah man akhrajahum al-Bukhariy wa Muslim*, jilid I (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1407), 176.

¹⁰Ibn Hajar al-'Asqalaniy, *Hady al-Sariy Muqaddimah Fath al-Bariy*, jilid I (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), 419.

¹¹Muhammad Abdurrahman Mubarakfuriy, *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-*

1.b. Dan hadis yang diriwayatkan oleh Abdul Kadir ar-Ruhawiy dari Abu Hurairah:

كل أمر ذي بال لا يبدأ بسم الله الرحمن الرحيم اقطع
“Segala perkara yang berguna, yang tidak dimulai dengan Bismillahirrahmanirrahim itu tidak sempurna”.

Hadis ini menurut Imam as-Suyuthi berkualitas dho'if¹³. Penulis tidak dapat menemukan kitab *al-Arba'in* dimana Abdul Kadir ar-Ruhawiy meriwayatkan hadis tersebut, sehingga karenanya penulis tidak dapat menganalisisnya lebih lanjut. Dan sepanjang pengetahuan penulis, tidak ada rawi lain selain Abdul Kadir ar-Ruhawiy yang meriwayatkan hadis ini.

Hadis lain yang mirip dengan ini adalah hadis dari Abu Hurairah: “*kullu amrin dzi-ba-lin laa yubda'u fi-hi bilhamdi lillahi aqtho*” (Segala perkara yang berguna, yang tidak dimulai dengan al-hamdu lillahi akan terputus). Hadis yang memulai dengan alhamdu lillah ini diriwayatkan oleh Ibn Hibban¹⁴, al-Baihaqi¹⁵, ad-Daruquthni¹⁶, Abu Dawud¹⁷, Nasai¹⁸, Ibn Majah¹⁹ dan al-Baihaqi²⁰.

Hadis ini berkualitas hasan menurut penilaian Imam as-Suyuthi²¹, Muhammad Syams al-Haq al-'Adhim²² dan Ismail ibn Muhammad al-'Ajluniy al-

Tirmizi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), syarah hadis no. 25.

¹²Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah, cct. 3* (Yogyakarta: tp, t.th.), 300.

¹³Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir fi Ahādīs al-Basyīr al-Nazīr*, jilid II (t.t.: Syirkah Nur Asia, t.th.), 93.

¹⁴Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad, *Sahih Ibn Hibban*, jilid I (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), 173, 174.

¹⁵Ahmad ibn al-Husain ibn 'Ali al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, jilid III (Makkah: Dār al-Baz, 1994), 208.

¹⁶Aliy ibn 'Umar Abu al-Hasan al-Daruquthni, *Sunan ad-Daruquthni* (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1966).

¹⁷Sulaiman ibn al-As'as Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, jilid IV (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 261.

¹⁸Ahmad ibn Syu'aib Abu 'Abd al-Rahman al-Nasaiy, *Sunan al-Kubra*, jilid VI (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), 127.

¹⁹Muhammad ibn Yazid ibn Majah Abu 'Abdullah al-Qazwayni, *Sunan Ibn Majah*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 610.

²⁰Ahmad ibn al-Husayn al-Baihaqi, *Syu'ab al-Iman*, jilid IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H), 90.

²¹Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Jami' al-Saghir*, jilid II (Tkt: Syirkah Nur Asia, t.th), 92.

²²Muhammad Syams al-Haq al-'Adzim al-Abadiy. *'Aun al-Ma'bud*, jilid XIII

Jarahiy²³. Akan tetapi Muhammad Nashiruddin al-Albaniy menilai hadis ini sebagai hadis da'if²⁴.

Penilaian yang berbeda terhadap hadis ini disebabkan karena dalam rawinya terdapat Qurrah ibn 'Abdirrahman. Qurrah ini dita'dil (dianggap sebagai orang yang kredibel dalam periwayatan hadis) oleh Ibn Hibban dengan mengatakannya sebagai siqqah, dan oleh Ibn 'Adiy yang mengatakan dengan, "Aku tidak melihat hadisnya Qurrah ada yang munkar sekali. Aku berharap tidak mengapa (meriwayatkan hadis darinya)". Akan tetapi Qurrah juga di tajrih (dianggap tidak kredibel dalam meriwayatkan hadis) oleh Ahmad ibn Hanbal dengan mengatakan "ia meriwayatkan hadis yang sangat munkar"; oleh Yahya Ibn Ma'in dengan "*da'if al-hadis*", oleh Abu Zur'ah ar-Raziy dengan "hadis-hadis yang ia riwayatkan adalah hadis-hadis yang munkar", dan oleh Abu hatim ar-Razi dengan "(ia) tidak kuat"²⁵.

Qurrah mempunyai *tabi'*, yaitu shadaqah ibn 'Abdillah yaitu dalam sanad yang diriwayatkan oleh ad-Daruquthniy. Sebagaimana Qurrah, Shadaqah ibn Abdillah ini juga di ta'dil dan di tajrih sekaligus. Ibn Hibban al-Busti menganggapnya sebagai siqqah²⁶, begitu juga dengan al-Wa'idhi²⁷. Sedangkan al-Nasaiy, Ibn Numar, Yahya ibn Ma'in, dan ad-Daruquthniy menganggapnya sebagai da'if. Bukhari mengomentarkannya dengan sangat da'if, sedangkan Ahmad ibn Hanbal mengomentarkannya dengan "sangat da'if dan hadis riwayatnya adalah hadis-hadis munkar"²⁸.

Mempertimbangkan kredibilitas kritikus rawi (*al-Jarih wa al-mu'addil*), maka penulis lebih cenderung kepada pendapat Muhammad Nashiruddin al-Albaniy yang menyatakan bahwa hadis "*kullu amrin dzi-ba-lin laa yubda'u fi-hi bilhamdi lillahi aqtho*" ini berkualitas *da'if*

(Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H) 127.

²³Ismail ibn Muhammad al-'Ajluniy al-Jarahiy, *Kasyf al-Khofa'*, jilid II (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1405), 156.

²⁴Muhammad Nashir al-Din al-Albaniy, *Silsilah al-ahadis al-Da'ifah wa al-Maudu'ah*, jilid II (Dimasyqi: Lajnah Ihya' al-Sunnah, 1399), 309.

²⁵*Lisan al-Mizan VII: 342, al-Kamil fi Dhu'afa' al-Rijal VI: 53, Tahzib al-Kamal, XXIII: 582.*

²⁶Muhammad ibn Hibban al-Busti, *al-Siqat* VI: 468,

²⁷Umar ibn Ahmad Abu Hafis al-Wa'idhi, *Tarikh Asma' al-Siqat* (Kuwait: Dār al-Salafiyah, 1984), 118.

²⁸Ahmad ibn Syu'aib al-Nasaiy, *al-Dhu'afa' wa al-Matrukin*, jilid I (Halb: Dār al-Wa'iy, 1369 H), 58; 'Abd al-Rahman ibn 'Aliy ibn Muhammad ibn al-Jauzi, *al-Du'afa' wa al-Matrukīn*, jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1406 H), 54.

III. Niat

2. Dengan mengikhlaskan niatnya karena Allah

Dalil yang digunakan HPT adalah hadis:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

2."Sesungguhnya semua pekerjaan itu disertai dengan niatnya".

Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhariy (*Sahih al-Bukhariy: Bad'u al-wahyi, no. 1*), Abu Dawud (*Sunan Abi Dawud: al-Thalaq, no. 1882*), Ibn Majah (*Sunan Ibn Majah: al-Zuhud, 4217*) dengan lafal sama persis seperti yang dinukilkan dalam HPT. Hadis ini juga diriwayatkan dengan ada sedikit perbedaan pada lafalnya, tetapi tetap memiliki kesamaan arti. Adapun periwayat hadis yang meriwayatkan hadis ini dengan lafal yang berbeda tersebut adalah Bukhariy (*Sahih al-Bukhariy: al-Iman, no. 52, al-'Itq: no. 2344, al-Manaqib: no. 3609, al-Nikah: no. 4682, al-Aiman wa al-Nudzur: no.6195, al-Hiyal:no. 6439*), Muslim (*Sahih Muslim: al-Imarah: no. 3530*), Tirmizi (*Sunan al-Tirmizi: Fadhail al-Jihad: no. 1571*), Nasaiy (*Sunan al-Nasaiy: Taharah: no. 74, al-Thalaq: no. 3383, al-Aiman wa al-Nudzur: no. 3734*), dan Ahmad ibn Hanbal (*Musnad Ahmad: no. 163 dan no. 283*)²⁹.

Hadis ini merupakan hadis ahad pada awalnya dan masyhur pada akhirnya. Periwayat pertama sampai periwayat keempat masing-masing hanya satu orang rawi, yaitu Umar bin Khattab di tingkat sahabat, kemudian hadisnya diriwayatkan oleh 'Alqomah ibn Waqash, kemudian diterima oleh Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Haris, dan dilanjutkan oleh Yahya ibn Sa'id . Baru setelah periwayat yang kelima, hadis ini kemudian menyebar dan diriwayatkan oleh sepuluh orang rawi yang kemudian semakin banyak pada generasi berikutnya. Dan secara umum hadis ini merupakan hadis ahad.

Hadis ini diriwayatkan oleh orang-orang yang siqah dan merupakan hadis yang *sahih lidzatihi*.

IV. Membasuh Telapak Tangan dan Menggosok Gigi

3. Dan basuhlah telapak tanganmu tiga kali

Dalil yang digunakan HPT adalah satu buah hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Humran:

أَنَّ عُمَانَ دَعَا بوضوءٍ فَوَضَّأَ فَعَسَلَ كَفَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَمَضَّضَ وَاسْتَشَقَّ وَاسْتَنْبَرَّ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ ثُمَّ غَسَلَ

²⁹CD-ROM: *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*, edisi 1,5 (Tkt: al-Sakhr, 1995)

رَجُلُهُ الْمُنْبِي إِلَى الْكُفَيْنِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ الْيُسْرَى مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَوْصًا نَحْوَ وَصُوفِي هَذَا

3. Sungguh Usman telah minta air wudhu, maka dicucinya kedua telapak tangannya tiga kali, lalu berkumur dan mengisap air dan menyemburkan, kemudian membasuh mukanya tiga kali, lalu membasuh tangannya yang kanan sampai sikunya tiga kali dan yang kiri seperti demikian itu pula, kemudian mengusap kepalanya lalu membasuh kakinya yang kanan sampai kepada dua mata kaki tiga kali dan yang kiri seperti itu pula. Lalu berkata, “Aku melihat Rasulullah saw wudhu seperti wudhuku ini”.

Hadis ini diriwayatkan secara *bilma'na* oleh Bukhariy (*Sahih al-Bukhari: Wudhu: no. 155 dan 159, Shaum: no. 1798, Riqaq: no. 5953*), Muslim (*Taharah: no. 331 dan no. 332*), Nasaiy (*Sunan al-Nasaiy: Taharah: no. 83 dan 84*), Abu Dawud (*Sunan Abi Dawud: Taharah: no. 96 dan 97*), dan al-Darimiy (*Sunan al-Darimiy: Thaharoh: no. 690*)³⁰.

