

Al-Qur'an dan Hadis

Vol. 3, No. 2, Januari 2003

Karakteristik Tafsir Sufi
(Telaah atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi)
Asep Nurdin

Studi tentang *Mazāhib al-Tafsīr*
(Tinjauan Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)
A. Mustaqim

Sayyid Quṭb dan *Al-Taṣwīr Al-Fanni Fī Al-Qur'ān*
(Penggambaran Artistik dalam Al-Qur'an)
Muhammad Chirzin

Studi atas Kitab *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* Karya al-Bukhari
Indal Abror

Studi atas Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*
Dadi Nurhaidi

Kitab *al-Muwatta'a'* Karya Imam Mālik
Nurun Najwah

Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Karya Imam al-Tirmizi
Suryadi

Imam al-Nasa'i dan Karyanya *Sunan al-Nasa'i*
Afdawaiza

Resensi: Membumikan Hermeneutika
Saiful Amin

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

Vol. 3, No. 2, Januari 2003

Karakteristik Tafsir Sufi ☐
(Telaah atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi)
Asep Nurdin

Studi tentang *Mazāhib al-Tafsīr* ☐
(Tinjauan Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)
A. Mustaqim

Sayyid Quṭb dan *Al-Taṣwīr Al-Fanni Fī Al-Qur'ān* ☐
(Penggambaran Artistik dalam Al-Qur'an)
Muhammad

Studi atas Kitab *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* Karya al-Bukhari ☐
Indal Abror

Studi atas Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* ☐
Dadi Nurhaidi

Kitab *al-Muwaṭṭa'* Karya Imam Mālik ☐
Nurun Najwah

Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Karya Imam al-Tirmizi ☐
Suryadi

Imam al-Nasa'i dan Karyanya *Sunan al-Nasa'i* ☐
Afdawaiza

Resensi: Membukan Hermeneutika ☐
Saiful Amin

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

Penanggung Jawab

Fauzan Naif

Ketua Jurusan Tafsir Hadis

Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

M. Yusron Asyrofie

Sekretaris Penyunting

M. Alfatih Suryadilaga

Anggota Penyunting

Abdul Mustaqim, 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@yahoo.com dan No. rekening: Bank BNI 46 Cabang Pembantu Ambarukmo Yogyakarta an. M. Alfatih Suryadilaga, 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

Karakteristik Tafsir Sufi

(Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi)

Asep Nurdin ☞ 147-159

Studi tentang Mazāhib al-Tafsir

(Tinjauan Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)

A. Mustaqim ☞ 161-175

Sayyid Quṭb dan *Al-Taṣwīr Al-Fanni Fī Al-Qur'ān*

(Penggambaran Artistik dalam Al-Quran)

Muhammad ☞ 177-195

Studi atas *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* Karya al-Bukhari

Indal Abror ☞ 197-206

Studi atas Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*

Dadi Nurhaedi ☞ 207-227

Kitab *al-Muwāṭṭa'* Karya Imam Mālik

Nurun Najwah ☞ 229-244

Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Karya Imam al-Tirmizi

Suryadi ☞ 245-262

Imam al-Nasa'i dan Karyanya *Sunan al-Nasa'i*

Afdawaiza ☞ 263-280

Resensi: Membumikan Hermeneutika

Saiful Amin ☞ 281-287

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

DAFTAR ISI

Karakteristik Tafsir Sufi

(Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi)

Asep Nurdin ☞ 147-160

Studi tentang Mazāhib al-Tafsir

(Tinjauan Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)

A. Mustaqim ☞ 161-176

Sayyid Quṭb dan *Al-Taṣwīr Al-Fanni Fī Al-Qur'ān*

(Penggabaran Artistik dalam Al-Quran)

Muhammad ☞ 177-196

Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ Karya al-Bukhari

Indal Abror ☞ 197-207

Studi Atas Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*

Dadi Nurhaidi ☞ 208-229

Kitab al-Muwaṭṭa' Karya Imam Mālik

Nurun Najwah ☞ 231-246

Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Karya Imam al-Tirmizi

Suryadi ☞ 247-264

Biografi Imam al-Nasa'i dan Karyanya Sunan al-Nasa'i

Afdawaiza ☞ 265-282

Resensi: Membumikan Hermeneutika

Saiful Amin ☞ 283-290

SISTEM TRANSLITERASI

1. Huruf

ء = a	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = sy	ل = l
ث = ṡ	ص = ṣ	م = m
ج = j	ض = ḍ	ن = n
ح = ḥ	ط = ṭ	و = w
خ = kh	ظ = ḏ	ه = h
د = d	ع = ‘	ي = y
ذ = ḏ	غ = g	□
ر = r	ف = f	□

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, yang terletak di awal kata, mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (‘). Contoh:

أذان = *azān* مؤذن = *mu’azzin* ماء = *mā’*

2. Vokal

Vokal (a) panjang = ā, contoh: قال = *qāla*

Vokal (i) panjang = ī, contoh: قيل = *qīla*

Vokal (u) panjang = ū, contoh: دون = *dūna*

3. Diftong:

وُ = aw, contoh: قول = *qawl*

ي = ay, contoh: خير = *khayr*

4. Ta’ marbutah (ة) ditransliterasikan dengan huruh h, kecuali: *iḍāfah* ditulis dengan t, contoh: مجموعة الفتاوى = *majmūat al-fatawā*

5. Huruf al-yā’ al-nisbah di akhir kata ditulis dengan ī. Contoh: المكي al-Makkī

TATA CARA PENULISAN ARTIKEL

1. Artikel belum pernah dipublikasikan atau diterbitkan dalam sebuah jurnal atau sebuah buku.
2. Jumlah halaman artikel tidak lebih 20 halaman kwarto dengan spasi ganda dan Font Times New Roman berukuran 12 point.
3. Jumlah halaman resensi buku antara enam sampai delapan halaman kwarto dengan spasi ganda dan Font Times New Roman berukuran 12 point.
4. Sistem transliterasi mengikuti LC dengan beberapa perbaikan seperti terlihat dalam daftar transliterasi.
5. Teknik penulisan mengikuti aturan Kate A. Turabian dalam *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertation* diterbitkan oleh The Cichago University Press.
 - a. Buku: Nūr al-Dīn ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 123.
 - b. Buku terjemahan: Anniemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1987), 11.
 - c. Artikel dalam sebuah buku atau ensiklopedia: Muhammad Zubayr Siddiqi, “Hadith A Subject of Keen Interest” dalam P.K. Kroya (ed.), *Hadith and Sunnah Ideals and Realities* (Malaysia: Islamic Book Trust, 1996), 7-19.
 - d. Artikel dalam sebuah jurnal: Fauzan Naif, “Pandangan Al-Zamakhsyari Tentang Kebebasan Manusia (Telaah atas *Tafsir al-Kasysyāf*),” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* I, (2000), 20.
 - e. Kitab Suci: Q.S. al-Nisā’ (4): 56.

EDITORIAL

Pada edisi keenam, Vol. 3, No. 2 Januari 2003, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan tiga artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, lima artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah resensi buku.

Dua artikel pertama yang mengkaji seputar metodologi penafsiran al-Qur'an. Apa yang dilakukan ulama sufi dalam menafsirkan al-Qur'an dikupas secara metodologis yang menghasilkan dua karakter dasar *isyari* dan *nazari*. Melengkapi kajian tersebut, A. Mustaqim berusaha mengkonsepstualkan berbagai ragam, corak dan kecenderungan yang berkembang dalam penafsiran al-Qur'an dalam kupasan tentang *mazāhib al-tafsir* dengan bingkai filsafat ilmu. Kajian yang dilakukan meliputi tiga dimensi yakni ontologi, epistemologi dan aksiologi. Adapun penggambaran artistik dalam al-Qur'an dalam pemikiran Sayyid Quṭb sebagaimana terdapat dalam kitabnya *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān* dibahas secara baik oleh Muhammad. Dari kajian tersebut nampak perlunya upaya penafsiran yang bergaya artistik dengan tanpa meninggalkan esensi al-Qur'an.

Lima artikel berikutnya mengkaji seputar kitab-kitab hadis yang berkembang dalam khazanah keislaman, seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau *Sunan al-Tirmizi*, *Sunan al-Nasa'i* dan *al-Muwatta' Imam Mālik*. Hal-hal yang dibahas dalam kelima hal tersebut berkenaan dengan kondisi sosio-historis pengarang kitab dan kelahiran kitab, isi dan sistematika dan berbagai respon ulama terhadapnya.

Sajian terakhir adalah resensi, yang ditulis oleh Saiful Amin yang mengupas tentang Hermenetika al-Qur'an karya Fahrudin Faiz dengan judul membumikan hermeneutika.

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

KAREKTERISTIK TAFSIR SUFI
(Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi)
Oleh: Asep Nurdin*

Abstrak

Kata Kunci: tafsir, metodologi, sufi, *isyarī*, *nazarī*

I. Pendahuluan

Al-Qur'an yang merupakan bukti atas kebenaran Nabi Muhammad saw. dan juga dijadikan sebagai pedoman hidup manusia khususnya umat Islam mempunyai keistimewaan-keistimewaan yang membedakannya dari kitab-kitab suci lainnya. Di antara keistimewaan al-Qur'an adalah bahwa al-Qur'an berlaku di setiap tempat dan waktu (*ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*), hal ini bukan tanpa sebab. Para ulama atau manusia dalam setiap tempat dan waktu dituntut untuk memahami atau menafsirkan al-Qur'an. Usaha-usaha para ulama untuk memahami al-Qur'an tersebut selanjutnya dikenal dengan istilah tafsir.

Tafsir sebagai sebuah penjelasan tentang arti atau maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan penafsir itu sendiri,¹ adalah suatu hasil ijtihad yang sifatnya subjektif karena sebuah tafsir sangat besar sekali dipengaruhi oleh pengetahuan dan pengalaman mufassirnya, maka tidak sewajarnya mufassir yang satu dengan yang lainnya merasa lebih benar. Semua karya tafsir adalah bersifat relatif dan tafsir yang satu tidak bisa dikatakan lebih baik atau lebih valid dari tafsir yang lainnya apalagi sampai mensakralkan sebuah karya tafsir.

Dalam sejarah perkembangan tafsir, pada mulanya usaha penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan ijtihad masih sangat sedikit dan terikat oleh kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh suatu kosa-kata. Tetapi pada perkembangan selanjutnya, seiring dengan berkembangnya pengetahuan masyarakat maka muncul berbagai kitab atau penafsiran al-Qur'an yang beraneka ragam coraknya, yang merupakan konsekuensi logis dari perkembangan zaman dan pengetahuan. Muhammad Arkoun sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab dalam bukunya *Membumikan al-Qur'an* mengatakan bahwa al-Qur'an memberikan

*Mahasiswa Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis, angkatan 1999.

¹Muhammad Husain al-Zāhabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I (Mesir: Dār al-Fikr, 1961), 59.

kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak, dengan demikian ayat selalu terbuka untuk ditafsirkan, tidak pernah pasti dan tertutup dalam penafsiran tunggal.²

Adanya corak-corak penafsiran yang beragam adalah sebagai bukti akan kebebasan penafsiran al-Qur'an. Corak-corak tafsir yang ada atau dikenal selama ini adalah corak bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fiqih, tasawuf dan corak sastra budaya dan kemasyarakatan dan yang lainnya.³ Dalam artikel ini, akan mengangkat salah satu dari corak tafsir tersebut yaitu tafsir sufi atau tasawuf.