Semua jalur sanad hadis tersebut melalui Humran, kecuali jalur Abu Dawud hadis no. 96 yang melewati *mutabi'* nya yang bernama ‘Abdullah ibn Ubaidillah ibn Abi Mulaikah. Meskipun Bukhari memasukkan hadis yang diriwayatkan oleh Humran ini ke dalam kitab Sahihnya di empat tempat, tetapi ia juga memasukkan Humran ini ke dalam daftar rawi hadis yang da'if. Muhammad ibn Sa'ad mengomentari Humran ini dengan pernyataan, “Aku belum pernah tahu ada orang yang berhujjah dengan hadisnya”. Tetapi tidak semua ulama mencela Humran ini. Ibn Hibban memasukkannya ke dalam daftar orang-orang yang siqqah, dan ad-Dzahabi menyatakannya sebagai siqqah. Bahkan al-Hakim membantah tajrih yang diberikan kepada Humran ini dengan mengatakan “Dia diperbincangkan dengan sesuatu yang tidak ada padanya”.³¹ Di samping itu, hadis riwayat Humran juga diriwayatkan oleh antara lain Bukhari, Muslim, Tirmizi, Nasaiy, Abu Dawud dan Ibn Majah. Dengan demikian hadis ini adalah sahih lidzatihi dan bisa digunakan sebagai hujjah.

Sanad *mutabi'* dari hadis ini adalah sanad yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, secara berurutan para periwayatnya adalah: 1. Usman ibn ‘Affan. 2. Ibn Abi Mulaikah 3. Usman ibn Abd al-Rahman al-Taimiy 4. Sa'id ibn Ziyad 5. Ziyad ibn Yunus, 6. Muhammad ibn Dawud al-Iskandaraniy, 7. Abu Dawud.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Ahmad, *al-Ruwwat al-Siqat*, jilid I (Beirut: Dār al-Basyair al-Islamiyah, 1992), 88

Seluruh rawi dalam sanad *mutabi'* ini semuanya adalah orang siqqah dan sanadnya bersambung.³² Sehingga karenanya sanad *mutabi'* ini kualitasnya sah lidzatihi.

4. Gosoklah gigimu dengan *kayu arok* atau sesamanya

Dalil yang digunakan untuk klausul ini adalah dua buah hadis, yaitu:

4.a. Hadis yang diriwayatkan oleh Malik, Ahmad, dan Nasai:

لَوْأَنَّ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرِهِمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ وُضُوءٍ

“Kalau tidak khawatir akan menyusahkan ummatku, niscaya aku perintahkan kepada mereka bersiwak (menggosok gigi) pada tiap wudhu”.

Kitab HPT memberikan penjelasan bahwa hadis ini telah dianggap sebagai hadis sahih (oleh Nasai?).

Menurut telaah penulis, hadis ini diriwayatkan oleh Malik (*Muwaththa' : al-Taharah: no. 133*), dan Ahmad (*Musnad Ahmad: no. 8827, 9548, dan 10278*). Penulis tidak menemukan adanya hadis ini yang diriwayatkan oleh Nasai. Dalam sanad hadis riwayat Malik, para rawi hadis ini secara berturut-turut adalah Abu Hurairah – Humaid ibn ‘Abdurrahman ibn ‘Auf – Ibn Syihab al-Zuhri – Malik ibn Anas yang kesemuanya adalah orang-orang yang siqqah dan sanadnya bersambung^{□□}.

Akan tetapi hadis ini memiliki sedikit perbedaan matan dengan hadis yang lebih populer. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhariy (*Sahih al-Bukhari: Jum'ah: no. 838*), Muslim (*Sahih Muslim: Taharah: 370*), Tirmizi (*Sunan al-Tirmizi: Taharah: 22*), Nasaiy (*Sunan al-Nasaiy: Taharah: 7*), Ibn Majah (*Sunan Ibn Majah: Taharah: 283*), Abu Dawud (*Sunan Abiy Dawud: Taharah: 42*), Ahmad (*Musnad Ahmad ibn hanbal no. 7037, 7516, 8814, 9181, 10448*), dan al-Darimiy (*Sunan al-Darimiy: Taharah: 680*) yang juga diriwayatkan dari Abu Hurairah memakai redaksi “*ma'a kulli sholaatin*” dan “*'inda kulli sholaatin*” pada penghujung akhir dari hadis tersebut. Hadis ini juga diriwayatkan oleh orang-orang yang siqah dengan jumlah yang lebih banyak dan sanadnya juga bersambung.³⁴

Permasalahan adalah apakah hadis-hadis yang memiliki sedikit perbedaan matan ini disabdakan oleh nabi pada waktu dan tempat yang sama ataukah disabdakan dalam waktu dan atau tempat yang berbeda. Kalau diucapkan pada waktu dan tempat yang sama mengingat bahwa yang meriwayatkan itu bersumber dari sahabat yang sama, yaitu Abu Hurairah, maka berarti telah terjadi kesalahan

³² *Mausu'ah, loc. cit.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

periwatyan yang dilakukan oleh rawi pasca Abu Hurairah. Kasus seperti inilah yang dalam ‘Ulumul hadis disebut *syadzdz*, yaitu riwayat orang yang siqah bertentangan dengan riwayat orang yang lebih siqah, atau orang siqah yang jumlahnya lebih banyak. Hadis yang mengandung *syadzdz* tersebut dikualifikasikan sebagai hadis da’if.

Akan tetapi kalau diucapkan dalam waktu dan atau tempat yang berbeda, maka keduanya bisa digunakan sebagai dalil mengingat keduanya diriwayatkan oleh para rawi yang siqah dan sanadnya bersambung.

Imam as-Suyuthi memberikan informasi bahwa hadis “*laula- an asyuqqa ‘ala- ummati- la amartuhum bissiwa-ki ‘ala kulli wudhu-in*” ini bukan hanya diriwayatkan oleh Abu Hurairah saja, melainkan Ali juga meriwayatkannya dalam kitab al-Ausath karya ath-Thabrani yang memiliki sanad yang sahih³⁵. Di samping itu ada juga hadis yang berbunyi “*laula- an asyuqqa ‘ala- ummati- la amrtuhum biwudhu-in, wa ma’a kulli wudhu-in bissiwa-ki*” dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal dalam Musnadnya dan al-Nasaiy dalam sunannya dengan sanad yang sahih³⁶. Dengan demikian, kedua hadis di atas kemungkinan terbesar adalah memang diucapkan oleh nabi dalam waktu dan tempat yang berbeda, sehingga keduanya bisa dipergunakan sebagai dalil.

4.b. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dalam kitab Tarikhnya dan Thabrani dari Abu Khairah Shubbahiy:

كنت في وفد عبد القيس الذين وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر لنا باراك فقال استأكوا بهذا

“Dahulu saya termasuk utusan Abdul Qais yang menghadap Rasulullah, maka Rasulullah menyuruh mengambikkan kayu *arok*, lalu bersabda, “Bersiwaklah dengan ini”.

Hadis dengan lafal matan seperti yang dikutip oleh HPT ini diriwayatkan oleh Thabraniy dalam kitab al-Mu’jam al-Kabir (XXII: 368) dengan rangkaian sanad: Abu Khairah as-Subbahiy – Ma’qal ibn Hammam – Dawud ibn Musawir – Muhammad ibn Humran ibn ‘Abd al-‘Azizi – ‘Amr ibn Muhammad ‘ar’arah – ‘Abdan ibn Ahmad – Thanraniy. Di antara para rawi tersebut ada tiga nama yang datanya tidak terdapat dalam kitab-kitab rijal, yaitu Ma’qal ibn Hammam, ‘Amr ibn Muhammad ibn ‘Ar’arah dan ‘Abdani ibn Ahmad³⁷. Dengan demikian ketiga

³⁵ Al-Suyuthi, *al-Jami’ al-Sagir*, II: 132

³⁶ *Ibid.*

³⁷ al-Thabraniy, *al-Mu’jam al-Kabir*, jilid XXII (Maushul: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hukm, 1983), 368.

rawi tersebut termasuk rawi yang *majhul*, dan hadis yang mereka riwayatkan menjadi hadis da'if.

Disamping diriwayatkan secara lafdziy, hadis ini juga diriwayatkan secara ma'nawiy yaitu oleh³⁸ as-Syaibaniy dalam kitab *al-Ahad wa al-Matsaniy* (III: 258) dan al-Bukhariy dalam kitab *al-Kuna* (I: 28) dengan rangkaian sanad: Abu Khairah as-Subbahiy – Muqatil ibn Hammam – Dawud ibn al-Musawir – 'Aun ibn Kihmis – Khalifah ibn Khayyat. Dalam sanad ini, terdapat Muqatil ibn Hammam yang beberapa informasi tentangnya sedikit disinggung oleh al-Bukhariy dalam kitab *Tarikh al-Kabir* (VIII: 13) dan al-Kuna (I: 28), serta oleh Abu Hatim al-Razi dalam kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil* (VIII: 353)³⁹, akan tetapi tidak ada satupun yang menginformasikan tentang kualitas dan kredibilitasnya dalam meriwayatkan hadis. Rawi yang seperti ini disebut *majhul al-hal* dan hadis yang diriwayatkan menjadi berkualitas da'if. Sehingga karenanya periwayatan hadis ma'nawi yang terdapat dalam HPT bab cara berwudhu no. 4b ini juga berkualitas da'if.

Sedangkan informasi HPT bahwa hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhariy dalam kitab *Tarikhnya*, penulis tidak menemukannya. Adapun yang penulis temukan adalah riwayat Bukhariy yang terdapat dalam kitab al-Kuna sebagaimana tersebut di atas.

V. Berkumur

5. Kemudian berkumurlah dan isaplah air dari telapak tangan sebelah dan berkumurlah; kamu kerjakan yang demikian tiga kali

Klausul ini menggunakan empat buah hadis sebagai dalil, yaitu:

5.a. Hadis dari Humran, seperti tersebut dalam nomor 3. Hadis ini sahih *lidzatihi* (lihat penjelasan terdahulu).

5.b. Hadis dari Ali ra tentang sifatnya wudhu yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Nasai:

ثُمَّ تَمَضُّصٌ وَأَسْتَنْسِرٌ ثَلَاثًا

“Kemudian berkumur dan menyemburkannya tiga kali”.□

□

³⁸al-Syaibaniy, *al-Ahad wa al-Matsaniy*, jilid III (Riyadh: Dār al-Rayah, 1991), 258; al-Bukhariy, *al-Kuna*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 28.

³⁹al-Bukhariy, *Tarikh al-Kabir*, jilid VIII (Tkt: Dār al-Fikr, t.th), 13; al-Bukhariy, *al-Kuna*, I: 28; Abu Hatim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, jilid VII (Beirut: Dār Ihya' al-Turas al-'Arabiyy, 1952), 353

Hadis dengan lafal yang sama diriwayatkan oleh Abu Dawud (Sunan, 99). Dengan lafal berbeda tetapi memiliki makna yang sama diriwayatkan oleh Nasa'iy (Sunan, 91,92,93,94,95,114), Tirmizi (Sunan, 45), Ahmad ibn Hanbal (Musnad (830, 995, 1078, 1279, 1285, 1308), dan al-Darimiy (Sunan, 696)⁴⁰.

Hadis tersebut merupakan penggalan dari hadis yang panjang dimana di dalamnya dikemukakan bahwa 'Aliy bin Abi Thalib sedang mengajarkan tatacara berwudhu di hadapan suatu kaum, kemudian Ali mengakhirinya dengan menyatakan bahwa wudhu yang ia ajarkan itu adalah sebagaimana tatacara wudhu yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw.

Lafal hadis lengkap yang terdapat dalam Sunan Abi Dawud (99) adalah sebagai berikut:

□ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَاتَةَ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ قَالَ أَنَا عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَدِ صَلَّى فِدْعًا يَطْهُورُ فَمَلَأَ مَا نَصَنَعُ بِالطَّهْوَرِ وَقَدْ صَلَّى مَا يُرِيدُ إِلَّا لِيَعْلَمَنَا فَاتَى بِنَاءٍ فِيهِ مَاءٌ وَطَسَبَتْ فَافْرَعُ مِنَ الْإِنَاءِ عَلَى بَمِينِهِ فَعَسَلَ يَدَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ نَمَضَ وَاسْتَنْزَلَ ثَلَاثًا فَمَضَمَ وَسَرَّ مِنَ الْكَيْفِ الَّذِي يَأْخُذُ فِيهِ ثُمَّ عَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ عَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى ثَلَاثًا وَعَسَلَ يَدَهُ الشَّمَالَ ثَلَاثًا ثُمَّ جَعَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَوْءَةً وَاحِدَةً ثُمَّ عَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى ثَلَاثًا وَرِجْلَهُ الشَّمَالَ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ مَنْ سَرَهُ أَنْ يَعْلَمَ وَضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ هَذَا

Telah berkata kepada kami Musaddad, telah berkata kepada kami Abu 'Awanah, dari Khalid ibn 'Alqamah, dari 'Abd Khoir, ia berkata: telah datang kepada kami 'Ali ra sedangkan ia telah selesai melakukan shalat. Ia memanggil kami untuk bersuci. Kami berkata, "Apa yang hendak diperbuat dengan bersuci, sedangkan kita telah selesai sholat." Dia hanya ingin mengajarkan kepada kita. Maka diberikanlah kepadanya sebuah bejana yang bersisi air dan sebuah baskom. Ia menuangkan air pada tangan kanannya lalu membasuh kedua tangannya tiga kali. Kemudian berkumur dan memasukkan air ke dalam hidung dan mengeluarkannya tiga kali, berkumur dan memasukkan air ke dalam hidung dengan menggunakan telapak tangan yang dipakai untuk mengambil air. Kemudian membasuh wajahnya tiga kali, kemudian membasuh tangan kanannya tiga kali, dan tangan kirinya tiga kali. Kemudian ia memasukkan tangannya ke dalam bejana lalu mengusap kepalanya satu kali. Kemudian ia membasuh kaki kanannya tiga kali dan kaki kirinya tiga kali, lalu ia berkata, "Barang siapa yang ingin mengetahui tatacara wudhunya Rasulullah, adalah seperti ini".

⁴⁰ *Mausu'ah, loc. cit.*

Rawi hadis tersebut secara berturut-turut adalah Musaddad, Abu 'Awanah, Khalid ibn 'Alqamah, 'Abd Khoir, dan 'Aliy ibn Abi Thalib. Mereka adalah orang-orang yang siqah dan sanadnya bersambung⁴¹. Chudari juga mensahihkan hadis ini dalam penelitiannya⁴². Hadis ini berkualitas sahih lidzatihi, dan dapat digunakan sebagai hujjah.

5.c. Hadis dari Abdullah ibn Zaid tentang sifatnya wudhu yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

ثُمَّ أَدَخَلَ يَدَهُ فَمَضْمَضَ وَاسْتَشَشَقَ مِنْ كَفِّ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا

“Kemudian memasukkan tangannya, maka berkumur dan mengisap air dari telapak tangan sebelah; Beliau mengerjakan demikian tiga kali”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, 179, 180, 184, 185, 192), Muslim (Sahih, 346), Nasaiy (Sunan, 97), Abu Dawud (Sunan, 103), Ibn Majah (Sunan, 428), Ahmad ibn Hanbal (Musnad, 15836), dan Malik (Muwaththa', 29)⁴³.

Hadis tersebut merupakan penggalan dari hadis yang panjang yang menjelaskan tentang tatacara wudhu nabi Muhammad saw. Lafal hadis yang paling dekat dengan yang dikutip HPT adalah hadis yang diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, 346)⁴⁴ yang lengkapnya adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى بْنِ عَمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ الْأَنْصَارِيِّ وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ قَالَ قِيلَ لَهُ تَوَضَّأْنَا وَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا بِإِنَاءٍ فَأَكَا مِنْهَا عَلَيَّ يَدَهُ فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثًا ثُمَّ أَدَخَلَ يَدَهُ فَاسْتَشَرَجَهَا فَمَضْمَضَ وَاسْتَشَشَقَ مِنْ كَفِّ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدَخَلَ يَدَهُ فَاسْتَشَرَجَهَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدَخَلَ يَدَهُ فَاسْتَشَرَجَهَا فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ أَدَخَلَ يَدَهُ فَاسْتَشَرَجَهَا فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِيَدَيْهِ وَأَدْبَرَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا كَانَ وَضُوءُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Telah berkata kepadaku Muhammad ibn as-Shobbah, telah berkata kepada kamu Khalid ibn 'Abdillah, dari 'Amru ibn Yahya ibn 'Umarah, dari ayahnya (Yahya ibn 'Umarah), dari 'Abdillah ibn Zaid ibn 'Ashim al-Anshariy, ia merupakan seorang sahabat. Ia berkata, telah dikatakan kepadanya, “Wudhulah untuk kami (sebagaimana tatacara) wudhunya Rasulullah saw”. Ia kemudian minta sebuah bejana lalu menuangkan air dari bejana tersebut pada kedua tangannya lalu mencuci keduanya. Kemudian ia memasukkan tangannya ke dalam bejana dan

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Chudari juga mensahihkan hadis ini dalam penelitiannya. Chudhari, 44-48

⁴³ *Mausu'ah, loc. cit.*

⁴⁴ *Ibid.*

mengeluarkannya lalu berkumur dan memasukkan air ke dalam hidung dari telapak tangan satu (sebelah), dan melakukan hal itu sebanyak tiga kali. Kemudian ia memasukkan tangannya (ke dalam bejana) dan mengeluarkannya, lalu membasuh wajahnya tiga kali. Kemudian memasukkan tangannya (ke dalam bejana) dan mengeluarkannya, lalu membasuh kedua tangannya hingga kedua sikunya dua kali dua kali, kemudian memasukkan tangannya (ke dalam bejana) dan mengeluarkannya, lalu mengusap kepalanya dengan kedua tangannya dari depan sampai belakang, kemudian membasuh kedua kakinya sampai kedua mata kaki, kemudian ia berkata, “Seperti inilah tatacara wudhunya Rasulullah saw”.

Hadis dalam sahih Muslim tersebut secara berturut turut diriwayatkan oleh Muhammad ash-Shabbah, Khalid ibn ‘Abdillah, ‘Amr ibn Yahya ibn ‘Umarah, Yahya ibn ‘Umarah, dan ‘Abdullah ibn Zaid ibn ‘Ashim al-Anshariy. Mereka itu semuanya adalah orang-orang yang siqah dan sanadnya bersambung⁴⁵. Sehingga hadis tersebut merupakan hadis sahih lidzatihi, dan dapat digunakan sebagai hujjah.

5.d. Hadis dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Daruquthni.

امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمضمضة والإستنشاق

“Rasulullah memerintahkan berkumur dan mengisap air”.

□

Hadis ini diriwayatkan oleh ad-Daruqutniy dalam kitab Sunannya⁴⁶. Dalam sanadnya memiliki susunan rawi sebagai berikut:

-rawi pertama : Abu Hurairah; rawi kedua: ‘Ammar ibn Abi ‘Ammar; rawi ketiga: Hammad ibn Salamah; rawi keempat: Hudbah ibn Khalid; rawi kelima: Ahmad ibn ‘Amr ibn ‘Abd al-Khaliq; rawi keenam: ada tiga orang yaitu: Abdullah ibn Ahmad ibn Musa, Muhammad ibn Abdillah ibn Zakariya an-Naisaburiy, dan ‘Aliy ibn Muhammad al-Mishriy; rawi ketujuh: al-Husayn ibn Ismail al-Muhamiliy.

Rawi pertama, Abu Hurairah adalah sahabat nabi yang bisa diterima keadilan dan kedhabitannya sebagai periwayat hadis. Rawi kedua, ‘Ammar ibn Abi ‘Ammar, dinilai sebagai rawi yang siqah oleh Abu Hatim al-Razi, Ibn Hibban, Ahmad ibn Hanbal, Abu Dawud dan Abu Zur’ah. Sedangkan al-Nasa’iy mengomentarkannya dengan “tidak ada masalah (meriwayatkan hadis darinya)”⁴⁷. Rawi ketiga, Hammad ibn Salamah, dianggap sebagai rawi yang siqqah oleh para

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ al-Daruqutniy, *Sunan*, I: 116

⁴⁷ *Mausu’ah, loc. cit.*

kritikus hadis seperti Yahya ibn Ma'in, Nasaiy, al-'Ajaliy, Muhammad ibn Sa'ad, ibn Hibban dan as-Sajiy.⁴⁸ Rawi keempat adalah Hudbah ibn Khalid. Ia dinyatakan siqqah oleh sebagian kritikus hadis seperti Yahya ibn Ma'in, Ibn Hibban, dan Musallamah ibn al-Qasim. Sementara itu ia juga dinilai sebagai rawi yang shaduq (jujur) oleh ibn Abi Hatim al-Raziy, Ibn 'Adiy, dan adz-Dzahabiy⁴⁹. Rawi kelima, Ahmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khaliq, dinilai sebagai rawi yang siqqah oleh ad-Daruqutniy⁵⁰. Rawi keenam ada tiga orang, 'Abdullah ibn Ahmad, Muhammad ibn 'Abdillah, dan 'Aliy ibn Muhammad. Rawi ketujuh adalah al-Husayn ibn Ismail al-Muhamilyy. Ia dinilai oleh as-Shan'aniy sebagai rawi yang siqqah⁵¹.

Bila memperhatikan para rawi yang meriwayatkan hadis ini, semuanya adalah rawi yang siqqah dan dapat diterima periwayatannya. Hanya saja, ad-Daruqutniy menginformasikan dalam kitab 'Ilal-nya, bahwa hadis ini dipertentangkan apakah sanadnya mursal ataukah bersambung, sebab pada satu kesempatan Hudbah ibn Khalid yang merupakan rawi keempat menyebut hadis tersebut dari Abu Hurairah, tapi pada kesempatan yang lain tanpa menyebut Abu Hurairah⁵². Dari pertentangan tersebut, Ibn Hajar al-'Asqalaniy berpendapat bahwa penilaian hadis tersebut sebagai hadis mursal adalah yang lebih kuat⁵³. Jika pendapat Ibn Hajar al-'Asqalaniy yang dipakai, maka kualitas hadis ini menjadi da'if.

Akan tetapi meskipun kualitasnya da'if, mengingat posisi hadis ini dalam HPT hanya sebagai hadis pendukung dari hadis-hadis lain yang berkualitas sahih lidzatihi, maka keda'ifan hadis ini tidak berpengaruh sama sekali terhadap hukum berkumur dan mengisap air dalam berwudhu.

6. Dan sempurnakanlah dalam berkumur dan mengisap air itu, apabila kamu sedang tidak berpuasa.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Tahzib al-Kamal*, II: 653

⁵¹ Abd al-Rauf al-Manawiy, *Faidh al-Qadir*, jilid II (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1356), 198.

⁵² Aliy ibn Hafs al-Daruquthni al-Baghdadi, al-*Ilal al-Waridah fi al-Ahadis al-Nabawiyah*, jilid VIII (Riyadh: Dar Taybah, 1985), 335

⁵³ Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Dirāyah fi Takhriḡ Aḥādīs al-Hidayah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), I: 19

Pernyataan ini menggunakan dua buah hadis sebagai dalil, yaitu:

6.a. Hadis dari Laqith ibn Shaburah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Nasaiy, Tirmizi, dan Ibn Majah.

أَسْبَغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الْأَصْبَاعِ وَيَبْلُغْ فِي الْإِسْتِشْقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَقَدْ كَرِهَ أَهْلُ الْعِلْمِ السَّعُوطَ لِلصَّائِمِ

“Sempurnakanlah wudhu, sela-selailah di antara jari-jari dan sempurnakanlah dalam mengisap air, kecuali kamu sedang berpuasa”.