II. Corak Tafsir Sufi

A. Lebih Dekat Dengan Tasawuf

Tasawuf merupakan kata yang tidak asing dalam khazanah pengetahuan Islam, karena di samping telah menjadi suatu disiplin ilmu tertentu tasawuf juga dalam sejarah perkembangannya telah mempunyai banyak penganut yang dihadapkan atas berbagai polemik.

Para ulama berbeda pendapat mengenai asal-usul kata tasawuf, hal ini terjadi karena istilah tasawuf sendiri tidak pernah dipakai dalam al-Qur'an ataupun hadis Nabi. Sehingga tidak mengherankan jika sufi atau tasawuf dikaitkan dengan kata-kata Arab yang mengandung arti suci.⁴ Timbulnya tasawuf dalam Islam adalah karena adanya segolongan umat Islam yang belum merasa puas dengan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadah, puasa dan haji. Mereka ingin merasa lebih dekat lagi dengan Tuhan dengan cara hidup menuju Allah dan membebaskan diri dari keterikatan mutlak pada kehidupan duniawi, sehingga tidak diperbudak harta atau tahta, atau kesenangan dunia lainnya. kecenderungan seperti ini secara umum terjadi pada kalangan kaum muslim angkatan pertama. Al-Žahabī membenarkan bahwa praktik tasawuf semacam di atas telah dikenal sejak masa awal Islam,

²M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 2002), 72

³*Ibid.*

⁴Di antara banyak teori tentang asal-usul tasawuf yang paling banyak penganutnya adalah bahwa asal kata tasawuf adalah dari kata *shuf* artinya kain wol yang dimaksud disini bikan wol modern yang dipakai oleh orang kaya tetapi wol primitif yang kasar. Jadi, sufi adalah orang yang memakai wol yang menjauhkan diri dari dunia materi terutama memakai sutra yang dianggap pakaian kemewahan. Lihat Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhi Munawar Rachman (Ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 161 dan juga Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, jilid II, (Jakarta: UI-Press, 1986), 71.

banyak di antara sahabat yang melakukan praktik tasawuf yaitu hidup dalam *zuhd* dan ibadah dan yang lainnya, tetapi mereka belum mengetahui istilah tasawuf.⁵

Pada angkatan berikutnya (abad ke-2 H. dan seterusnya), secara berangsur-angsur terjadi pergeseran nilai sehingga orientasi kehidupan dunia menjadi lebih berat. Ketika itulah angkatan pertama kaum muslim yang mempertahankan pola hidup sederhana lebih dikenal dengan kaum *ṣūfīyah*. Pada masa ini pulalah istilah tasawuf mulai dikenal. Dan orang yang dianggap pertama kali menggunakan istilah sufi adalah *Hāsyim al-Ṣūfī* (w. 150 H.).⁶

Praktik-praktik zuhud yang dilakukan ulama angkatan I dan II berlanjut sampai pada masa pemerintahan Abbasiyah (4 H.), ketika itu umat Islam mengalami kemakmuran yang melimpah, sehingga di kalangan atas dan menengah terdapat pola kehidupan mewah. Pada masa itu gerakan tasawuf juga mengalami perkembangan yang tidak terbatas hanya pada praktik hidup sederhana saja, tetapi mulai ditandai dengan berkembangnya suatu cara penjelasan teoritis yang kelak menjadi suatu disiplin ilmu yang disebut dengan ilmu tasawuf.⁷ Pada masa ini tasawuf telah mengalami percampuran dengan filsafat dan kalam, sehingga munculah apa yang dikenal dengan tasawuf *falsafī/nazarī* dan tasawuf '*amālī*. Tasawuf *falsafī* yaitu yang menjadikan tasawuf sebagai kajian dan pembahasan. Adapun tasawuf '*amālī* yaitu tasawuf yang dibangun dengan praktik-praktik zuhud taat kepada Allah swt.⁸

Dari hal tersebut di atas mulai adanya ketidakmurnian dalam tasawuf, orang-orang yang bukan ahlinya mencoba mempelajari tasawuf dengan landasan ilmu yang dianutnya. Sehingga hal tersebut sangat berpengaruh pada bidang lainnya seperti fiqh, hadis dan tafsir. Pada masa ini pula bermunculan istilah-istilah seperti *khauf*, *maḥabbah*, *ma'rifah*, *ḥulūl* dan lain sebagainya. Dan sejak itu pula selanjutnya tasawuf telah menjadi lembaga atau disiplin ilmu yang mewarnai khazanah keilmuan dalam Islam, seperti halnya filsafat, hukum dan yang lainnya.

Sebagaimana disiplin ilmu lainnya, tasawuf telah melahirkan para ahli tasawuf yang telah memberikan atau melahirkan paham-pahamnya dalam bidang tasawuf. Di samping itu, telah banyak bermunculan karya-karya tafsir produk

⁵Al-Zahabī, *al-Tafsīr*... jilid II, 366.

⁶*Ibid.*

⁷Ali Yafic, *Syariah, Thariqah, Haqiqah dan Ma'rifah*, dalam Budi Munawar Rachman (c.d), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 181.

⁸*Ibid.* 367.

ulama sufi. Di antara karya tafsir ulama sufi adalah *al-Futūḥā* karya Ibn al-‘Arabi, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm* karya al-Tastari dan *Haqāiq al-Tafsir* karya al-Salmi.

Dua macam tasawuf yang telah disebutkan di atas, telah membawa pengaruh besar terhadap penafsiran al-Qur’an, sehingga muncul darinya apa yang dikenal sebagai tafsir sufi *nazry* dan tafsir sufi *Isyari*.

B. Karakteristik Tafsir Sufi

Di awal telah disebutkan bahwa dalam metodologi penafsiran al-Qur’an, bentuk ataupun metode tafsir yang digunakan seorang tafsir akan sangat dipengaruhi oleh latar belakang pengetahuannya. Sehingga hasil dari penafsirannya itu sangat kental dengan bidang yang ia kuasai. Kecondongan ataupun kareakteristik yang dipengaruhi oleh latar belakang mufassir dikenal dengan istilah corak (*laun*). Kata “*laun*” yang dalam arti dasarnya adalah warna, dipakai dalam bidang tafsir sebagai nuansa khusus atau karakter khusus yang memberikan pengaruh tersendiri dalam tafsir.⁹

Corak tafsir sufi yang lahir sebagai akibat dari timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi telah mempunyai ciri khusus atau karakter yang membedakannya dari tafsir lainnya. Tafsir sufi ini telah didominasi paham sufi yang dianut oleh mufassirnya karena memang tasawuf telah menjadi minat dasar bagi mufassir, sebelumnya dia melakukan usaha penafsiran atau juga bahwa penafsirannya itu hanya untuk legitimasi atas pendapatnya dalam hal ini adalah paham tasawuf.

1. Tafsir Sufi Nazarī

Tafsir Sufi al-Nazarī adalah tafsir sufi yang dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut mufassir.¹⁰ Dalam menafsirkannya itu mufassir membawa al-Qur’an melenceng jauh dari tujuan utamanya yaitu untuk kemaslahatan manusia, tetapi yang ada adalah penafsiran pra konsepsi untuk menetapkan teori mereka. Al-Zahabi mengatakan bahwa *tafsir sufi nadhori* dalam praktiknya adalah pensyarah al-Qur’an yang tidak memerhatikan segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara’.¹¹

⁹Abdul Mustaqim, *Pembuatan Buku Daras Madzahib al-Tafsir* (Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga), 63.

¹⁰Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, jilid II (Kairo: Maktabat wa Hibbat, 1995 H/1416 H), 368.

¹¹*Ibid.*

Ulama yang dianggap kompeten dalam tafsir *al-Nazarī* yaitu Muhyiddin Ibn al-‘Arabi. Beliau dianggap sebagai ulama tafsir sufi nadhory yang meyardarkan bebarapa teori-teori tasawufnya dengan al-Qur’an. Karya tafsir Ibn al-‘Arabi di antaranya *al-Futūhat al-Makiyat* dan *al-Fushush*.¹² Ibn al-‘Arabi adalah seorang sufi yang dikenal dengan paham *wahdatul wujud*-nya. *Wahdat al-wujud* dalam teori sufi adalah paham adanya persatuan antara manusia dengan Tuhan. Dalil al-Qur’an tentang paham ini diantaranya:

Pertama, al-Qur’an surat al-Baqarah ayat 186: “*Jika hamba-hambaku bertanya padamu tentang aku, aku adalah dekat. Aku mengabdikan seruan orang memanggil jika dia panggil Aku*”. Kata do’a yang terdapat dalam ayat tersebut oleh sufi diartikan bukan berdo’a dalam arti lazim dipakai. Kata itu bagi mereka adalah mengandung arti berseru atau memanggil. Tuhan mereka panggil dan Tuhan melihat dirinya kepada mereka.¹³ Dengan perkataan lain, mereka berseru agar Tuhan membuka hijab dan menampakkan dirinya kepada mereka. *Kedua*, yaitu ayat 115 dari surat al-Baqarah: “*Timur dan Barat kepunyaan Allah, maka kemana saja kamu berpaling di situ wajah Allah.*” Kaum sufi menafsirkannya dengan di mana saja Tuhan ada, dan di mana saja Tuhan dapat dijumpai. Sehingga untuk mencari Tuhan tidak perlu jauh-jauh, dan Tuhan dapat dijumpai di mana saja dan Dia selalu ada. *Ketiga*, surat Qāf ayat 16, “*Sebenarnya Kami ciptakan manusia dan kami tahu apa yang dibisikkan dirinya kepadanya. Kami lebih dekat kepadanya dari pembuluh darah sendiri yang ada dilehernya*”. Para ahli tasawuf menafsirkan ayat itu sebagai gambaran bahwa untuk mencari Tuhan orang tak perlu pergi jauh-jauh. Untuk itu ia cukup kembali ke dalam dirinya sendiri. Dengan perkataan lain bahwa Tuhan bukan berada di luar diri manusia, tetapi Tuhan berada di dalam diri manusia. Mereka memperkuat penafsirannya itu dengan mengutip hadis Nabi, “*Siapa yang mengetahui dirinya mengetahui Tuhannya.*” Untuk memperkuat tafsiran itu mereka juga mengambil atau menghubungkannya dengan ayat-ayat lain, seperti ayat 17 dari surat Al-Anfāl: “*Bukanlah kamu yang membunuh mereka, tapi Allah-lah yang membunuh mereka, dan bukanlah engkau yang melontarkan ketika engkau lontarkan tapi Allah yang melemparkannya.*”¹⁴

Ibn al-‘Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an sangat dipengaruhi oleh paham *wahdat al-wujud* yang merupakan teori atau paham terpenting dalam

¹² *Ibid.* 369.

¹³ Harun Nasution, *Islam*....., 72 .

¹⁴ Harun Nasution, *Tasawuf*....., 164.

tasawufnya dan seolah-olah penafsirannya itu dijadikan legitimasi atas pemahamannya. Al-Žahabi berpendapat bahwa Ibn al-‘Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an telah keluar dari *madlūl* ayat yang dimaksudkan oleh Allah.¹⁵ Dari pendapatnya itu, al-Žahabi kelihatan tidak setuju atas penafsiran Ibn al-‘Arabi yang telah keluar dari maksud *dilalah* ayat.