Dalam HPT dikemukakan bahwa hadis ini disahihkan oleh Ibn Khuzaimah.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmizi (Sunan: Shaum, 718), Nasaiy (Sunan: Taharah, 86), Abu Dawud (Sunan: Taharah, 123), dan Ibn Majah (Sunan: Taharah, 401)⁵⁴.

Tirmizi mengatakan bahwa hadis ini berkualitas hasan sahih.

Dalam sunan Nasaiy, susunan rawi dalam sanadnya berturut-turut adalah sebagai berikut: Ishak ibn Ibrahim, Waki' ibn al-Jarrah, Sufyan ibn Sa'id al-Masruq, Abu Hisyam Ismail ibn Katsir, 'Ashim ibn Laqith ibn Shaburah, dan Laqith ibn Shaburah. Mereka itu semuanya adalah orang-orang yang siqah, dan sanadnya bersambung mulai dari Nasaiy sampai kepada nabi Muhammad saw⁵⁵. Dengan demikian, hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasaiy berkualitas sahih lidzatihi, dan jalur selain al-Nasaiy akan semakin memperkuat kesahihan hadis tersebut. Hadis tersebut bisa dipakai sebagai hujjah.

6.b. Hadis riwayat Daulabiy:

□ إذا توضأت فابلغ في المضمضة والإسْتِشْقِ ما لم تكن صائماً

“Apabila kamu wudhu, maka sempurnakanlah dalam berkumur dan mengisap air, kecuali kalau kamu berpuasa”.

Dalam HPT dikemukakan bahwa sanad hadis ini telah disahihkan oleh Ibn Qaththan.

Hadis ini dimunculkan dalam HPT sebagai penguat terhadap hadis no. 6.a. Terhadap hadis ini, penulis tidak dapat menemukan sumber hadis tersebut. Akan tetapi, penulis menemukan tiga buah kitab yang menukilkan hadis tersebut dan memberi penjelasan sebagaimana yang dijelaskan dalam HPT yang menyatakan

⁵⁴ *Mausu'ah, loc. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*

bahwa hadis tersebut telah dinyatakan sahih oleh Ibn Qatthhan berdasarkan kriteria Bukhari-Muslim. Ketiga kitab tersebut adalah: *Tuhfat al-Muhtaj* karya 'Umar ibn 'Aliy ibn Ahmad al-Andalusiy (I: 104), *Talkhis al-Habir* karya Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalaniy (I: 81-82), dan *Khulashah Badr al-Munir* karya Umar ibn 'Aliy ibn al-Mulaqqin al-Anshariy (I: 33).⁵⁶

VI. Membasuh Muka

7. Kemudian basuhlah mukamu tiga kali

Pernyataan ini berdasarkan pada QS. Al-Maidah ayat 6, dan hadis dari Humran sebagaimana tersebut pada nomor 3 (*kemudian membasuh mukanya tiga kali*), yang berkualitas sahih.

8. Dengan mengusap dua sudut matamu

Berdasar pada hadis dari Abu Umamah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ الْمَافِئِينَ فِي الْوُضُوءِ

“*Rasulullah saw mengusap dua sudut mata dalam wudhu*”.

Kitab HPT menyatakan bahwa sanad hadis ini adalah baik.

Akan tetapi Chudori dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa hadis ini berkualitas da'if. Menurut Chudori, hadis ini da'if karena dalam sanadnya terdapat Syahri ibn Hausyab yang dinilai hadisnya tidak dapat dipakai sebagai hujjah, dan terdapat Sinan ibn Rabi'ah yang hadisnya dinyatakan mudhthorib.

Dalam telaah kami, hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud (Sunan: Taharah, 115) dan Ibnu Majah (Sunan: Taharah, 438)⁵⁷. Dalam sanad jalur Abu Dawud masing-masing rawinya adalah Sulaiman ibn Harb, Musaddad dan Qutaibah, ketiganya dari Hammad ibn Zaid, dari Sinan ibn Rabi'ah, dari Syahr ibn Hausab, dari Abu Umamah. Sedangkan dalam jalur Ibnu Majah melewati Muhammad ibn Ziyad, dari Hammad ibn Zayd, dari Sinan ibn Rabi'ah, dari Syahr ibn Hausyab, dari Abu Umamah.

Dari kedua sanad tersebut nampak bahwa susunan rawinya sama, mulai rawi pertama sampai menjelang terakhir, yang berbeda hanya pada rawi terakhir, yaitu tiga orang pada jalur Abu dawud: Sulaiman, Musaddad dan Qutaibah, dan

⁵⁶Umar ibn 'Aliy ibn Ahmad al-Andalusiy, *Tuhfat al-Muhtaj ila Adillat al-Minhaj* (Mekkah: Dar Hira', 1406 H), I: 104; Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalaniy, *Talkhis al-Habir fi Ahadis al-Rafi' al-Kabir*, jilid I (Madinah: tp, 1964), 81-82; Umar ibn 'Aliy ibn al-Mulaqqin al-Anshariy, *Khulashah Badr al-Munir*, (Riyadh: Dār al-Ma'arif al-Sa'udiyah, 1410 H), I: 33.

⁵⁷*Mausu'ah, loc. cit.*

satu orang pada jalur Ibnu Majah yakni Muhammad ibn Ziyad. Dan kedua jalur tersebut semuanya melewati Syahri ibn Hausyab dan Sinan ibn Rabi'ah yang keduanya dikritik oleh Chudori sebagai rawi yang da'if.

Kualitas masing-masing periwayat dalam jalur Abu Dawud dalam telaah kami adalah sebagai berikut:

1. Sulaiman ibn Harb. Ia dita'dil oleh semua kritikus hadis, diantaranya adalah Abu hatim al-Razy yang menyatakannya sebagai '*imaam min aimmat*'; Yahya ibn Ahsan menyatakannya sebagai '*siqqah hafidz*'; Ya'qub ibn Syaibah menyatakannya sebagai '*siqqah tsabat, shahib hifdzi*'; Ibn Khurrash dan Muhammad ibn Sa'ad menyatakannya sebagai '*siqqah*'.⁵⁸
2. Hammad ibn Zayd. Ia adalah orang siqah yang dipuji oleh semua ahli hadis yang mengenalnya. Tidak ada informasi telah ada kritikus yang mengkritik kredibilitasnya. Di antara ulama yang mensiqqahkannya adalah Ahmad ibn hanbal, Yahya ibn Yahya, Muhammad ibn Sa'ad, al-Khallal, Ibn Hibban dan adz-Dzahabiy⁵⁹.
3. Sinan ibn Rabi'ah. Ia dipuji dan dianggap kredibel oleh tiga ulama dan dikritik dan dianggap cacat oleh dua ulama. Ulama yang memujinya adalah Ibn Hibban yang memasukkannya ke dalam daftar orang-orang yang siqqah; Ibn 'Adiy yang menyatakannya sebagai orang yang padanya tidak terdapat permasalahan; dan adz-Dzahabiy yang menyatakannya sebagai orang yang bisa dipercaya. Adapun yang mengkritiknya adalah Yahya ibn Ma'in yang menyatakannya sebagai orang yang tidak kuat, dan Abu Hatim al-Razy yang menyatakannya sebagai '*syaikh mudhtharib al-hadis*' (syaikh yang hadisnya sering tertukar)⁶⁰.

Dalam kitab *al-Tahqiq bi Ahadits al-Khilaf*, Ibn al-Jauziy membahas bahwa kritikan *laisa bil qawiy* dan *idhtirab* yang dialamatkan kepada Sinan ibn Rabi'ah tidaklah mengurangi keadilannya (kredibilitas kepribadian)⁶¹. Sehingga karenanya, Sinan ibn Rabi'ah bukanlah rawi da'if, ia tetap

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Abd al-Rahman ibn 'Aliy ibn Muhammad Ibn al-Jauziy, *al-Tahqiq fi Ahadis al-Khilaf*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H), 151.

merupakan rawi yang siqah, hanya saja kedhabitannya tidak sempurna sehingga maksimal hanya akan menghasilkan hadis yang berkualitas hasan.

4. Syahr ibn Hausyab. Ia dinilai sebagai rawi yang siqah oleh Yahya ibn Ma'in, Ya'qub ibn Sufyan, dan al-'Ajaliy. Sedangkan Ahmad ibn Hanbal dan Abu Zur'ah al-Razy menyatakan dengan 'tidak ada masalah (meriwayatkan hadis darinya)'. Di samping itu ada satu orang yang mengkritiknya, yaitu Syu'bah ibn al-Hajjaj yang menyatakan bahwa hadis Syahr ibn Hausyab ditinggalkan (tidak dipakai sebagai hujjah)⁶². Akan tetapi kritikan Syu'bah ini telah dibahas oleh 'Abdullah ibn Yusuf Abu Muhammad al-Hanafiy dalam kitab *Nashb al-Rayah* yang pada kesimpulannya ia menyatakan bahwa kritikan Syu'bah terhadap Syahr ibn Hausyab tersebut tidak bisa diterima secara syar'i, dan tidak mengurangi kesiqahan Syahr⁶³.
5. Abu Umamah. Ia adalah sahabat Nabi, yang berdasar ijma' ulama telah disepakati keadilan dan kredibilitasnya dalam meriwayatkan hadis.

Berangkat dari telaah kami tersebut, ditambah kenyataan bahwa sanad dari Abu Dawud sampai kepada Nabi Muhammad adalah bersambung⁶⁴ (Mausu'ah al-Kutub al-Tis'ah), maka kami berkesimpulan bahwa kualitas hadis ini adalah *hasan lidzatih*, dan bukannya da'if. Pendapat kami ini juga seiring dengan apa yang disimpulkan dalam kitab *Nashbu al-Rayyah*⁶⁵ yang juga menyatakan hadis ini sebagai hadis hasan. Sehingga karenanya hadis ini bisa dipakai sebagai hujjah dan dipakai sebagai dalil untuk beramal.

9. Dan lebihkanlah membasuhnya (muka.pen.)

HPT mendasarkan ini pada hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah:

⁶² *Mausu'ah, loc. cit.*

⁶³ 'Abdullah ibn Yusuf Abu Muhammad al-Hanafiy, *Nashb al-Rayah li Ahadis al-Hidayah*, jilid I (Mesir: Dār al-Hadis, 1357), 18

⁶⁴ *Mausu'ah, loc. cit.*

⁶⁵ Abu Muhammad, *Nashbu al-Rayyah, loc. cit.*

﴿أَتَمُّ الْعُرِّ الْمُحَجَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاحِ الْوُضُوءِ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيَطْلُ عُرَّتَهُ وَتَحْجِيئَهُ﴾

“Rasulullah saw bersabda, “Kamu sekalian bersinar: muka, kaki dan tanganmu di hari kemudian sebab menyempurnakan wudhu, maka siapa yang mampu diantaramu supaya melebihi sinarnya”.

Dalam telaah penulis, hadis ini bukan hanya diriwayatkan oleh Muslim (Sahih: Taharah, 362, 363), tetapi juga oleh Bukhariy (Sahih: al-Wudhu’, 133), Nasaiy (Sunan: Taharah, 150), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad, 8061, 8386, 8828)⁶⁶.

Dalam jalur Bukhariy, rangkaian sanad yang meriwayatkan hadis ini terdiri dari Yahya ibn Bukair, al-Laits, Khalid, Sa’id ibn Hilal, Nu’aim al-Mujmiriy, dan Abu Hurairah. Mereka ini adalah para rawi yang siqah, dan tidak ada ulama yang mencela mereka. Sanadnya bersambung mulai dari Bukhariy sampai kepada nabi Muhammad saw⁶⁷. Sehingga hadis ini melalui jalur Bukhari berkualitas sahih lidzatihi. Sedangkan jalur Muslim, Nasaiy dan Ahmad ibn Hanbal memperkuat kesahihan hadis ini.

10. Dengan digosok

Berdasar pada hadis riwayat Ahmad dari Abdullah ibn Zaid ibn ‘Ashim:

﴿أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَجَعَلَ يَقُولُ هَكَذَا يَذُكُّ﴾

“Bahwa Nabi saw wudhu, maka beliau mengerjakan demikian, yakni “menggosok”.

Hadis ini adalah hadis gharib dan munfarid. Hanya Ahmad ibn Hanbal yang meriwayatkan hadis ini (Musnad, 15846). Dalam jalur sanadnya, hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud al-Thayyalisy, Syu’bah, Habib ibn Zaid, ‘Abbad ibn Tamim, ‘Abdullah ibn Zaid ibn ‘Ashim. Semua rawi dalam sanad tersebut adalah orang-orang siqqah dan tidak ada ulama yang mencela (*jarh*), dan sanadnya bersambung mulai dari Ahmad ibn Hanbal sampai kepada nabi Muhammad saw⁶⁸. Dengan demikian, hadis ini berkualitas sahih lidzatihi

11. Dan sela-selailah janggutmu

HPT mendasarkan tuntunan ini pada hadis yang diriwayatkan oleh Tirmizi dari Usman bin ‘Affan:

﴿أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُحَلِّلُ لِحْيَتَهُ فِي الْوُضُوءِ﴾

“bahwa Rasulullah saw mensela-selai janggutnya dalam wudhu”.

⁶⁶ *Mausu’ah, loc. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Dalam kitab HPT dikemukakan bahwa hadis ini telah disahihkan oleh Ibn Khuzaimah, Daruquthni dan Hakim.

Akan tetapi hadis ini didho'ifkan oleh Chudori. Dalam penelitiannya ia menemukan dua orang rawi yang meriwayatkan hadis ini, yaitu Amir ibn Syaqiq yang didho'ifkan oleh Ibn Ma'in, dan Israil yang didho'ifkan oleh Ibn al-Madini, tidak bisa diterima periwayatannya⁶⁹.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmizi (*Sunan: at-Taharah, 29*), Ibn Majah (*Sunan: al-Taharah, 424*), Ibn Hibban (Sahih), dan al-Hakim (Mustadrak).

Hadis ini tampaknya memang menjadi kontroversi di antara ulama hadis, sebagian menyatakan sebagai sahih, dan sebagian yang lainnya menyatakan sebagai da'if. Di antara yang menyatakan sebagai sahih adalah al-Tirmizi yang menyatakan sebagai hasan sahih, al-Bukhari yang menyatakan ini adalah hadis yang paling sahih dalam bab ini, al-Hakim yang menyatakan sanad hadis ini adalah sahih, Ibn Hibban yang memasukkan hadis ini ke dalam kumpulan hadis sahih, Ibn al-Qayyim al-jauzi yang menganggap kritikan terhadap para rawi dalam sanad hadis tersebut sebagai tidak berdasar, dan ulama lainnya. Sedangkan yang menda'ifkan hadis ini adalah para kritikus hadis yang tidak melihat ada alasan yang dapat digunakan untuk membela kelemahan 'Amir ibn Syaqiq sebagai perawi hadis, dan Abu Hatim al-Razi dan Ibn Hajar al-'Asqalani yang menyatakan bahwa tidak ada hadis yang kokoh tentang bab menyelai janggut ini.

Akan tetapi, terlepas dari sahih ataupun da'ifnya hadis ini, Ibn Hajar al-'Asqalani dalam kitab *al-Dirayah fi Takhrij Ahadis al-Hidayah*⁷⁰ mengemukakan banyak jalur yang meriwayatkan hadis ini, di antaranya adalah:

1. Ibn 'Abiy Syaibah, Ibn Majah dan ibn 'Adiy dari Anas ibn Malik dengan lafal: *'anna an-nabiya shallallahu 'alaihi wasallam qoola: Ataaniy Jibriil faqala: idza tawadha'ta fakhollil lihyataka'* (Nabi saw bersabda, Jibril telah mendatangi dan berkata, jika engkau berwudhu maka sela-selailah janggutmu).
2. Abu Dawud dari Anas ibn Malik dengan lafal: *"kaana idza tawadhdhoa khollala lihyatahu"* (Bila nabi saw berwudhu, ia menyela-nyelai janggutnya).
3. al-Bazzar dan al-Hakim dari Anas ibn Malik dengan lafal; *"Roaitu Rasulallahi idza tawadhdhoa yukhollilu lihyatahu"* (Aku telah

⁶⁹Chudori, 52-58.

⁷⁰ Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Dirayah ...*, I:22-24.

melihat Rasulullah jika berwudhu selalu menyela-nyelai janggutnya”).

4. Tirmizi, Ibn Majah, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Hibban, Ibn Khuzaimah dan al-Hakim dari Usman ibn ‘Affan dengan lafal: “*Anna Rasulallahi saw. kaana yukhollilu lihyatahu*” (Sesungguhnya Rasulullah menyela-nyelai jenggotnya).
5. Tirmizi dan Ibn Majah dari ‘Ammar ibn Yasir dengan lafal: “*Roaitu Rasulallahi saw. yukhollilu lihyatahu*” (Aku telah melihat Rasulullah menyela-nyelai jenggotnya).
6. Ahmad ibn Hanbal dan al-Hakim dari ‘Aisyah
7. Ibn Majah dari Abu Ayyub
8. Ibn Majah dari Ibn ‘Umar, nomer 6,7, dan 8 ketiganya dengan lafal; “*summa syabbaka lihyatahu bi asho-bi’ihi min tahtiha-*” (Kemudian menyela-nyelai jenggotnya dengan jari-jari dimulai dari bagian bawah).
9. Thabarani dari Ibn ‘Abbas dalam sifat wudhu nabi ‘ *summa khollala lihyatahu*” (Kemudian menyela-nyelai jenggotnya).
10. Ibn Abiy Syaibah dan Thabraniy dari Abu Umamah.
11. Tabraniy dari Ibn Abi Aufa’, Abu Darda’, Ka’b ibn Malik, dan Ummu Salamah
12. al-Bazzar dari Abu Bakrah
13. Ibn ‘Adiy dari Jabir.

Mengingat jalur sanadnya banyak mulai dari hulu sampai hilir, meskipun kualitas kesahihannya masih diperdebatkan, hadis ini menurut manhaj Tarjih Muhammadiyah bisa digunakan untuk berhujjah.

VII. Membasuh Tangan

12. Kemudian basuhlah (cucilah) kedua tanganmu beserta kedua dengan digosok tiga kali

Dalil yang dipergunakan adalah QS. Al-Maidah ayat 6 (*Dan tanganmu sampai ke siku*), hadis dari Humran sebagaimana tersebut nomer 3 (*Lalu membasuh tangannya yang kanan sampai sikunya, tiga kali, dan yang kiri seperti itu pula*), hadis dari Abdullah ibn Zaid ibn ‘Ashim sebagaimana tersebut nomer 10, dan hadis dari Abdullah ibn Zaid yang diriwayatkan oleh Ahmad, yaitu:

□ أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بثلثي مد فجعل يدلك ذراعيه

“bahwa nabi saw diberi air dua pertiga mud (1,5 liter) lalu menggosok dua lengannya”.

Dalam HPT dikemukakan bahwa hadis ini disahihkan oleh Ibn Khuzaimah.

Hadis dari Humran sebagaimana tersebut dalam nomer 3 telah dibahas pada pembahasan terdahulu dimana hadis tersebut berkualitas sahih lidzatihi dan dapat digunakan sebagai dalil dalam beramal. Sedangkan hadis dari ‘Abdullah ibn Zaid ibn ‘Ashim sebagaimana tersebut nomer 10 juga telah dikemukakan pembahasannya pada tulisan terdahulu dimana kualitas hadisnya adalah sahih lidzatihi dan dapat digunakan sebagai hujjah dalam beramal.

Adapun dalil ketiga yang digunakan, yaitu hadis juga dari Abdullah ibn Zaid. Lafal yang persis seperti yang terdapat dalam kitab HPT diriwayatkan oleh Ibn Khuzaimah dalam kitab Sahihnya⁷¹. Sedangkan hadis dengan sedikit ada perbedaan lafal, tetapi masih memiliki makna yang sama diriwayatkan oleh Ibn Hibban dalam kitab Sahihnya, al-Hakim dalam kitab al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn, al-Baihaki dalam kitab Sunan al-Baihaqiy Kubra, dan al-Ruyaniy dalam kitab Musnadnya⁷².

Menurut al-Hakim, hadis ini berkualitas sahih sesuai kriteria dan syarat Bukhari dan Muslim. Ibn Hibban dan Ibn Khuzaimah menggolongkan hadis ini ke dalam hadis yang berkualitas sahih. Dan sepanjang telaah penulis, belum ada ulama yang mengkritik kesahihan hadis ini, sehingga penilaian al-Hakim, Ibn Hibban dan Ibn Khuzaimah bisa kita ikuti. Dengan demikian hadis ini berkualitas sahih dan dapat digunakan sebagai hujjah.

13. Dan selal-selailah jari-jarimu

Dalil yang mendasari tuntunan ini adalah hadis dari Laqith sebagaimana telah tersebut pada no. 6. (*Sela-selailah di antara jari-jari*). Sebagaimana pembahasan di atas, hadis ini berkualitas sahih lidzatihi dan dapat digunakan sebagai hujjah.

14. Dengan melebihkan membasuh kedua tanganmu

Dalilnya adalah hadis dari Abu Hurairah sebagaimana tersebut pada no. 9. (*supaya melebihkan sinar muka, tangan dan kaki*). Sebagaimana pembahasan yang telah lalu, hadis yang digunakan untuk dalil dari klausul ini berkualitas sahih lidzatihi.

15. Mulailah tangan kanan

⁷¹Ibn Khuzaimah, *Sahih*, I: 62

⁷²Ibn Hibban, *Sahih...*, III: 363, 364, al-Hakim, *al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 243; al-Baihaki, *Sunan Kubra*, I: 196; Muhammad ibn Harun al-Ruyaniy, *Musnad al-Ruyani*, (Kairo: Muassasah al-Qurtubah, 1416), II: 181

Dalilnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari ‘Aisyah:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ الْيَأْمَنَ فِي تَعْلِهِ وَتَرْجُلِهِ وَطُهُورِهِ وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ

“Bahwa Rasulullah saw suka mendahulukan kanannya dalam memakai sandalnya, bersisirnya, bersucinya dan dalam segala halnya”

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab Sahihnya antara lain pada bab al-Wudhu (163), Shalat (408), al-Ath’imah (4961) dan Libas (5406 dan 5471); Diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab Sahihnya pada bab Taharah (553); Tirmizi dalam kitab Sunannya pada bab al-Jum’ah (553); Abu Dawud dalam kitab Sunannya pada bab Libas (3611); Ibn Majah dalam kitab Sunannya pada bab Taharah (395); dan diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal dalam kitab Musnadnya (23841, 23989, dan 24369)⁷³.

Dalam Sahih al-Bukhariy (1630), para rawi yang meriwayatkan hadis secara berurutan adalah ‘Aisyah, Masruq ibn al-Ajda’, Sulaim ibn al-Aswad ibn al-Handhalah, Asy’as ibn Sulaim, Syu’bah ibn al-Hajjaj, dan Hafsh ibn ‘Umar. Mereka semuanya adalah orang-orang siqah yang memiliki peringkat tinggi dalam tingkatan al-ta’dil. Sanad di antara mereka juga bersambung mulai dari al-Bukhari sampai kepada Rasulullah⁷⁴. Sehingga karenanya sanad hadis riwayat al-Bukhariy ini berkualitas sahih lidzatihi. Sedangkan jalur selainnya semakin memperkuat derajat kesahihan hadis ini. Hadis ini bisa dipakai sebagai hujjah.