Contoh penafsiran Ibn al-‘Arabi sebagai landasan untuk memperkuat paham *wahdat al-wujūd*-nya diantaranya :

Ketika menafsirkan ayat 29-30 dari surat Al-Fajr yang berbunyi:

فادخلي في عبادي . و ا دخلي جنتي

Wadkhulī jannatī, menurut tafsirannya adalah masuklah ke dalam diri kamu (manusia) untuk mengetahui Tuhanmu karena Tuhan itu adalah diri kamu sendiri (manusia). manusia untuk bisa mengetahui Tuhan yang ada pada dirinya adalah dengan menyingkap penutup yang ada pada diri manusia yaitu *nafsu insaniyah*. Jika kamu telah masuk ke dalam surga-Nya maka kamu telah masuk dalam diri kamu, dan mengetahui akan Tuhan yaitu ada dalam dirimu. Dengan perkataan lain bahwa kamu (manusia) adalah Tuhan dan kamu juga adalah Hamba.¹⁶

Selanjutnya al-Žahabi secara lebih panjang lebar menjelaskan karakteristik atau ciri-ciri dalam penafsiran *nazary* yang dapat diringkas sebagai berikut :

Pertama, dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur’an *tafsir nadhory* sangat besar dipengaruhi oleh filsafat. Al-Žahabi memberikan contoh tafsir *al-Nazarī* yang dipengaruhi filsafat yaitu penafsiran Ibn al-‘Arabi terhadap ayat 57 dari surat Maryam :

ورفعناه مكانا عليا

Menurut al-Žahabi penafsiran Ibn al-‘Arabi tersebut sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat alam yaitu dengan menafsirkan lapaz *makanan ‘aliyyan* dengan antariksa (alam bintang).

Kedua, di dalam tafsir *al-Nazarī*, hal-hal yang gaib dibawa ke dalam sesuatu yang nyata/tampak atau dengan perkataan lain mengqiyaskan yang gaib ke yang nyata.

Ketiga, terkadang tidak memperhatikan kaidah-kaidah nahwu dan hanya menafsirkan apa yang sejalan dengan ruh dan jiwa sang mufassir.¹⁷

¹⁵al-Zahabi, *al-Tafsir*..... 370.

¹⁶*Ibid.*, 370.

¹⁷*Ibid.*, 368-373.

Kelihatannya apa yang ditulis al-Syatibi mengenai tafsir *al-Nazarī* adalah hanya berdasarkan pada penafsiran takwil yang tidak sesuai dengan aturan yang ada. Dan menurut hemat penulis tafsir *al-Nazarī* pada hakikatnya adalah tafsir *isyari* yang secara umum dipakai oleh kaum sufi. Tetapi tafsir *al-Nazarī* ini dalam praktiknya tidak memperhatikan kaidah-kaidah yang ada dan hasilnya sangat jauh dari apa yang dimaksudkan ayat secara zhahir.

2. Tafsir Sufi Isyārī

Tafsir sufi Isyārī adalah pentakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme tetapi di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.¹⁸ Yang menjadi asumsi dasar mereka dengan menggunakan tafsir *isyari* adalah bahwa al-Qur'an mencakup apa yang zhahir dan batin. Makna zhahir dari al-Qur'an adalah teks ayat sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat yang ada dibalik makna tersebut.

Seorang ulama sufi Nasiruddin Khasr mengatakan bahwa penafsiran nash al-Qur'an yang hanya melihat zhahirnya, hanya merupakan badan atau pakaian akidah sehingga diperlukan tafsir atau penafsiran yang dalam dengan menelusuri di balik makna lahir tersebut dan itu adalah ruhnya, sehingga bagaimana mungkin badan bisa hidup tanpa ruh. Dan begitu, bukan berarti ulama tasawuf menolak makna lahir, mereka tetap menerima makna lahir dan menelusuri makna batin untuk mengetahui hikmah-hikmah yang ada di balik makna lahir tersebut. Imam al-Gazali seorang ulama tasawuf, beliau tidak menolak secara mutlak apa yang ada dari makna lahir. Untuk bisa memahami makna batin tidak bisa dilakukan oleh akal atau *ra'y*, sehingga beliau sangat menolak yang namanya tafsir dengan *ra'y* atau akal.¹⁹

Menurut hemat penulis metode yang dipakai dalam tafsir tasawuf secara umum adalah takwil *metode isyārat*. *Isyārah* di sini maksudnya adalah menyingkap apa yang ada di dalam makna lahir suatu ayat untuk mengetahui hikmah-hikmahnya. Mereka menggunakan kata "*Isyarat*" adalah untuk membedakannya dari *ta'wil* yang selalu dinisbatkan kepada tujuan buruk. Padahal metode *isyārah* yang digunakan oleh mereka dalam praktiknya lebih banyak sama dengan takwil. Para ulama sufi juga berpendapat bahwa hasil penafsiran mereka terhadap al-Qur'an tidak disebut sebagai *tafsīr*, karena hal itu sama saja dengan membatasi

¹⁸ *Ibid*, 381.

¹⁹ *Ibid*, hal. 219

makna al-Qur'an dengan cara pemaknaan dan penafsiran, dan mereka lebih menyebutnya dengan "*Isyārah*".²⁰

*Lahir-Batin merupakan konsep yang dipergunakan oleh kaum sufi untuk melandasi pemikirannya dalam menafsirkan al-Qur'an khususnya dan melihat dunia pada umumnya. Pola sistem berpikir mereka adalah berangkat dari yang zhahir menuju yang batin. Bagi mereka batin adalah sumber pengetahuan sedangkan zhahir teks adalah penyinar. Rujukan yang mereka pakai adalah pernyataan yang selalu dinisbatkan kepada Ali ibn Abi Thalib, bahwa setiap ayat al-Qur'an memiliki empat makna; zhāhir, batin, ḥad dan maṭla'. Al-Gazali sendiri menegaskan bahwa selain yang dhahir, al-Qur'an memiliki makna batin. Abdullah (Al-Muhasibi) dan Ibnu al-'Arabī memberikan penjelasan pernyataan tersebut, bahwa yang dimaksud dengan yang zhāhir adalah bacaannya, dan yang batin adalah takwilnya. Sementara Abu Abdurrahman mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Dhahir adalah bacaanya sementara yang batin adalah pemahamannya.*²¹

Baik makna zhahir ataupun makna batin pada al-Qur'an adalah dari Allah. Lahir adalah turunnya (*tanzil*) al-Quran dari Allah kepada para nabi dengan bahasa ummatnya, sedangkan al-Batin adalah adanya pemahaman di hati sebagian orang mukmin (hati al-arifin), yang berasal dari Allah. Oleh karena itu dulisme lahir-batin dalam wacana Al-Qur'an, pemahaman dan penakwilannya tidak dikembalikan kepada manusia, tetapi kepada Allah. Sebab Allah menjadikan segala sesuatu (makhluk) memiliki dimensi dhahir dan batin (dan al-Qur'an termasuk makhluk). Yang dhahir adalah bentuk yang bisa diindera (*al-Shurah al-Hissiyah*) dan yang batin adalah *al-Rūh al-Ma'nawi*.²²

Semua tafsir *Isyāri* tidak bisa begitu saja diterima tetapi harus memenuhi syarat-syarat yang tidak boleh ditinggalkan oleh mufsir. Syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut :

1. Penafsiran Isyari tidak boleh menafikan apa yang dimaksudkan makna zhahir.
2. Harus ada nas lain yang menguatkannya.
3. Tidak bertentangan dengan syara' dan akal.

²⁰ *Ibid*, hal. 247

²¹ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Baerut: Markaz Dirāsāt al-Wahdat al-Arabiyyah, 1990), 277.

²² *Ibid*, 298.

4. Harus diawali dengan penafsiran terhadap makna lahir, dan memungkinkan adanya makna lain selain makna lahir.²³

Contoh penafsiran *isyārī* yang dapat diterima karena telah memenuhi syarat-syarat tersebut di atas, yaitu penafsiran al-Tastary ketika menafsirkan ayat 22 dari surat al-Baqarah :

فلا تجعلوا لله اندادا

Andadan, beliau al-Tastary menafsirkan *andādan* yaitu nafsu amarah yang jelek. Jadi maksud *andādan* disini bukan hanya patung-patung, setan atau jiwa tetapi nafsu amarah yang sering dijadikan Tuhan oleh manusia adalah perihwal yang dimaksud dari ayat tersebut, karena manusia selalu menyekutukan Tuhannya dengan selalu menjadi hamba bagi nafsu amarahnya.²⁴

Menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan melihat isyarat yang ada di dalamnya telah banyak dilakukan oleh para sahabat Nabi, diantaranya penafsiran *isyārī* sahabat yaitu:

Ketika para sahabat mendengar ayat pertama dari surat al-Nasr yang bunyinya:

إذا جاء نصر الله والفتح

Di antara mereka ada yang mencoba memberikan penafsiran ayat tersebut dengan mengatakan bahwa ayat tersebut memerintahkan kepada mereka untuk bersyukur kepada Allah dan meminta ampunannya. Tetapi berbeda dengan Ibn Abbas yang mengatakan bahwa ayat tersebut adalah sebagai tanda ajal Rasulullah saw. Contoh lainnya adalah ayat tiga dari surat al-Maidah yang dianggap oleh sebagian ulama sebagai ayat yang terakhir diturunkan. 'Umar ibn al-Khatab ketika mendengar ayat tersebut beliau menangis tidak seperti sahabat yang lain yang ketika mendengar ayat ini sangat gembira. Dalam sebuah riwayat Ibnu Abi Syaibah menyatakan bahwa ketika ayat ini diturunkan 'Umar ibn al-Khatab menangis, lantas Nabi bertanya: "apa yang kamu tangisi ('Umar)" ? "saya menangisi bahwa sesungguhnya kita telah bertambah dalam agama kita, maka ada tidak sesuatu yang sempurna lagi kecuali tambah berkurang"²⁵

Al-Žahabi memberikan penjelasan mengenai perbedaan antara tafsir sufi *nazarī* dengan tafsir sufi *isyārī* sebagai berikut :

²³ Al-Zahabi, *al-Tafsir*..... 408-409.

²⁴ *Ibid.* 388.

²⁵ *Ibid.*, 384.

1. Tafsir sufi *nazarī* dibangun atas dasar pengetahuan ilmu sebelumnya yang ada dalam seorang sufi yang kemudian menafsirkan al-Qur'an yang dijadikan sebagai landasan tasawufnya. Adapun tafsir sufi *isyārī* bukan didasarkan pada adanya pengetahuan ilmu sebelumnya, tetapi didasari oleh ketulusan hati seorang sufi yang mencapai derajat tertentu sehingga tersingkapnya isyarat-isyarat al-Qur'an.
2. Dalam tafsir sufi *nazarī* seorang sufi berpendapat bahwa semua ayat al-Qur'an mempunyai makna-makna tertentu dan bukan makna lain yang di balik ayat. Adapun dalam tafsir sufi *isyārī* asumsi dasarnya bahwa ayat-ayat al-Qur'an mempunyai makna lain yang ada di balik makna lahir. Dengan perkataan lain bahwa al-Qur'an terdiri dari makna zahir dan batin.²⁶

Persoalan yang timbul kemudian adalah, bagaimana para sufi menafsirkan ayat-ayat tentang hukum atau fiqh. Hal ini dikarenakan bahwa di dalam cerita-cerita para sufi, mereka menolak hukum fiqh atau syariah seperti shalat, puasa jakat dan sebagainya. Yang ditekankan oleh mereka adalah hakikat bukan syariat. Dalam menanggapi persoalan ini, perlu merujuk para ulama tasawuf sendiri.

Dalam sejarah tasawuf, pada sekitar abad keempat telah terjadi pergulatan yang tajam antara ahli hakikat yang diperankan oleh para ahli tasawuf dan ahli syariah yang dimainkan oleh para fuqaha. Tetapi setelah itu al-Ghazali berusaha menyatukan kembali antara keduanya dengan menulis berbagai kitab, terutama yang terkenal diantara kitabnya adalah *Ihya 'Ulumuddin*.²⁷ Al-Ghazali sebagai seorang yang dulunya filosof berpendapat bahwa dalam Islam antara syariah dan hakikat tidak bisa dipisahkan dan tidak bisa mengambil salah satu dari keduanya.²⁸

Dalam menafsirkan ayat-ayat fiqh, mereka juga menggunakan pendekatan *isyarat*. Ayat-ayat tentang perintah seperti shalat, zakat dan yang lainnya, tetap diterima sebagaimana para ahli fuqaha tetapi yang berbeda adalah bahwa para ahli tasawuf tidak hanya sebatas mengetahui hal itu wajib atau tidak tetapi menelusuri apa yang ada dibalik isyarat tersebut untuk menegtahui hikmah-hikmahnya. Dan hal ini tidak bisa dilakukan oleh para fuqaha.

Contoh-contoh penafsiran ulama tasawuf tentang ayat-ayat syriah atau fiqh di antaranya: Ayat-ayat tentang kewajiban menutupi aurat. Ibn al-'Arabi dalam

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ali Yafic, *Syariah.....*, 184.

²⁸ *Ibid*, 184.

kitabnya *al-Futuh al-Makkiyah* sebagaimana dikutip oleh Ignaz Goldziher menafsirkannya sebagai berikut. Beliau mengatakan bahwa secara syariah menutup aurat adalah merupakan kewajiban, adapun makna batin dari syariah ini adalah wajib bagi setiap orang berakal untuk menutupi rahasia Tuhan, dan apabila membukakan rahasia Tuhan, dia bukan termasuk orang yang berakal dan berilmu.²⁹

Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang zakat, para ulama sufi menerima adanya kewajiban membayar zakat yang ditujukan pada delapan orang yang berhak menerima zakat (*mustahiq al-zakāh*). Ibnu Arabi dengan pendekatan isyarat dalam menafsirkan ayat-ayat tentang zakat ini berpendapat bahwa zakat yang arti bahasanya adalah pensucian (*al-isytiqaq*) yang secara syariah diwajibkan tujuan adalah untuk penyucian delapan anggota badan kita. Angka delapan ini dinisbatkan pada orang yang berhak menerima zakat yang jumlahnya delapan.³⁰

Dari contoh-contoh di atas, terlihat jelas bahwa ulama tasawuf tidak menolak syariah. Mereka tetap berpegang pada syariah dan hakikat. Terhadap orang-orang yang lebih mementingkan syariah, al-Gazali sangat kecewa, karena mereka hanya memahami syariah (*Islam*) secara lahirnya saja tidak bisa menelusuri isyarat-isyarat yang ada di balik perintah syariat dan hikmah-hikmahnya.³¹

Para ahli tasawuf yang tetap menjalankan syariat-syariat Islam mereka adalah tasawuf Islami. Dikatakan tasawuf Islami karena ada di antara para sufi yang dalam praktiknya hanya mementingkan hakikat tanpa memperhatikan syariat. Karena di dalam Islam syariat dan hakikat adalah seperti dua mata uang yang tidak bisa dipisahkan.

III. Kesimpulan

Tasawuf dalam perkembangannya telah memperkaya khazanah keilmuan dalam Islam, seperti halnya fiqh, kalam dan yang lainnya. Tasawuf telah memberikan warna khusus dalam praktik keagamaan para sufi. Dalam praktik-praktik ibadah mereka lebih menekankan pada nilai rasa di balik semua praktik ibadah tersebut. Warna khusus tersebut, bukan saja dalam praktik keagamaan, tetapi dalam penafsiran al-Qur'an-pun mereka punya cara tersendiri sehingga memperkaya corak penafsiran al-Qur'an.

²⁹Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir al-Islami*, terj. Abdul Halim al-Najar (Baerut: Dār Iqra', 1983 M/1403 H.), 268.

³⁰*Ibid*, 289-270.

³¹*Ibid*, 272 .

Corak tafsir sufi yang mempunyai karakteristik khusus, tidak lepas dari epistemologi yang dipakai oleh kaum tasawuf sendiri yaitu epistemologi 'irfani yang dalam cara kerja epistemologi ini adalah adanya konsep lahir dan batin. Mereka melihat al-Qur'an sebagai makhluk yang punya segi lahir dan batin. Yang lahir dari al-Qur'an adalah teks al-Qur'an sendiri sedangkan yang batin apa yang ada di balik teks.

Metode tafsir yang mereka pakai adalah isyarat atau takwil melalui jalan pengalaman batin yang tentu saja penafsirannya itu tidak bisa lepas sama sekali dari *dilālah āyat (madlūl al-āyat)* al-Qur'an Mereka sangat anti akal karena menurutnya akal akan menghalangi mereka untuk bisa mengetahui yang batin.

DAFTAR PUSTAKA

- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Filsafat*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mustaqim, Abdul. *Pembuatan Buku Daras Madzahib at-Tafsir*. Yogyakarta: Fakultas Ushuliuddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.
- Nasution, Harun. *Tasawuf*, dalam Budhi Munawar Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*. Jilid II. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Jakarta: Mizan, 2002.
- Goldziher, Ignaz. *Madzahib at-Tafsir*, terj.Abdul Halim al-Najar. Baerut Libanon: Dār Iqra', 1983 M/1403 H.
- Yafie, Alic. *Syariah, Thariqah, Haqiqah dan Ma'rifah*, dalam Budi Munawar Rachman (e.d), *Kontektualisai Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Al-Jabiri, M. Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*. Baerut: Markaz Dirāsāt al-Wahdat al-Arabiyah, 1990.
- Al-Ẓahabī, Muhammad Husein. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Jilid II. Kairo: Maktabat wa Hibbah, 1995 M/ 1416 H.

STUDI TENTANG *MAZĀHIB AI-TAFSĪR*
(Tinjauan Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis)

*Abdul Mustaqim**

Abstrak

Kata Kunci: tafsir, *mazāhib al-tafsīr*, ontologis, epistemologis dan aksiologis.

I. Pendahuluan

Kajian terhadap al-Qur'an sesungguhnya dapat dilakukan dengan melihat berbagai objeknya, mulai dari aspek sejarah kodifikasinya, *qirā'ahnya*, *asbāb al-nuzūlnya* sampai pada perkembangan penafsirannya. Kajian terhadap segi penafsirannya nampaknya justru yang lebih mengalami perkembangan cukup signifikan, sejak diturunkannya al-Qur'an hingga sekarang ini. Munculnya berbagai kitab tafsir yang sarat dengan berbagai ragam metode maupun pendekatan, merupakan bukti bahwa upaya untuk menafsirkan al-Qur'an memang tidak pernah berhenti. Hal ini merupakan keniscayaan sejarah, karena umat Islam pada umumnya ingin selalu menjadikan al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjalani kehidupan dan mengembangkan peradaban. Proses dialektika antara teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas itulah sebenarnya yang menjadi pemicu dan pemacu bagi perkembangan tafsir.

Jika dicermati, produk-produk penafsiran al-Qur'an dari suatu generasi kepada generasi berikutnya memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Hal ini disebabkan oleh banyak faktor, antara lain adalah adanya perbedaan situasi sosio-historis di mana seorang mufassir hidup. Bahkan situasi politik yang terjadi ketika mufassir melakukan kerja penafsiran juga sangat kental mewarnai produk-produk penafsirannya. Tidak berlebihan jika Micheil Foucault pernah menyatakan suatu tesis bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari adanya relasi kekuasaan (baca: politik).

Di samping cakupan makna yang dikandung oleh al-Qur'an memang sangat luas, perbedaan dan corak penafsiran itu juga disebabkan perbedaan keahlian yang dimiliki oleh masing-masing mufassir. Al-Qur'an itu memang merupakan kitab yang *yahtamil wujuh al-ma'na* (mengandung kemungkinan banyak penafsiran). Sehingga adanya pluralitas penafsiran al-Qur'an adalah sah-sah saja, sepanjang

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

dapat dipertanggungjawabkan secara moral dan ilmiah. Penafsiran itu dapat diibaratkan sebuah “organisme” yang selalu tumbuh dan berkembang. Ia akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan seiring dan senafas dengan kemajuan tantangan yang dihadapi manusia.

Munculnya berbagai corak penafsiran tersebut kemudian disebut oleh para ahli dengan istilah mazhab-mazhab tafsir (*Mazāhib al-Tafsīr*). Dilatarbelakangi oleh minimnya buku-buku yang membahas tentang *Mazāhib al-Tafsīr*, apalagi kajian yang mencoba mengelaborasi aspek filsafat ilmunya, maka penulis mencoba menjelaskan tentang studi *Mazāhib al-Tafsīr* dilihat dari aspek ontologis, epistemologis dan aksiologinya. Kajian aspek ontologis menekankan tentang apa itu hakekat *mazāhib al-tafsīr*, sedangkan epistemologi, melihat asal-usul munculnya *mazāhib* tafsir, metode dan objek kajiannya. Sementara itu, aspek aksiologisnya bicara tentang arti penting dan manfaat dari studi tentang *mazāhib al-tafsīr*.

II. *Mazāhib al-Tafsīr* Tinjauan Ontologis

Secara etimologi, istilah *mazāhib al-tafsīr* merupakan susunan *idāfah* yang terdiri dari dua kata; *Mazāhib* dan *al-Tafsīr*. Kata *mazāhib* merupakan bentuk jamak (*plural*) dari kata *mazhab* yang dapat berarti; aliran, pendapat, teori atau yang dalam bahasa Belanda disebut *richtungen*. Sedangkan secara terminologi, *mazhab* biasa didefinisikan sebagai hasil-hasil ijtihad atau pemikiran, penafsiran para ulama yang kemudian dikumpulkan dan dinisbatkan kepada tokohnya, atau kecenderungannya atau masa periodisasinya.

Adapun kata *tafsīr* secara bahasa merupakan bentuk *isim masdar* (kata benda abstrak) dari *fassara-yufassiri-tafsiran* yang berarti pemahaman, penjelasan dan perincian¹. *Tafsīr* bisa pula berarti *al-ibānah* (*menjelaskan*), *al-kasyf* (*menyingkapkan*), dan *al-idh-hār* (*menampakkan*) makna atau pengertian yang tersembunyi.²

Dari tinjauan makna secara bahasa tersebut, maka *tafsīr* secara istilah dapat diartikan sebagai suatu hasil pemahaman manusia (baca: mufassir) terhadap al-Qur'an yang dilakukan dengan menggunakan metode atau pendekatan tertentu yang dipilih oleh seorang mufassir, yang dimaksudkan untuk memperjelas suatu

¹Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut Librairie Du Liban & London Mac donald & Evans Ltd 1974), 713.