VIII. Mengusap Kepala

16. Lalu usaplah kepalamu

Berdasar pada QS al-Maidah ayat 6 (*dan usapkanlah kepalamu*), dan hadis Humran tersebut nomer 3 (*kemudian mengusap kepalanya*).

Hadis Humran ini telah dibahas pada bagian terdahulu, dan kualitasnya sahih lidzatihi.

17. Atau ubunmu dan atas surbanmu

HPT mendasarkan ini pada hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan Tirmizi dari sahabat Mughirah:

□ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَوَضًا فَمَسَحَ بِنَاصِيَّتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ

“bahwa nabi saw berwudhu lalu mengusap ubun-ubunnya dan atas surbannya”.

⁷³ *Mausu’ah, loc. cit.*

⁷⁴ *Ibid.*

Muslim meriwayatkan hadis ini dalam kitab kumpulan hadis Sahihnya pada bab Taharah (no. 412) dengan ada tambahan lafal *wa 'ala al-Khuffaini* (dan diatas dua khuff-sepatu). Abu Dawud meriwayatkannya dalam kitab Sunannya bab Taharah (no. 129). Dan Tirmizi meriwayatkannya dalam kitab Sunannya pada bab Taharah (no. 93) tanpa lafal bina-shiyatihi (ubun-ubunya)⁷⁵.

Hadis riwayat Muslim berkualitas sahih lidzatihi, sedangkan jalur lainnya akan memperkuat kesahihan jalur muslim tersebut.

18. Dengan menjalankan kedua telapak tangan dari ujung muka kepala sehingga tengkuk dan dikembalikan lagi pada permulaan

Berdasar pada hadis Abdullah bin Zaid bin 'Ashim dalam sifat wudhu yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

وَبَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ
 “Dan memulai dengan permulaan kepalanya sehingga menjalankan kedua tangannya sampai pada tengkuknya, kemudian mengembalikannya pada tempat memulainya”.

Hadis Abdullah ibn Zaid ibn 'Ashim yang menjelaskan sifat wudhu Rasulullah, khususnya tentang tatacara membasuh kepala ada tiga versi. *Versi pertama* adalah seperti yang ada di HPT, yaitu memulai membasuh dari permulaan kepala dengan menjalankan kedua tangan sampai tengkuk di bagian belakang, kemudian mengembalikannya pada tempat semula. Hadis Abdullah ibn Zaid versi pertama ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih al-Bukhari, Wudhu: 179), Tirmizi (Sunan, Taharah: 30), Nasaiy (Sunan, Taharah: 96, 97), Abu Dawud (Sunan, Taharah: 103), Ibn Majah (Sunan, Taharah: 428), Ahmad ibn Hanbal (Musnad, 15836, 15843), dan Malik (Muwaththa', Taharah: 29)⁷⁶. *Versi kedua*, memulai dari tengkuk bagian belakang kepala dengan menjalankan kedua tangan sampai bagian depan kepala, tanpa mengembalikannya. Versi ini diriwayatkan oleh Bukhariy (Sahih al-Bukhariy, Wudhu: 192)⁷⁷. *Versi ketiga*, seperti versi pertama tetapi tanpa mengembalikan tangan ke tempat semula. Versi ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih al-Bukhariy, Wudhu: 180, 184, 185, 190), dan Muslim (Sahih Muslim, Taharah: 346)⁷⁸.

Hadis versi pertama rangkaian rawinya adalah sebagai berikut:

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

1. Bukhari, 179: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Abdullah ibn Yusuf – Bukhari
2. Tirmizi, 30: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Ma’nu ibn ‘Isa – Ishaq ibn Musa al-Anshariy – Tirmizi
3. Nasaiy, 96: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Ibn al-Qasim – al-Haris ibn Miskin & Muhammad ibn Salamah – Nasaiy
4. Nasaiy, 97: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – ‘Utbah ibn Abdillah – Nasaiy
5. Abu Dawud, 103: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Abdullah ibn Maslamah – Abu Dawud
6. Ibn Majah, 428: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Muhammad ibn Idris asy-Syafi’iy – Hurmulah ibn Yahya & al-Rabi’ ibn Sulaiman – Ibn Majah
7. Ahmad, 15836: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Abdurrahman ibn al-Mahdiy
8. Ahmad, 15843: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Malik ibn Anas – Abdurrazzak

Hadis versi kedua rangkaian rawinya adalah sebagai berikut: Bukhari, 192: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Sulaiman ibn Bilal – Khalid ibn Makhlad

Hadis versi ketiga rangkaian rawinya sebagai berikut:

1. Bukhari, 180: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Wuhaib – Musa - Bukhari
2. Bukhari, 184: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Khalid ibn ‘Abdillah – Musaddad – Bukhari
3. Bukhari, 185: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Wuhaib – Sulaiman ibn Harb – Bukhari
4. Bukhari, 190: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – ‘Abdul Aziz ibn Abi Salamah – Ahmad ibn Yunus – Bukhari
5. Muslim, 346: Abdullah ibn Zaid – Abihi (Yahya ibn Umarah) – ‘Amr ibn Yahya – Khalid ibn ‘Abdillah – Muhammad ibn al-Shabbah.

Mencermati rangkaian rawi dari ketiga versi hadis riwayat ‘Abdullah ibn Zaid tampak bahwa ketiga-tiganya memiliki kesamaan dalam tiga rawi pertama, yaitu Abdullah ibn Zaid, yang hadisnya diriwayatkan oleh Yahya ibn Umarah, yang kemudian diriwayatkan oleh ‘Amr ibn Yahya. Perbedaan baru muncul pada rawi yang keempat. Versi pertama, rawi keempatnya hanya satu orang untuk semua jalur, yaitu Malik ibn Anas. Pada versi kedua, rawi keempatnya juga satu orang, yaitu Sulaiman ibn Bilal. Sedangkan pada versi ketiga, rawi keempatnya ada tiga orang, yaitu Wuhaib, Khalid ibn ‘Abdillah, dan Abdul Azizi ibn Abi Salamah.

Apabila tiga rawi pertama dari semua versi orangnya adalah sama, maka bisa dipastikan bahwa terjadinya perbedaan versi itu bukan pada Rasulullah ataupun pada Abdulah ibn Zaid yang memperagakan cara berwudhunya Rasulullah, ataupun pada rawi kedua ataupun ketiga. Perbedaan itu baru terjadi pada rawi keempat, dimana masing-masing versi memiliki rawi keempat masing-masing. Apabila terjadi seperti ini, maka teori tarjihnya adalah, apabila ada hadis yang diriwayatkan oleh orang siqqah bertentangan dengan riwayat orang siqqah lainnya, maka yang dimenangkan adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang lebih siqqah, atau orang siqqah yang jumlahnya lebih banyak. Dengan demikian, menurut hemat penulis, hadis Abdullah ibn Zaid yang rajih adalah versi ketiga, yaitu membasuh kepala dari permulaan kepala dengan menjalankan kedua tangan sampai tengkuk di bagian belakang, tanpa mengembalikannya lagi kemuka, karena rawi keempatnya ada tiga orang yang semuanya siqqah, sedangkan versi yang lain rawi keempatnya masing-masing hanya satu orang walaupun juga siqqah. Sedangkan hadis versi HPT yang membasuh dari depan ke belakang, kemudian mengembalikan ke tempat semula, menurut hemat penulis adalah marjuh.

19. Kemudian usaplah kedua telingamu sebelah luarnya dengan ibu jari dan sebelah dalamnya dengan kedua telunjuk

HPT mendasarkannya pada hadis riwayat Abdullah ibn Umar tentang sifat wudhu yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Nasa'i:

يَمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَدْخَلَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَّاحَيْنِ فِي أُذُنَيْهِ وَمَسَحَ بِإِبْهَامَيْهِ عَلَى ظَاهِرِ أُذُنَيْهِ وَبِالسَّبَّاحَيْنِ بَاطِنِ أُذُنَيْهِ

“Lalu mengusap kepalanya dan memasukkan kedua telunjuknya pada kedua telinganya dan mengusapkan kedua ibu jari pada kedua telinga yang luar, serta kedua telunjuk mengusapkan pada kedua telinga yang sebelah dalam”.

Hadis dengan lafal seperti dalam HPT diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab Sunannya (Taharah: 116). Hanya saja periwayat tingkat sahabat bukan Abdullah ibn ‘Umar, melainkan Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash. Hadis ini juga

diriwayatkan oleh Nasaiy dalam kitab Sunannya (Taharah: 101) dengan lafal sedikit berbeda tetapi memiliki makna yang sama. Periwat tingkat sahabat pada kitab Sunan al-Nasaiy ini bukan ‘Abdullah ibn Umar ataupun Abdullah ibn ‘Amr, melainkan Abdullah ibn ‘Abbas⁷⁹.

Rangkaian sanad pada hadis riwayat Abu Dawud adalah : ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash – Syuaib ibn Muhammad ibn ‘Abdullah – ‘Amr ibn Syu’aib – Abu Musa ibn Abi Aisyah – Abu ‘Awanah – Musaddad – Abu Dawud.

Semua rawi dalam rangkaian sanad tersebut adalah orang-orang yang siqah, kecuali ‘Amr ibn Syu’aib yang merupakan orang siqah tetapi dikritik oleh Abu Zur’ah al-Razi. Abu Zur’ah mengatakan, “ia adalah orang yang siqah, tetapi hadis yang ia riwayatkan dari ayahnya adalah hadis munkar”. Akan tetapi kritikan Abu Zur’ah ini telah dibantah oleh Bukhari dengan mengatakan, “Mayoritas sahabat kami menggunakan hadis riwayat ‘Amr ibn Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya sebagai hujjah”, sehingga ‘Amr ibn Syu’aib adalah orang siqqah. Dengan demikian hadis ini merupakan hadis sahih lidzatihi dan dapat dipakai untuk hujjah.

IX. Membasuh Kaki

20. Lalu basuhlah kedua kakimu beserta kedua mata kaki, dengan digosok tiga kali

Berdasar pada Qs al-Maidah ayat 6 (*dan cucilah kakimu sampai kedua mata kaki*). Dan hadis dari Humran tersebut no. 3 (*lalu mencuci kakinya yang kanan sampai kedua mata kaki tiga kali dan yang kiri seperti demikian itu pula*). Hadis ini telah dibahas pada bagian terdahulu dan berkualitas sahih lidzatihi. Dan hadis Abdullah tersebut no. 10 (*menggosok*). Hadis ini juga telah dibahas dengan kualitas sahih lidzatihi.

21. Dan sela-selailah jari-jari kakimu dengan melebihi membasuh keduanya

Berdasar pada hadis tersebut no. 6 (*sela-selailah di antara jari-jari*). Telah dibahas kualitas hadisnya pada bagian terdahulu, yaitu sahih lidzatihi. Dan nomor 9 (*supaya melebihi sinar muka, tangan dan kakinya*). Hadis ini juga telah dibahas, dan kualitasnya adalah sahih lidzatihi.

22. Dan mulailah dari yang kanan

Berdasar pada hadis ‘Aisyah tersebut no. 15 (Rasulullah suka mendahulukan kananya). Hadis ini juga telah dibahas dengan kualitas sahih lidzatihi.