²Muhammad Abdul Azīm al-Zarqanī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz II (Mesir Musthafa al-Baby al-Halaby, t.th.) 3. Lihat pula Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī Ulūm al-Qur'ān* (tt: Mansyūrat al-Aṣr al-Hadīs 1973), 323.

makna teks ayat-ayat al-Qur'an. Sudah berang tentu ketika al-Qur'an ditafsirkan dengan menggunakan metode dan pendekatan tertentu, misalnya pendekatan filsafat, maka akan melahirkan produk penafsiran yang bercorak filosofis. Jika al-Qur'an ditafsirkan menggunakan pendekatan sufistik, maka akan menghasilkan tafsir yang kental warna sufistiknya. Dan begitu pula jika pendekatannya menggunakan analisis gender, maka bias patriarkhinya relatif minimal dan nuansa kesetaraan gendernya akan lebih mengemuka. Dari keragaman dan munculnya kecenderungan penafsiran ini akhirnya melahirkan suatu istilah yang oleh para ulama kemudian dikenal dengan *mazāhib at-tafsīr* (*aliran-aliran tafsir atau mazab-mazab dalam penafsiran al-Qur'an*)

Istilah tersebut pertama kali digunakan oleh Ignaz Goldziher dalam bukunya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* yang diterjemahkan oleh oleh Ali Hasan Abd al-Qadir, menjadi *Mazāhibu al-Tafsīr al-Islami* (1955), kemudian diedit oleh Abdul Halim al-Najjar. Sejak saat itu, muncul banyak karya dalam bidang madzahibut tafsir atau sejarah tafsir oleh sarjana-sarajana muslim sendiri, seperti Muhammad Husain al-Žahabi dengan karyanya *al-Tafsir wal Mufasssīrūn* (1961), Abu Yaqqan 'Atiyya al-Jaburi dengan kitabnya *Dirāsah fi al-Tafsir wa Rijalih* (1971) dan Abdul 'Azhim Ahmad al-Gubasyi dengan karyanya *Tārīkh al-Tafsir wa Manāhij al-Mufasssirin* (1977) dan lain sebagainya.

Tentang *mazāhib al-tafsir* sendiri, Ignaz Goldziher memang tidak mendefinisikan secara eksplisit apa definisinya, namun dengan melihat tema-tema pembahasan yang ada di dalamnya, tampak bahwa *mazāhib al-Tafsir* sebenarnya merupakan aliran-aliran, mazhab-mazhab, kecenderungan-kecenderungan yang dipilih seorang mufasssir ketika menafsirkan al-Qur'an, meskipun mungkin para mufasssir dulu tidak pernah menamakan tafsirnya dengan aliran-aliran atau mazhab tertentu. Pemberian label mazhab tertentu terhadap produk-produk penafsiran itu dilakukan oleh para peneliti atau ulama berikutnya.

Munculnya *mazāhib al-tafsir*, sesungguhnya merupakan sebuah keniscayaan sejarah, sebab setiap generasi ingin selalu "mengkonsumsi" dan menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup, bahkan kadang-kadang sebagai legitimasi bagi tindakan dan perilakunya. Dan hal ini ternyata juga terjadi dalam tradisi umat Kristiani. Benar kiranya apa yang pernah dikatakan oleh Peter Werensfel, salah seorang teolog Kristen, bahwa setiap orang akan mencari sistem teologinya di dalam kitab suci (Injil) ini dan masing-masing orang akan mendapatkan pandangan tertentu dari yang ia cari.³ Demikian pula, menurut Ignaz Goldziher, setiap aliran

³Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islamiyyah*, (Mesir: Maktabah al-Khaniji,

pemikiran yang muncul dalam sejarah umat Islam selalu cenderung untuk mencari legitimasi dan justifikasi dari kitab sucinya (al-Qur'an).⁴ Sebab dengan begitu, maka pemikiran tersebut akan mendapat posisi yang kuat di hati para pengikutnya dalam sistem keberagamaan mereka.

Al-Qur'an sendiri memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*), dan masing-masing mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun objek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural. Oleh karenanya, munculnya *mazāhib al-tafsir* tidak dapat dihindari dalam sejarah pemikiran umat Islam. Ia merupakan keniscayaan sejarah. Bagi penulis sendiri, pluralitas penafsiran al-Qur'an menunjukkan kekayaan khazanah pemikiran umat Islam yang digali dari al-Qur'an. Ini artinya al-Qur'an telah memberikan andil yang cukup besar dan "merestui" bagi tumbuh suburnya pluralisme dalam penafsiran itu sendiri.⁵ Bukankah pluralitas merupakan sunnatullah ? dan hampir dalam setiap lini kehidupan, termasuk dalam pemikiran Fikih, Kalam, Tasawuf, Tafsir terdapat aliran-aliran atau mazab-mazab bervariasi.

Berbicara tentang mazhab-mazhab tafsir yang sudah berkembang selama ini, ternyata para ulama berbeda-beda dalam memetakannya. Ada yang membagi berdasarkan perodesasinya atau kronologis waktunya, sehingga menjadi mazhab tafsir periode klasik, pertengahan, modern atau kontemporer. Ada pula yang berdasarkan kecenderungannya, sehingga muncul mazhab teologi mufassirannya, sehingga muncul istilah tafsir Sunni, Mu'tazili, Syi'i, dan lain sebagainya. Ada pula yang melihat dari sisi perspektif atau pendekatan yang dipakainya, sehingga muncul istilah tafsir sufi, falsafi, fiqhi, 'ilmi, adabi ijtimai' dan lain sebagainya. Bahkan ada pula yang melihat dari perkembangan pemikiran manusia, sehingga mazhab tafsir itu dapat dipetakan menjadi mazhab tafsir yang periode mitologis, ideologis, dan ilmiah.

1955), 3.

⁴*Ibid.*

⁵Perhatikan firman Allah yang artinya : Scandainya Allah menghendaki niscaya kalian akan dijadikan Allah menjadi umta yang satu".

Pembagian atau pemetaan semacam itu sah-sah saja, sepanjang memiliki argumentasi-argumentasi ilmiah yang mendukungnya. Sudah barang tentu setiap pemetaan tersebut memiliki kelebihan dan kelemahan, sekaligus mempunyai karakteristik dan kecenderungan tertentu yang berbeda dengan lainnya.

Dalam hal ini, penulis cenderung mengikuti pandangan yang memetakan mazhab tafsir berdasarkan periodisasinya sekaligus sedikit banyak memadukan dengan pemetaan mazhab tafsir yang berdasarkan perkembangan pemikiran manusia, sehingga batasan waktu tersebut tidaklah terlalu *rigid* (kaku), dan ini merupakan konsekuensi logis dari upaya memadukan dua teori tersebut. Penulis menyadari bahwa pemetaan seperti ini memiliki kelemahan sekaligus kelebihan. Kelemahannya barangkali adalah adanya standar ganda yang dipakai dalam pengkategorisasian, namun kelebihannya adalah justru kategorisasi seperti ini mampu menjembatani problem pemetaan mazhab-mazhab tafsir yang tidak dapat dilakukan oleh yang berdasarkan kategorisasi kronologi waktu maupun kecenderungan. Terlepas dari kelebihan dan keklurangan tersebut, pemetaan seperti itu tetap perlu sehingga *the body of knowledge of Madzahibut Tafsir* menjadi relatif lebih jelas untuk dipotret.

III. Mengapa Muncul *Mazāhib al-Tafsir* ?

Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, sebagai proposisi awal perlu ditegaskan bahwa al-Qur'an itu diturunkan untuk manusia, bukan untuk Tuhan agar manusia menjadikannya sebagai petunjuk dalam kehidupan. Al-Qur'an disamping sebagai kitab suci, ia juga sebagai *huda* (petunjuk) bagi umat manusia. Oleh sebab itu, begitu al-Qur'an turun, ia lalu "dikonsumsi" oleh manusia, terutama oleh orang-orang yang beriman (generasi para sahabat). Pada waktu itu, Nabi Muhammadlah orang yang pertama kali mengkonsuminya (baca: memahaminya), sebab beliaulah yang diberi amanah untuk menerima wahyu al-Qur'an, sekaligus menjelaskan dan menyampaikannya kepada umat manusia. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam QS al-Nahl (16): 44: *"Kami turunkan kepadamu (Muhammad) al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan"*.

Begitu al-Qur'an disampaikan dan dijelaskan oleh Nabi kepada para sahabat waktu itu, maka mereka lalu memahami dan mengamalkannya. Inilah yang kemudian disebut dengan *al-Tafsir al-Nabawi* (penfsiran Nabi). Namun kebutuhan akan karya-karya tafsir yang sifatnya tertulis belum muncul pada saat ini. Penfsiran Nabi sendiri hanya dapat ditelusuri lewat lewat literatur kitab-kitab hadis berdasarkan riwayat-riwayat yang sampai pada para perawi hadis.

Kemudian setelah Nabi wafat, para sahabat mulai menafsirkan al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum muslimin yang lain. Hal semacam ini berlangsung sampai generasi-generasi berikutnya hingga sekarang. Tidak berlebihan jika al-Qur'an dapat dibaratkan seperti jamuan makanan, sehingga setiap orang yang merasa lapar dan haus akan petunjuk darinya, ia akan menyantap "jamuan" dan meminum "air" hidayah al-Qur'an.

Secara teologis normatif, al-Qur'an itu kebenarannya adalah mutlak, sebab ia berasal dari Zat yang serba mutlak. Namun demikian, setelah yang mutlak itu masuk dalam diskret pemikiran manusia, ia menjadi relatif kebenarannya. Sebab tidak mungkin yang relatif itu (yaitu pemikiran manusia) akan mampu menangkap yang seratus persen dari yang Mutlak tersebut. Oleh sebab itu, sebagaimana disinggung di atas, meskipun teks al-Qur'an yang dibakukan dan dibukukan itu tunggal, namun pada kenyataannya hasil dari pemahaman dan penafsiran terhadap teks itu akan mengalami *diversity* (keragaman), bahkan kadang tampak ada kontroversi antara satu dengan lainnya. Keragaman semacam itu menunjukkan kerelativitasannya. Artinya boleh jadi kebenaran-kebenaran yang ditangkap oleh manusia itu ketika memahami al-Qur'an bukanlah kebenaran (*truth*) dalam pengertian "mutlak" dengan T besar, tetapi hanyalah kebenaran dalam pengertian t kecil, yakni, *part of truth*. Dan di sana masih ada kebenaran-kebenaran lain atau makna-makna lain yang mungkin belum tertangkap oleh manusia. Dari sini, maka muncul keragaman pemahaman yang berbeda-beda. Adanya keragaman penafsiran tersebut oleh para ulama berikutnya dikelompok-kelompokkan menjadi aliran-aliran tertentu yang disebut dengan *mazāhib tafsir*.

Jika dirinci, maka mazhab-mazhab tafsir tersebut muncul disebabkan oleh beberapa faktor yang secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu faktor internal (*al-'awāmil al-dakhīliyyah*) dan eksternal (*al-'awāmil al-kharījiyyah*).

1. Faktor Internal (*al-'awāmil al-dakhīliyyah*)

Faktor internal adalah hal-hal yang ada di dalam internal teks itu sendiri. antara lain yaitu: Pertama, kondisi objektif teks al-Qur'an itu sendiri yang memungkinkan untuk dibaca secara beragam. Sebagaimana terbaca dalam banyak literatur kitab Ulum al-Qur'an bahwa al-Qur'an diturunkan dengan berbagai versi bacaan, atau yang dikenal dengan *sab'at ahruf*. Hal ini sebagaimana terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Muslim dari Ibnu Abbas yang artinya: Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "*Jibril membacakan satu huruf, dan dia membacakan lagi sebelum aku menyampaikan tambahan (bacaan), maka dia pun menambahkan kepadaku, sampai berakhir pada tujuh huruf*".

Para ulama memang berbeda-beda dalam memakna *sab'atu ahruf*. Diantara mereka ada yang mengartikan tujuh bahasa, tujuh ilmu, tujuh arti, tujuh bacaan, tujuh bentuk.⁶ Tidaklah mengherankan jika kemudian juga muncul berbagai versi bacaan (*wujuh al-qirā'at*) yang cukup populer dan dinisbatkan kepada imam tujuh, yaitu Abu Amir bin al-A'la, , Ibnu Kasir al-Makki, Nafi' bin Nu'aim, Ashim al-Asadi, Abdullah bin Amir, Hamzah bin Habib dan Ali bin Hamzah al-Kisai. Kemudian bacaan mereka dikenal dengan istilah *qirā'ah sab'ah*. Meskipun menurut Hasbi Ash Shidieqy, *sab'atu ahruf* diartikan *sab'atu qirā'ah* adalah lemah.⁷ Sebab sekalipun tujuh ahli qira'ah itu sangat berpengaruh dalam pembacaan ayat-ayat al-Qur'an, namun ternyata masih ada ahli *qirā'ah* lain, seperti Abu Ja'far Yazid, Ya'qub bin Ishhaq dan Khalaf bin Hasyim yang terkadang juga dipakai qira'ahnya.⁸

Terlepas dari perbedaan dalam memaknai *sab'at ahruf*, tapi yang jelas di sana ada beberapa varian dalam membaca al-Qur'an. Pada waktu itu memang teks al-Qur'an sangat terbuka sebab belum ada titik, dan harokatnya. Hal itu tentu berpotensi melahirkan ragam pemahaman tafsir) yang bermacam-macam. Oleh sebab itu, bagi Muhammad Arkoun berbagai varian bacaan tersebut memberikan isyarat bahwa al-Qura'n itu dapat ditafsirkan dengan berbagai cara. Sayangnya kaum muslimin yang berpegang pada satu pembacaan dan penafsiran tertentu saja kemudian tidak menyadari berbagai kerumitan dalam pemahaman al-Qur'an dan mengabaikan kedalaman serta kekayaannya.⁹

Menurut penelitian Hasanuddin AF, dalam disertasinya yang berjudul "*Perbedaan Qirā'at dan Pengaruhnya terhadap Istimbat Hukum dalam al-Qur'an*", perbedaan *qirā'at* --meski tidak semuanya-- menyebabkan adanya perbedaan penafsiran, terutama dalam *istimbat al-ahkām*.¹⁰ Ini artinya bahwa kondisi objektif teks al-Qur'an yang memungkinkan dibaca secara beragam, berpotensi untuk

⁶Uraian kritis dan menarik mengenai perbedaan bacaan ini dapat di baca dalam Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta FKBA, 2001), 298-324. Bandingkan dengan Subhi al-Ṣālih, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut Dār ilm li al-Malāyin, t.th.) 101-116.

⁷TM Hasbi Ash-Shidieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988) 79.

⁸T.M. Hasbi Ash-Shidieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta Bulan Bintang 1980), 301-302.

⁹Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qura'n*, terj. Machasin (Jakarta INIS 1997), xi.

¹⁰Hasanuddin AF, "Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istimbath Hukum dalam al-Qur'an, Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1994, 249.

melahirkan produk hukum dan penafsiran yang berbeda, yang kemudian berimplikasi pada lahirnya mazhab-mazhab fiqh dan aliran teologi seperti yang kita kenal sekarang ini. Ada fiqh Hanafi, Syafii, Maliki dan Hambali. Adapula aliran Sunni, Syii', Khawarij, Qadariyyah, Jabariyyah dan lain sebagainya.

Kedua, kondisi objektif dari kata-kata dalam al-Qur'an yang memang memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam. Sebab di dalam al-Qur'an seringkali satu kata mempunyai banyak arti. Sebagaimana dikatakan oleh para ahli, bahwa bahasa Arab itu sangat kaya maknanya, bahkan makna dari suatu kata kadang terus mengalami perkembangan.¹¹ Oleh karenanya, mereka menyebutnya sebagai *arqa al-lughah al-samiyah* (bahasa yang paling tinggi). Tidak ditemukan satu kata pun yang hanya mempunyai satu arti atau pengertian saja. Di samping itu, kadang-kadang suatu kata itu dapat berarti *majazi* dan hakiki. Itulah salah satu keunikan bahasa Arab yang boleh jadi tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa yang lain

Sebagai contoh bahwa satu kata dalam bahasa Arab itu maknanya tidak tunggal adalah kata *daraba*. Menurut Amina Wadud dengan merujuk kamus *Lisan al-'Arab*, penafsiran kata *daraba* (dalam ayat tentang kasus *nusyuz* (pembangkangan istri kepada suami) yang berbunyi *fadribuhunna...*) tidak harus berarti memukul yang merujuk pada penggunaan paksaan atau kekerasan, sebab kata tersebut mempunyai banyak arti.

Kata *daraba* itu dapat berarti membuat atau memberikan contoh, seperti ayat: *Wadaraba Allāhu masalan (artinya Allah membuat suatu perumpamaan atau contoh)*. Kata *daraba* juga digunakan untuk pengertian meninggalkan atau menghentikan suatu perjalanan. Bahkan lebih dari itu, penulis sendiri mencatat bahwa kata *dharaba* ada yang bermakna *a'radha anhu wan sarafa* (berpaling dan meninggalkan untuk pergi), ada pula yang berarti *mana'a anhu al-tasharruf bi malihi* (mencegahnya untuk tidak memberikan harta kepadanya).¹²

Dari makna semantis tersebut, maka masih ada banyak kemungkinan penafsiran mengenai kata *fadribuhunna* dalam Q.S al-Nisa' (4): 34. Kata *fadribuhunna* dapat ditafsirkan dengan berpalinglah dan tinggalkanlah mereka, janganlah mereka (para istri) dikasih nafkah atau biaya hidup (jika mereka terus melakukan *nusyuz*). Inilah salah satu contoh aliran tafsir feminis yang oleh sebagian orang dipandang lebih dapat menghindarkan kekerasan (fisik) dalam keluarga, ketika terjadi *disharmoni* atau percetakan antara suami-istri. Bahkan

¹¹Ahmad Amin, *Zuha al-Islām*, juz I (Mesir: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr 1935), 289-290.

¹²Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat al-Arabiyyah* (Beirut; tp tth), 463.

adapula yang memaknai potongan ayat tersebut dengan, “jika istrimu membangkang (*nusyuz*) ajaklah ia jalan-jalan pergi untuk berekreasi, sehingga pikirannya jadi cerah dan segar kembali. Setelah itu, niscaya ia akan taat kepadamu dan kehidupan keluargapun akan lebih harmonis dan romantis kembali.

Itulah salah satu mazhab tafsir baru yang dikenal dengan mazhab tafsir feminisme. Ia sesungguhnya merupakan perspektif baru yang dalam menafsirkan al-Qur'an ingin mendukung laki-laki perempuan secara *equal* (setara), dan jauh bias-bias patriarki yang menyebabkan ketidakadilan dalam kehidupan keluarga, sosial maupun politik.

Ketiga, adalah adanya ambiguitas makna dalam al-Qur'an, dengan adanya kata-kata *musytarak* (*bermakna ganda*) seperti kata *al-Qur'u* (dapat bermakna suci dapat pula haid). Demikian pula kata-kata yang dapat diartikan hakiki atau majas, seperti *lamasa* dalam ayat: *au la mastum al-nisā'*” yang dapat berarti menyentuh, dapat pula berarti jimak (bersetubuh), dan lain sebagainya.

b. Faktor Eksternal (*al-Awāmil al-Khariyyah*)

Faktor eksternal adalah faktor-faktor yang berada di luar teks al-Qur'an, yaitu kondisi subjektif si mufassir sendiri, seperti kondisi sosio-kultural, politik, *prejudice-prejudice* yang melingkupi mufassirnya (*reader*). Selain itu, perspektif dan keahlian atau ilmu yang ditekuninya juga merupakan faktor yang cukup signifikan. Termasuk pula riwayat-riwayat atau sumber yang dijadikan rujukan dalam menafsirkan suatu ayat. Inilah yang menurut Amina Wadud, --salah seorang tokoh feminis muslimah dari yang lahir di Amerika -- kemudian dikenal dengan istilah *prior text*.¹³

Faktor eksternal lain yang mempengaruhi munculnya mazhab-mazhab tafsir adalah adanya persinggungan dunia Islam dengan peradaban dunia-dunia diluar Islam, seperti Yunani, Persia, Romawi dan dunai Barat.

Faktor eksternal yang paling signifikan menurut hemat penulis justru yang berkaitan dengan faktor politik dan teologis. Sebab, munculnya suatu aliran pemikiran termasuk dalam penafsiran, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh politik. Atau meminjam istilah Michel Foucault, sebuah perkembangan ilmu pengetahuan, mazhab atau pemikiran apapun namanya, tidak bisa dilepaskan dengan relasi kekuasaan.

¹³Amina Wadud, Muhsin, “Qur'an and Women” dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York: Oxford University, 1998), 130. Lihat pula Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism* (USA: Oxford 1998), 51

Sebagai ilustrasi, terjadinya konflik politik antara pendukung khalifah Usman dan Ali pada akhirnya melahirkan aliran-aliran teologi, seperti Syi'ah Khawarij dan Murji'ah. Masing-masing aliran ini kemudian mencari legitimasi dan justifikasi untuk menguatkan dan mendukung pendapatnya dengan merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an. Pada perkembangan sejarah berikutnya, juga muncul aliran-aliran teologi, seperti Mu'tazilah, Qadariah, Jabariah, Ahlus sunnah dan lain sebagainya. Mereka semua juga mencari legitimasi dari al-Qur'an.

Harus disadari bahwa aliran-aliran itu tidak muncul semata-mata persoalan teologis, melainkan juga terkait dengan persoalan politik. Supaya mendapatkan dukungan publik, maka masing-masing kemudian berusaha mencari legitimasi dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena dengan merujuk kepada teks suci keagamaan termasuk al-Qur'an, seolah-olah mereka mendapat legitimasi tertinggi. Itulah oleh Peter Berger disebut dengan istilah *sacred canopy (langit-langit suci)*.

Pada perkembangan berikutnya, terutama pada masa Abbasiyah setelah ilmu Nahwu dan Fiqh dibukukan, para ulama (para mufassir) dengan berbagai keahlian disiplin ilmunya masing-masing mencoba mendekati al-Qur'an sesuai dengan keahliannya masing-masing. Maka muncullah tafsir-tafsir yang lebih berkonsentrasi pada aspek bahasa seperti *Ma'ān al-Qur'an* karya al-Kisai, *Ma'ān al-Qur'an*, karya al-Farra', dan Yunus Ibnu Habib. Begitu pula muncul berbagai corak penafsiran fiqhi, seperti *Ahkam al-Qur'an* karya Abu bakar ar-Razi, *Ahkāmul Qur'an* karya Imam asy-Syafi'i dan lain sebagainya.¹⁴ Bahkan kemudian muncul pula tafsir-tafsir corak sufi, ilmi, *adabi-ijtima'i*, dan yang baru-baru ini adalah corak tafsir feminis. Fenomena tersebut menunjukkan betapa sebuah penafsiran memang tidak pernah final, sehingga kesadaran untuk selalu terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan penafsiran, dan menerima perbedaan menjadi sebuah keniscayaan, jika kita menginginkan pluralisma tumbuh subur dalam kehidupan umat manusia. Bukankah pluralisme penafsiran merupakan sunnatullah yang harus disikapi dengan sikap (*tasamuh*) toleran ?