⁷⁹ *Ibid.*

23. Dan sempurnakanlah membasuh kedua kaki itu

HPT mendasarkannya pada dua buah hadis, yaitu:

23.a. Hadis Umar bin Khatthab ra yang diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Dawud;

أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ تَوَضَّأَ وَتَرَكَ عَلَى قَدَمَيْهِ مِثْلَ مَوْضِعِ الظَّفَرِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارْجِعْ فَاحْسِنِ الوُضُوءَ قَالَ فَرَجَعَ فَتَوَضَّأَ فَصَلَّى

“Sungguh telah datang seseorang kepada nabi saw. Ia telah berwudhu tetapi telah meninggalkan sebagian kecil telapak kakinya selebar kuku. Maka bersabda Rasulullah saw, “Kembali dan perbaikilah wudhumu”. Berkata Umar, “Orang itu lalu kembali berwudhu, lalu sembahyang”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab sahihnya (Taharah: 359) dan Abu Dawud dalam kitab Sunannya (Taharah: 148). Selain itu, hadis ini juga diriwayatkan oleh Ibn Majah (Sunan, Taharah: 658), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 129, 148)⁸⁰.

Dalam rangkaian sanad Muslim, para rawinya adalah berturut-turut: Umar ibn al-Khattab – Jabir ibn ‘Abdillah – Abu Zubair Muhammad ibn Muslim – Ma’qil ibn ‘Ubaidillah – al-Hasan ibn Muhammad ibn A’yan – Salamah ibn Syabib – Muslim.

Mereka ini semuanya adalah orang-orang siqah, dan tidak ada yang dikritik yang menyebabkan jatuh kesiqahannya, sanadnya juga bersambung⁸¹. Dengan demikian hadis riwayat Muslim ini berkualitas sahih lidzatihi, dan jalur sanad lainnya semakin memperkokoh kesahihan hadis ini. Hadis ini dapat dipakai sebagai hujjah.

23.b. Hadis dari Ibn Amr ibn al-‘Ash yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

□ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

“Neraka Wail itu bagi orang yang tidak sempurna mencuci tumitnya”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Tirmizi, Nasaiy, Ibn Majah, Ahmad ibn hanbal dan al-Darimiy. Masing-masing dicantumkan dalam kitab hadis utama mereka, yaitu Sahih al-Bukhariy (58, 94, 158, 160), Sahih Muslim (353, 354, 355, 356, 358), Sunan al-Tirmizi (39), Sunan al-Nasaiy (110), Sunan Ibn Majah (444, 446, 448), Musnad Ahmad ibn hanbal (6518, 6519, 6681, 6806, 6825, 8482,

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

8685, 8897, 8936, 9186, 9642, 9858, 13873, 14963, 22506, 23375, 23403, 23537, 24411, 25017), dan Sunan al-Darimi (700, 701)⁸².

Hadis ini diriwayatkan oleh orang-orang siqah dan sanadnya bersambung dan telah disahihkan oleh Bukhari dan Muslim. Hadis ini berkualitas sahih dan dapat digunakan sebagai hujjah.

X. Doa Setelah Wudhu

Kemudian ucapkan: “Asyhadu alla-ila-ha illalla-h wahdahu- la- syari-kalah, wa asyhadu anna Muhammadan ‘abduhu- wa rasu-luh (24)

HPT mendasarkannya pada hadis dari Umar bin Khattab ra yang diriwayatkan oleh Muslim, Ahmad dan Abu Dawud:

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بَوَّضًا فَيَنْبَغُ أَوْ فَيَسْبَعُ الْوَضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا فَتَحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ

“Nabi saw tadi bersabda, “Tidak ada seorang dari kamu yang berwudhu dengan sempurna lalu mengucapkan “*asyhadu alla- ila-ha illalla-h wahdahu- la- syari-kalah wa asyhadu anna Muhammadan ‘Abduhu- wa rasu-luh*” melainkan akan dibukakan baginya pintu surga yang delapan, yang dapat dimasuki dari mana yang ia kehendaki”.

Hadis ini memang diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad ibn Hanbal, sedangkan riwayat Abu Dawud penulis tidak menemukan hadis ini yang di dalamnya memuat lafal doa setelah wudhu. Dari hadis-hadis yang penulis temukan, lafal doa antara satu hadis dengan hadis yang lain saling berbeda. Doa-doa tersebut adalah:⁸³

- Doa riwayat Muslim (Sahih Muslim, Taharah: 345):
□ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ
- Doa riwayat Muslim (Sahih Muslim, Taharah: 345):
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ
- Doa riwayat Ibn Majah (Sunan Ibn Majah, Taharah: 463), al-Nāsaīy (Sunan al-Nasaīy, Thaharoh: 148), Ibn Khuzaimah (Sahih, I: 110), al-Baihaqiy (Sunan al-Kubra, I: 78, II: 280), Ahmad ibn Hanbal (Musnad, IV: 145).

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

- Doa riwayat Tirmizi (Sunan al-Tirmizi, Taharah: 50), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 16723)..

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ السَّوَابِينَ
وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُطَهَّرِينَ

- Doa Riwayat Ibn Hibban (Sahih, III: 326), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad, IV: 145).

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

XI. Kesimpulan

Tidak semua hadis yang menjadi rujukan pada bab Cara Berwudhu Himpunan Putusan Tarjih adalah berkualitas sahih, walaupun sebagian besar di antaranya adalah berkualitas sahih. Ada tiga buah hadis yang berkualitas da'if, yaitu hadis no. 1b, 4b, dan 5d. Satu hadis bernilai *marjuh*, yang berarti juga da'if, yaitu hadis no. 18.

Satu hadis kualitasnya diperdebatkan oleh para ulama antara sahih dan da'if, tetapi mempunyai jalur sanad yang banyak. Hadis semacam ini menurut manhaj Muhammadiyah bisa digunakan sebagai dalil. Dan sisanya sebanyak 17 buah hadis bernilai sahih.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-'Ajluniy, Ismail ibn Muhammad al-Jarrahay, *Kasyf al-Khofa'*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1405.
- Al-'Asqalaniy, Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar, *Talkhis al-Habir fi Ahadis al-Rafi'I al-Kabir*. Madinah: tp, 1964.
- , *al-Dirayah fi Takhrij Ahadis al-Hidayah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- , *Lisān al-Mizān*. Beirut: Muassasat al-A'lamiy li al-Mathbu'ah, 1406/1986.
- , *Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1404/ 1984.
- , *Hady al-Sariy Muqaddimah Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379.
- Al-Abadiy, Muhammad Syams al-Haq al-'Adzim, *'Aun al-Ma'bud*. Beirut: Dār al-

Kutub al-‘Ilmiyah, 1410 H.

Abu al-Mahasin, Muhammad ibn ‘Ali al-Husaini al-Dimasqi, *Tazkirat al-Huffaz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

Abu Dawud, Sulaiman ibn al-As’as al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Abu Muhammad, ‘Abdullah ibn Yusuf al-Hanafiy, *Nashb al-Rayah li Ahadis al-Hidayah*. Mesir: Dār al-Hadis, 1357.

Al-Albaniy, Muhammad Nashir al-Din, *Silsilah al-ahadis al-Da’ifah wa al-Maudhu’ah. Juz I*. Dimasyqi: Lajnah Ihya’ al-Sunnah, 1399.

Al-Andalusiy, Umar ibn ‘Aliy ibn Ahmad, *Tuhfat al-Muhtaj ila Adillat al-Minhaj* Mekkah: Dār Hira’, 1406 H.

Al-Baihaqiy, Ahmad ibn al-Husain ibn ‘Ali, *Sunan al-Baihaqiy al-Kubra*. Makkah: Dār al-Baz, 1994.

-----, *Syu’ab al-Iman*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1410 H.

Al-Bukhariy, *al-Kuna*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

-----, *Tarikh al-Kabir*. Tkt: Dār al-Fikr, t.th.

CD-ROM: *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*, edisi 1,5 (Tkt: al-Sakhr, 1995).

Chudhori, Hadits-Hadits Nabi Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah (Sebuah Upaya Purifikasi Hadits-Hadits Nabi). Jawa Tengah: PWM Majelis Tarjih, 1988.

Al-Daruquthni, ‘Aliy ibn Hafs al-Baghdadi, al-*‘Ilal al-Waridah fi al-Ahadis al-Nabawiyah*. Riyadh: Dār Taybah, 1985.

-----, *Sunan ad-Daruquthni*. Beirut: Dār al-Ma’rifat, 1966.

Al-Hakim, *al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.

Ibn Ahmad, Abu ‘Abdullah Muhammad, *al-Ruwwat al-Siqat*. Beirut: Dār al-Basyair al-Islamiyah, 1992.

Ibn al-Jauzi, ‘Abd al-Rahman ibn ‘Aliy ibn Muhammad, *al-Dhu’afa’ wa al-Matrukin*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1406 H.

Ibn al-Jauzi, ‘Abd al-Rahman ibn ‘Aliy ibn Muhammad, *al-Tahqiq fi Ahadits al-Khilaf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H.

Ibn Hibban, Muhammad al-Busti, *al-Siqat*. t.t.: Dār al-Fikr, 1975.

-----, *Sahih Ibn Hibban*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993.

Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid Abu ‘Abdullah al-Qazwayni, *Sunan Ibn Majah* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

- Ibn Mulaqqin, Umar ibn 'Aliy al-Anshariy, *Khulashah Badr al-Munir*. Riyadh: Dār al-Ma'arif al-Sa'udiyah, 1410 H.
- Al-Manawiy, 'Abd al-Rauf, *Faidh al-Qadir*. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1356.
- Al-Mazzi, Yusuf ibn al-Zakiy Abu al-Hujjaj, *Tahzib al-Kamal*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1400 H.
- Al-Mubarakfuriy, Muhammad Abdurrahman, *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Tirmizi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Muhammadiyah, Pimpinan Pusat, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: tp, t.th.
- Al-Naisabury, Muhammad ibn 'Abdullah al-Hakim, *Tasmiyah man akhrajahum al-Bukhariy wa Muslim*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1407.
- Al-Nasaiy, Ahmad ibn Syu'aib Abu 'Abd al-Rahman, *Sunan al-Kubra*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- , *al-Du'afa' wa al-Matrukin*. Halb: Dār al-Wa'iy, 1369 H.
- Al-Razi, Abu Hatim, *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Beirut: Dār Ihya' al-Turas al-'Arabiy, 1952.
- Al-Ruyaniy, Muhammad ibn Harun, *Musnad al-Ruyani*. Jilid II Kairo: Muassasah al-Qurtubah, 1416.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, *al-Jami' al-Shaghir fi Ahadis al-basyir al-Nazir*. tt.: Syirkah Nur Asia, t.th.
- Al-Syaibaniy. *al-Ahad wa al-Matsaniy*. Riyadh: Dār al-Rayah, 1991.
- Al-Tabraniy, *al-Mu'jam al-Kabir*. Maushul: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, 1983.
- Al-Wa'idhi, 'Umar ibn Ahmad Abu Hafs, *Tarikh Asma' al-Siqat*. Kuwait: Dār al-Salafiyah, 1984.
- Al-Zahabiy, Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abdullah, *Siyar A'lam al-Nubula'*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1413 H.
- , *al-Kāsyif fi Ma'rifat man lahu Riwayāt fi al-Kutub al-Sittah*. Jeddah: Dār al-Qiblat li al-Saqafah, 1413 H.
- , *Mīzān al-I'tidāl fi Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.

RESENSI

KEMBALI KEPADA MORALITAS QUR'ANI DI ERA MODERNITAS

Oleh: Abdul. Mustaqim*

J u d u l : MORALITAS AL-QUR'AN DAN TANTANGAN MODERNITAS
(Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman, al-Gazali dan Isma'il Raji al-Faruqi)

Penulis : Tafsir, Zainul Arifin dan Komarudin

Penerbit : Gama Media Yogyakarta

Volume : 260 hlm

Cet : I Meji, tahun 2002

Problem yang dihadapi manusia di era modernitas sekarang ini nampaknya semakin kompleks, baik problem sosial-politik maupun problem keringnya nilai-nilai spiritual dan moral di tengah kehidupan manusia. Ternyata modernitas yang salah satunya ditandai dengan majunya sains dan teknologi, serta cepatnya arus informasi, tidak selamanya menjanjikan hidup lebih bahagia dan lebih tentram. Bahkan kadang yang kita rasakan adalah sebaliknya, hidup terasa semakin materialis dan hedonis hingga nilai-nilai moral diketepikan sama sekali. Beberapa kemudahan hidup yang disebabkan oleh canggihnya teknologi memang dapat dirasakan, namun itu saja sebenarnya belum cukup untuk mengantarkan manusia kepada kebahagiaan yang hakiki. Isu yang sedang menghangat akhir-akhir ini, yaitu masalah penyalahgunaan NARKOBA, cukup menggelisahkan para orang tua dan masyarakat pada umumnya. Belum lagi masalah moralitas politik yang dilakukan oleh elit-elit politik kita, baik oleh penyelenggara negara maupun wakil-wakil rakyat, yang terasa begitu sangat memprihatinkan, sebab umumnya mereka lebih mementingkan pribadi dan kelompoknya dari pada rakyat yang mereka wakili.

Oleh sebab itu, bagi seorang mukmin khususnya, dan umat manusia umumnya kembali kepada nilai-nilai moral yang diajarkan al-Qur'an merupakan sebuah keniscayaan, jika ingin tetap selamat dan survive dari gempuran gelombang modernitas yang begitu dahsyat. Bukankah kita semua menginginkan adanya

*Staf Pengajar Jurusan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

sistem masyarakat yang baik? Karenanya, sekali lagi kembali kepada nilai moral al-Qur'an jelas menjadi sangat penting. Sebab nilai-nilai moral yang diajarkan al-Qur'an sesungguhnya bersifat inklusif dan universal. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari suatu diktum bahwa al-Qur'an itu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Dan memang salah satu tujuan utama diturunkannya al-Qur'an adalah tegaknya nilai-nilai moral di tengah-tengah kehidupan umat manusia sebagai *khalīfah fī al-ard*. Tidaklah berlebihan jika kemudian Fazlur Rahman menyebut bahwa *the basic clan of the al-Qur'an* adalah moral itu sendiri.

Buku *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas* karya “rombongan” tiga penulis, yaitu: Tafsir, Zainul Arifin dan Komarudin mencoba mengelaborasi tentang konsep moral yang ditawarkan oleh tiga tokoh pemikir Islam yaitu Fazlur Rahman, al-Gazali dan Ismail Raji al-Faruqi.

Secara garis besar, peresensi melihat bahwa ketiga pemikir tersebut (Rahman, al-Gazali dan Ismail Raji al-Faruqi) dapat dikategorikan sebagai pemikir yang dalam masalah etika beraliran etika *religious*, atau sebagian ahli menyebut dengan istilah *etika normatif*. Artinya ketiga pemikir tersebut sama-sama menganggap bahwa agama (wahyu/al-Qur'an) merupakan tolok ukur untuk menentukan bahwa suatu tindakan itu baik atau buruk, benar atau salah. Hal ini dapat dimengerti sebab ketiga-tiganya adalah seorang muslim yang sama-sama mengimani kebenaran al-Qur'an dan menjadikannya sebagai sumber nilai tertinggi. Al-Qur'an/wahyu merupakan kalam Allah, dimana al-Qur'an sendiri mengklaim dirinya sebagai *huda li al-Nās*. Hanya saja masing-masing tokoh menggunakan istilah yang berbeda-beda dalam merumuskan konsep etikanya.

Sebagai ilustrasi buku tersebut barangkali saya perlu menjelaskan tentang pokok-pokok pikiran dari ketiga tokoh tersebut.

1. Fazlur Rahman.

Dia adalah seorang neomodernis yang sangat mencoba menawarkan konsep moralitas melalui perspektif al-Qur'an. Dengan metode “tematik plus” yakni tematik ditambah dengan metode kontekstual, Rahman berkesimpulan bahwa etika Qur'anic merupakan alternatif bagi pemecahan masalah moral. Menurutnya al-Qur'an sangat menekankan agar manusia mentaati hukum moral dan memperingatkan manusia agar tidak terjebak pada pengaggapan dirinya sebagai hukum bagi dirinya sendiri, sebab hal itu merupakan kesombongan.

Lebih lanjut, menurut Rahman, al-Qur'an tidak berspekulasi tentang kemerdekaan kehendak manusia atau determenisme, tetapi berdasarkan apresiasi

yang tepat terhadap sifat hakiki manusia, yakni bahwa ia ingin semaksimal mungkin membebaskan kekuatan moral yang kreatif di dalam dirinya. (hlm 112). Dan tindakan bermoral yang berupa amal shalih, sesungguhnya merupakan manifestasi dari iman dan ketaqwaan seorang.

Oleh sebab itu, menurut Rahman konsep etika yang diajarkan al-Qur'an secara prinsip tercover dalam term *iman islam dan taqwa*. Iman merupakan aktivitas hati yang harus diwujudkan dalam bentuk tindakan (amal shalih). Semnetara itu, islam adalah sikap kepasrahan atau penyerahan total kepada Allah. Islam itu integral dengan iman. Iman menunjuk kepada kepercayaan sedang islam menunjuk kepada tindakan kalimat. Dengan kata lain, islam itu adalah konkritisasi dari iman. Sedangkan taqwa adalah totalitas dari keduanya (iman dan islam) (hlm 116-120). Dalam hal ini Rahman merujuk kepada ayat (QS 3: 102) dimana dalam ayat tersebut antar taqwa iman dan islam disebut secara berurutan. Lalu apa sumber moral menurutnya ? Berkaitan dengan maslah sumber moral, menurut Rahman disamping al-Qur'an adalah juga Nabi Muhammad dan perilaku sahabat, sebab Nabi mereka adalah teladan bagi umat Islam. Mereka diasumsikan sebagai orang-orang yang telah mempraktekkan ajaran al-Qur'an secara kaffah. Namun dalam hal ini bukan berarti kita lalu harus mengikuti secara *rigid* apa yang telah dilakukan oleh mereka, melainkan kita dapat mengkontektualisasikan semangat (ideal moral) dari perilaku Nabi dan para sahabat. Bukankah tantangan dan sistuasi zaman kita berbeda dengan mereka ? Itulah barangkali salah satu ciri khas pemikiran neo modernisme Rahman. Yakni tetap apresiatif terhadap warisan masa lalu, tapi kemudian mengaktualkan di masa sekarang.

2. Al-Gazali

Dalam buku tersebut, nampaknya al-Gazali lebih menekankan pada aspek etika polotik, mengingat kitab *at-Tibr al-Masbūk fi Naṣā'ih al-Mulūk* yang ditulisnya sengaja ditujukan untuk nasehat para penguasa. Namun menurut hemat saya, kitab itu bukanlah merupakan filsafat etikanya, karena konsep moralnya atau filsafat etikanya lebih banyak dituangkan dalam kitab *Ihya Ulum ad-Din..* Dan sebenarnya ada perbedaan yang cukup tajam antara antara etika dan moral, seperti ditulis oleh Frans Magnis Suseno. Etika adalah konsep-konsep filosofis mengenai tindakan moral. Jadi, ia lebih bersifat teoritis dan filosofis, sedangkan moral adalah tindakan atau perilaku yang terkaiat dengan baik buruk, benar dan salah. Jadi, sifatnya lebih pragmatis.

Apa yang ditulis oleh saudara Zainul Arifin tentang etika politik al-Gazali lebih merupakan petunjuk praktis tentang moralitas (kode etik) yang harus dipegang oleh para penguasa dalam menjalankan pemerintahan. Maka di situ dijelaskan bagaimana seorang penguasa harus melakukan amar ma'ruf nahi munkar, menjaga kehormatan agama, memberikan kesejahteraan kepada rakyat melaksanakan prinsip keadilan dan lain sebagainya.

Tentang konsep filsafat etika al-Gazali, secara lebih jelas dapat di lihat dalam disertainya Amin Abdullah ketika ia membandingkan dengan filsafat etika Immanuel Kant. Menurut Amin Abdullah, Al-Gazali terpengaruh oleh filsafat Aristoteles dengan modifikasi mistiknya al-Gazali. Masih menurut Amin Abdullah, corak etika al-Gazali adalah bersifat mistik. Bagi al-Gazali, akal secara mandiri tidak mampu meraih *virtue dan happiness*. Sehingga menurutnya, akal tidak perlu merumuskan nilai-nilai dasar etik, sebab semua sudah tercover dalam kitab suci. (Baca Amin Abdullah dalam *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, 298) Jadi, kriteria baik buruk benar dan salah bagi tindakan manusia tolok ukurnya adalah kitab suci/wahyu. Itulah mengapa GF. Houroni menyebut sistem etika al-Gazali dengan istilah *Theistic Subjectivism*. Lihat buku *Reason and Tradition*, hlm 148). Sayang dalam buku tersebut, analisis seperti itu tidak mengemuka.

3. Ismail Raji al-Faruqi.

Bagi al-Faruqi ukuran moral adalah dibangun atas dasar agama, yang bersumber pada prinsip keesaan Tuhan (Tauhid) (hlm 209). Tuhan itulah inti kenormativan. Gerakan-gerakannya, pikiran-pikrannya apabila telah dipahami oleh akal dengan baik, maka manusia tidak akan merasakan kewajiban darinya tapi akan mewajibkan dirinya sendiri. Dari sini jelas bahwa sistem etika yang ditawarkan Al-Faruqi tetap masih dalam bingkai etika wahyu atau etika religious, yang cenderung melepaskan kepelikan dialektika atau metodologi dalam mencari spirit moralitas, malainkan langsung merujuk kepada al-Qur'an dan sunnah. (hlm 210)

Secara umum buku tersebut relatif baik dalam mengelaborasi dan mendeskripsikan pikiran ketiga tokoh, namun sayang kritik yang tajam tentang kelemahan sistem etika yang dibangun atas nama wahyu kurang mengemuka dalam buku tersebut.

Lebih lanjut, dalam buku tersebut kurang tampak adanya dialektika antara pemikiran ketiga tokoh, sehingga seolah-olah para penulis itu hanya "menjejer"

begitu saja masing masing pikiran tokoh, maka wajar jika dalambukutersebut belum terlihat suatu jalinan pikiran yang teranyam baik secara dialektik.

Begitu pula masing-masing mestinya akan lebih baik jika secara kronologis ditata sesuai dengan kurun waktu dimana masing-masing tokoh hidup. Tentunya akan lebih baik jika diakhir kesimpulan buku tersebut ada semacam perbandingan antara ketiga tokoh tersebut dalam merumuskan konsep etikanya, dimana letak persamaan perbedaan, serta sisi kelebihan dan kelemahan dari masing-masing. Sebab secara metodologis, jika kita mencoba membandingkan tokoh-tokoh, maka tujuan pokoknya antara lain mencari titik persamaan dan perbedaan, lalu melihat mengapa mereka bisa sama dan mengapa berbeda. Kemudian sebagai peneliti, mestinya mencoba melakukan sintesa kreatif, sehingga akan tampak jelas *contriution to knowledge* dari para penulisnya. dan tidak terkesan hanya deskriptif murni,

Kritik ini tidak dimaksud untuk mengurangi “bobot intelektual” dari para penulisnya dan manfaat buku tersebut, namun semata-mata dilandasi dengan niat baik untuk memberikan masukan, barangkali dapat dipertimbangkan. Sekian. *Wa Allāh A'lam bi al--ṣawāb. SELAMAT MEMBACA.*