IV. Objek Kajian *Mazāhib al-Tafsir*

Mazāhib al-Tafsir sebenarnya juga dapat disebut sebagai sejarah tafsir dan dapat dipandang sebagai disiplin keilmuan tersendiri, sehingga ia harus mempunyai objek kajian tersendiri, sebagaimana halnya ilmu-ilmu yang lain. Dalam perspektif filsafat ilmu, suatu pengetahuan dapat dikatakan sebagai ilmu, jika ia memiliki

¹⁴ Lihat Ahmad Amin, *Zu'ha al-Islam*, Juz II, 146.

objek kajian tersendiri dan mempunyai epistemologi yang jelas, sehingga dapat *diferifikasi* dan *difalsifikasi* secara jelas. Ilmu itu berbeda dengan pengetahuan. Ilmu merupakan akumulasi pengetahuan yang sistematis.¹⁵ Dalam hal ini, menurut hemat penulis *mazāhib al-Tafsir* dapat disebut pula dengan ilmu sejarah mazhab-mazhab tafsir, dan ia mempunyai objek kajian tertentu dan metode tersendiri dalam merumuskan sistem pengetahuannya.

Adapun objek kajiannya, dapat dipetakan menjadi dua, yaitu objek material dan objek formal. Objek material adalah bidang penyelidikan sebuah ilmu yang bersangkutan.¹⁶ Maka objek material dari kajian *mazāhib al-Tafsir* adalah data-data sejarah yang berupa produk-produk tafsir-tafsir dan sejarah penulisnya yang sudah muncul sejak zaman Nabi SAW sampai sekarang. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan jika kemudian Muhammad Husain al-Zahabi ketika mengkaji persoalan *mazāhib al-tafsir*, menyebut kitabnya dengan *al-Tafsir wal Mufasssirun*.¹⁷

Adapun objek formal adalah sudut dari mana sebuah ilmu pengetahuan memandang objek material. Objek material yang satu dan sama bisa dipelajari oleh pelbagai ilmu pengetahuan yang masing-masing memandang objek itu dari sudut yang berlainan. Maka dalam hal ini dapat dikatakan bahwa objek formal dari kajian mazahib tafsir sesuatu yang menjadi titik tekan dari kajian mazahib tafsir, yakni kecenderungan, corak, aliran-aliran, pendekatan-pendekatan penafsiran yang muncul sejak al-Qur'an itu ditafsirkan dan dikonsumsi oleh para mufasssir dan umat Islam secara umum.

Dalam mengkaji *mazāhib al-tafsir*, seseorang dapat melakukan dengan menggunakan metode pendekatan sejarah (*historical approach*), terutama dalam hal pemetaan terhadap mazhab-mazhab tafsir yang berkembang selama ini. Yang salah satu ciri dalam pendekatan sejarah adalah melacak akar-akar historisnya, mengapa terjadi penafsiran yang demikian, dan mencoba mensistematisasikan berdasarkan kronologi waktunya, maupun kecenderungan dan karakteristik dari masing-masing aliran tafsir yang muncul. Selain itu, seseorang dapat pula mengkajinya dengan pendekatan filosofis, yang lebih menitikberatkan aspek substansi pemikirannya dan struktur fundamental dari produk-produk penafsiran yang ada.

¹⁵S. Nasution, *Metode Research* (Bandung: Jemmars, 1982), 9.

¹⁶Nico Syukur Dister OFM, *Pengantar Teologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 26.

¹⁷Di dalam kitabnya tersebut al-Zahabi menguraikan tentang tokoh-tokoh ahli tafsir dan tafsir, baik dari sejarah biografi penulis tafsir, metodologi maupun corak penafsirannya.

V. Signifikansi Belajar *Mazāhib al-Tafsir*

Kajian terhadap *mazāhib al-tafsir* tentu memiliki signifikansi yang sangat banyak, terutama bagi para mahasiswa, peminat studi al-Qur'an dan umat Islam secara umum. Mengkaji madzahibut tafsir adalah mengkaji sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsir itu sendiri, bagaimana seseorang memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Betapa pentingnya umat Islam untuk mengetahui sejarah, apalagi sejarah yang terkait dengan bagaimana generasi masa lalu hingga sekarang mengkaji dan memahami al-Qur'an. Dengan mengkajinya madzahibut tafsir kita akan banyak memperoleh informasi tentang berbagai ragam, corak dan kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur'an.

Adapun signifikansi dari belajar *mazāhib al-tafsir* antara lain:

1. Untuk membuka horison dan menumbukan sikap toleran terhadap berebagai corak penafsiran

Seseorang yang tekun dan serius dalam mengkaji *mazāhib al-tafsir* akan cenderung menjadi orang yang terbuka dan luas wawasannya, karena ia lebih banyak tahu tentang berbagai corak penafsiran yang berkembang selama ini. Hal ini akan melahirkan kesadaran akan perlunya membuka pikiran dan penafsiran. Dari situ maka akan muncul sikap *tasamuh* (toleransi) yang tinggi terhadap adanya berbagai varian dalam penafsiran sepanjang penafsiran tersebut memang didukung oleh argumentasi-argumentasi yang kuat.

2. Untuk mengembangkan dan menyadarkan adanya pluralitas penafsiran

Sebagaimana kita maklum bersama bahwa isu pluralisme sekarang menjadi sangat populer, dan semua orang sesungguhnya terlibat di dalamnya. Hanya saja ada yang menyadari, ada pula yang tidak. Kajian terhadap berbagai aliran dan pemikiran mengenai penafsiran al-Qur'an akan semakin menyadarkan betapa pentingnya orang memahami pluralitas tersebut sebagai *sunnatullah* dan kenyataan hidup. Orang yang menyadari akan adanya pluralitas, niscaya tidak akan mengklaim bahwa dirinyalah sebagai satu-satunya pemegang otoritas kebenaran. Adanya klaim kebenaran (*truth claim*), cenderung menyebabkan seseorang menjadi eksklusif dan tidak terbuka menerima kritik atau memahami pemikiran di luar dirinya.

Dalam kajian madzahibut tafsir, seseorang akan melihat betapa banyaknya ragam penafsiran orang dalam memahami al-Qur'an yang selama ini diklaim sebagai kebenaran mutlak. Padahal yang namanya "penafsiran al-Qur'an" dengan "al-Qur'annya" sendiri itu berbeda. Al-Qur'an pada dataran ilahiah memang

mutlak kebenarannya, tetapi penafsiran terhadap al-Qura'n adalah relatif dan nisbi. Kalau ternyata, penafsiran itu relatif sifatnya, mengapa kemudian oleh sebagian orang, penafsiran itu cenderung dibekukan dan dibakukan bahkan disakralkan ?

3. Menghindarkan sikap *Taqdīs al-Afkār*

Pentingnya studi *mazāhib al-Tafsir* adalah untuk menghindarkan sikap *taqdīs al-afkār al-dīniyyah* (pensakralan pemikiran keagamaan), termasuk di dalamnya adalah penafsiran orang tentang al-Qur'an. Sikap semacam ini sebenarnya tidak perlu terjadi jika seseorang telah mampu melihat secara kritis-filosofis. Sebab betapun baiknya sebuah penafsiran, ia tetap relatif kebenarannya. Oleh karenanya, Muhammad Arkoun menolak model pembacaan (baca penafsiran) al-Qur'an yang terkungkung baik oleh tradisi tertentu maupun kemoderanan tertentu.¹⁸ Bahwa al-Qur'an itu mempunyai sakralitas memang benar, karena ia berasal dari Allah yang maha Mutlak. Namun begitu al-Qur'an dipahami dan ia direfleksikan oleh pikiran manusia, sesungguhnya ia tidak sakral lagi. Artinya ia menjadi sebuah pemikiran yang bersifat relatif dan tidak perlu disakralkan, hingga nyaris tidak boleh dikritik. Sebagai sebuah ilmu, ia tidak perlu dijadikan ideologi yang mengungkung kita dari keinginan untuk mengembangkan menjadi lebih baik. Dari sinilah maka akan muncul tradisi untuk mengkritik secara konstruktif terhadap produk-produk pemikiran tafsir yang dianggap kurang relevan dengan situasi zamannya. Karena dia menjadi sadar bahwa tafsir selalu dipengaruhi oleh semangat zamannya. Maka kemudian muncul upaya mengkaji al-Qur'an secara produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*), sehingga al-Qur'an terus selalu ditafsirkan karena hal ini merupakan konsekwensi logis dari sebuah keyakinan bahwa al-Qur'an selalu *ṣālih li kulli zamān wa makān*.

VI. Kesimpulan

Sesungguhnya dalam setiap disiplin keilmuan mulai dari ilmu Filsafat, Psikologi, Sosiologi, Fiqh, Tasawuf, Nahwu-Saraf, Balagah, Tafsir, dan lain sebagainya selalu ada yang namanya aliran atau mazhab. Munculnya *mazāhib al-tafsir* yang notebenanya merupakan aliran-aliran dalam penafsiran al-Qur'an sesungguhnya merupakan salah satu bentuk pluralitas dalam memahami al-Qur'an yang disebabkan oleh adanya dialektika antara teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas. Menkaji *mazāhib al-tafsir* secara baik akan menjadikan kita lebih dewasa dalam mensikapi perbedaan-perbedaan penafsiran yang ada, sehingga kita

¹⁸Muhammed Akoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, xii.

tidak perlu “memonumenkan” suatu penafsiran, apalagi memutlakkan kebenaran dari hasil penafsiran seseorang, sebab yang mutlak dan absolut sesungguhnya hanya Tuhan. Apapun hasil penafsiran adalah relatif dan nisbi kebenarannya, sehingga jika kita memutlakkan yang nisbi, maka dapat dikategorikan sebagai perbuatan “syirk” pemikiran, dan itu sangat berbahaya. Sebab bisa jadi seseorang lalu serampangan menuduh orang lain sebagai kafir atau murtad, bahkan ingin membunuhnya, hanya gara-gara berbeda penafsirannya dengan kita.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufiq Adnan, *Rakonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Yogyakarta FKBA, 2001.
- Amin, Ahmad. *Zuha al-Islam*. Juz I & II Mesir: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr 1935.
- Arkoun, Muhammed, *Berbagai Pembacaan Qura'n*. terj. Machasin. Jakarta: INIS 1997.
- Dister, Nico Syukur OFM. *Pengantar Teologi*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism*. USA: Oxford 1998.
- Goldziher, Ignaz. *Madzāhib al-Tafsīr al-Islami*. Mesir: Maktabah al-Khaniji, 1955.
- Hasanuddin AF. “Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istimbath Hukum dalam al-Qur'an”. Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1994.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lugat al-Arabiyyah*. Beirut; tp tth.
- Muhsin, Amina Wadud. “Qur'an and Women” dalam Charles Kurzman. *Liberal Islam*. New York: Oxford University, 1998.
- Nasution, S. *Metode Research*, Bandung: Jemmars, 1982.
- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhis fi Ulūm al-Qur'ān*, tt: Mansyurat al-Ashr al-Hadīs 1973.
- Al-Salih, Subhi. *Mabāhis fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dār ilm li al-Malayin, t.th.
- Ash-Shidicqy, TM Hasbi . *Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* Jakarta: Bulan Bintang 1980.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic* Beirut: Librairie Du Liban

& London Mac donald & Evans Ltd 1974.

Al-Zarqanī, Muhammad Abdul Azīm. *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz II.
Mesir: Musthafa al-Baby al-Halaby. t.th.

SAYYID QUTB DAN *AL-TAŞWİR AL-FANNI FĪ AL-QUR'ĀN*
(Penggambaran Artistik dalam Al-Quran)
Muhammad Chirzin*

Abstrak

Kata Kunci: Sayyid Qutb, ayat-ayat al-Qur'an, tafsir, artistik.

I. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah pusat kehidupan Islam dan dunia di mana seorang Muslim hidup.¹ Garis besar tujuan al-Qur'an ialah menyadarkan manusia adanya keinsyafan batin dalam hubungannya yang serba ragam dengan Tuhan alam semesta.² Goethe, sastrawan Jerman terkemuka, seperti dikutip Roger Garaudy berkata, "Apakah al-Qur'an itu diciptakan: Aku tidak tahu. Apakah ia itu kitab segala kitab? Aku percaya sebagaimana seorang Muslim harus percaya."³

Supaya bisa diterima dan dihargai sebagai wahyu dari langit, maka al-Qur'an diturunkan kepada bangsa yang sudah tinggi tingkat kesusastraannya, sehingga dapat disadari dan dirasakan bahwa al-Qur'an bukanlah buatan manusia.⁴ Pembaca al-Qur'an menemukan keindahan dalam nada dan langgamnya, penggambaran, kisah-kisah dan perumpamaannya. Nada dan langgam al-Qur'an yang indah tampak jelas, misalnya dalam Q.S al-Rahman (55) : 1-9:

الرَّحْمَٰنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ
وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ
بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9)

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

¹S.H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Jakarta, Leppenas, 1983), 21.

²Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, Taufiq Ismail dan Goenawan Mohammad (Jakarta: Tintamas, 1982), 11.

³Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 182.

⁴Ismail Raji Al-Faruqi, *Seni Tauhid: Esensi dan Ekspresi Estetik Islam*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Benteng, 1999), 34-35.

Penggambaran al-Qur'an yang indah, misalnya, terdapat pada ayat berikut:

Mereka yang menjadi kafir dan mati dalam kekufuran,- tidaklah akan ada yang diterima dari siapa pun di antara mereka emas sepenuh bumi, walaupun ia dengan itu hendak menebus dirinya. Bagi mereka itulah azab yang pedih dan bagi mereka tak ada lagi pembela-pembela (Q.S. Ali Imran [3]: 91).

Al-Qur'an juga menghadirkan perumpamaan yang orisinal dan mengesankan.

Tidakkah kaulihat, bagaimana Allah membuat perumpamaan? Kata yang baik seperti pohon yang baik; akarnya tertanam kokoh dan cabangnya [menjulang] ke langit,- menghasilkan buahnya setiap waktu, dengan izin Tuhannya. Dan Allah memberikan perumpamaan-perumpamaan kepada manusia supaya mereka ingat. Dan perumpamaan kata yang buruk seperti pohon yang buruk; tercabut dari dalam bumi dan tak pernah mantap (QS Ibrahim [14]: 24-26).

Pengungkapan segi-segi keindahan al-Qur'an secara sistematis dapat menampakkan sisi-sisi kemukjizatan al-Qur'an yang tersembunyi dan dapat menghadirkan universalitas nilai-nilai estetikanya yang mencerahkan. Di antara penulis Muslim yang membahas tentang aspek estetik al-Qur'an ialah Sayyid Qutb dalam bukunya *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān*. Tulisan ini memperkenalkan pandangan Sayyid Qutb tentang penggambaran dalam al-Qur'an yang mengandung keindahan.

II. al-Qur'an dan Keindahan

Pengalaman estetis merupakan sesuatu yang khas manusiawi. Ia lahir berdasarkan pengamatan inderawi yang sekaligus seluruh diri manusia ikut terbawa oleh pengamatan itu.⁵ Dalam menikmati sajak yang indah, misalnya, pencerapan itu tidak semata-mata terjadi dengan melihat atau membaca kata-kata yang indah dan mendengar irama yang selaras dari sajak itu, melainkan terutama memahami dengan kecerdasan makna yang terkandung di dalamnya.⁶

⁵FX. Mudji Sutrisno dan Chirst Verhaak, *Estetika Filsafat Keindahan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 14.

⁶The Liang Gie, *Filsafat Keindahan* (Yogyakarta: PUBIB, 1997), 18.

Keindahan menimbulkan perasaan senang pada orang yang memperhatikannya.⁷ Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam al-Qur'an:

Dan ternak diciptakan-Nya untuk kamu (manusia); darinya kamu peroleh kehangatan dan berbagai manfaat, di antaranya yang kamu makan. Dan kamu menikmati rasa keindahan tatkala kamu membawanya pulang petang hari dan menggiringnya ke padang rumput waktu pagi (QS al-Nahl [16]: 5-6).

Immanuel Kant mendefinisikan keindahan sebagai sesuatu yang menyenangkan; tidak melalui kesan ataupun konsep, melainkan dengan kemestian yang subjektif dalam suatu cara yang seketika, universal dan tidak berkepentingan.⁸ Keats, seperti dikutip Pradopo, menyatakan bahwa keindahan adalah kebahagiaan abadi.⁹ Tjernisevski menulis bahwa keindahan adalah kehidupan. Suatu objek yang indah adalah yang mengingatkan kepada kehidupan. Sedangkan Benedetto Croce berpendapat bahwa keindahan adalah ekspresi yang berhasil baik, yang hidup, membahagiakan, mengharukan, seimbang dan mengandung kejelasan.¹⁰

Dalam estetika dikenal dua pendekatan terhadap keindahan. Pertama, langsung meneliti keindahan itu dalam objek-objek atau benda-benda atau alam indah dan karya seni. Kedua, menyoroti situasi kontemplasi rasa indah yang sedang dialami oleh subjek, yakni pengalaman keindahan dalam diri orangnya.¹¹

Kedua pendekatan tersebut melahirkan tiga teori keindahan: teori objektif, teori subjektif dan teori konvergensi. Teori objektif menyatakan bahwa keindahan atau ciri-ciri yang menciptakan nilai estetis adalah sifat yang memang telah melekat pada benda indah yang bersangkutan, terlepas dari orang yang mengamati. Pengalaman seseorang hanyalah menemukan atau menyingkapkan sifat-sifat indah yang telah ada pada suatu benda dan sama sekali tidak berpengaruh mengubahnya. Teori subjektif menyatakan bahwa keindahan itu adalah suatu tanggapan perasaan dalam diri seseorang yang mengamati sesuatu benda. Keindahan semata-mata tergantung pada

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 14.

⁹ Rachmat Djoko Pradopo, *Prinsip-prinsip Kritik Sastra* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1997), 41.

¹⁰ *Ibid.*, 42.

¹¹ FX. Mudji Sutrisno dan Christ Verhaak, *Estetika...*, 81.

pencerapan pengamat itu. Kalau dinyatakan bahwa sesuatu benda mempunyai nilai estetis, artinya pengamat memperoleh suatu pengalaman estetis sebagai tanggapan terhadap benda itu. Teori konvergensi menyatakan bahwa keindahan terletak dalam suatu hubungan di antara suatu benda dengan alam pikiran seseorang yang mengamatinya. Sesuatu benda itu memiliki ciri tertentu dan ciri itu melalui pencerapan muncul dalam kesadaran seseorang sehingga menimbulkan rasa menyukai atau menikmati benda itu.¹² Menurut hemat penulis teori yang disebut terakhir adalah yang paling tepat untuk mendekati al-Qur'an.

Amin Al-Khuli, Guru Besar studi al-Qur'an dan sastra Arab Universitas Kairo menyebut al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar.¹³ al-Qur'an memberikan pengaruh luar biasa kepada seni sastra. Turunnya al-Qur'an telah membakukan bahasa Arab serta kategori-kategori logika, pemahaman dan keindahan yang terkandung dalam bahasa itu. Sekejap saja bahasa al-Qur'an menjadi kriteria dan norma bahasa Arab. Setiap orang memandangnya sebagai kriteria puncak kesempurnaan komposisi sastrawi. Di seluruh dunia Islam dan sepanjang sejarah Islam, al-Qur'an tetap merupakan puncak sastra yang mutlak dan tidak tersaingi.¹⁴

Al-Quran bukanlah puisi atau prosa dalam pengertian umum. Ia bukanlah salah satu dari kedua hal itu, walau memiliki sebagian ciri-ciri dari keduanya. Kategori yang pas untuk mengklasifikasikan al-Qur'an yang demikian adalah prosa bebas mutlak. Sejak awal hingga akhirnya al-Qur'an merupakan naskah sastra yang setiap frasa, ayat dan suratnya merupakan satu unit otonom, dan unit-unit itu terjalin dalam satu rangkaian yang urut yang menimbulkan pengaruh kuat terhadap imajinasi pembacanya dan menggerakkan hati, dari penerima menjadi partisipan, dan dari persepsi menjadi penilaian, yang hasilnya menyetujui dan membenarkan pesan-pesan al-Qur'an. Perumpamaan-perumpamaan dalam al-Qur'an sangat indah untuk dibaca. Ia mengusik imajinasi demikian kuat sehingga pembaca terpaku dalam kekaguman.¹⁵

¹²The Liang Gie, *Filsafat Keindahan*, 45-50.

¹³Nur Kholis S, "Kata Pengantar" dalam JJG Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalmi dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), xv.

¹⁴Ismail Raji Al-Faruqi, *Seni Tauhid*, 52-55.

¹⁵*Ibid.*, 37-40.

Menurut Marmaduke Pickthall, seperti dikutip M. Quraish Shihab, al-Qur'an mempunyai simfoni yang tidak ada taranya di mana setiap nada-nadanya bisa menggerakkan manusia untuk menangis dan bersuka-cita.¹⁶ Al-Qur'an mengandung kekuatan dan pengaruh, kesan yang dalam serta daya tarik yang tak dapat dilawan. Lantaran itu pemuka-pemuka Quraisy berseru kepada khalayak, "Janganlah kalian mendengarkan al-Qur'an ini dan lupakan agar kalian menang." (Q.S. Fussilat [41]: 26). Ini menunjukkan kekhawatiran yang bergolak dalam jiwa terhadap pengaruh al-Qur'an.

M. Quraish Shihab mengidentifikasi aspek kebahasaan mukjizat al-Qur'an menyangkut susunan kata dan kalimatnya, keseimbangan redaksinya dan ketelitiannya sebagai berikut: (1) Susunan kata dan kalimat al-Qur'an memiliki nada dan langgam yang unik; (2) Kata dan kalimat-kalimatnya yang sekalipun singkat dapat menampung sekian banyak makna; (3) Memuaskan para pemikir dan orang kebanyakan; (4) Memuaskan akal dan jiwa; (5) Kalimat al-Qur'an memiliki keindahan dan ketepatan makna.¹⁷

Beberapa penulis telah mencoba menggali aspek-aspek yang bersentuhan dengan unsur-unsur keindahan al-Qur'an melalui kajian *i'jāz al-Qur'an*, kisah-kisah dalam al-Qur'an, perumpamaan dalam al-Qur'an dan keserasian al-Qur'an.

Ibn Qayyim al-Jauziyah menulis buku *Amsāl al-Qur'ān*. Ia antara lain membahas tentang perumpamaan orang-orang munafik, orang-orang mukmin, orang-orang kafir, orang-orang musyrik; kehidupan dunia, infak di jalan Allah.¹⁸ Karya serupa ditulis Mahmud Ibnu Syarif berjudul *Al-Amsāl fi al-Qur'ān*.¹⁹

Hifni Muhammad Syaraf menulis *I'jāz al-Qur'ān al-Bayānī Baina al-Ṭarīqah wa al-Taṭbīq*. Pembahasan dalam buku ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama membicarakan perkembangan pemikiran tentang *I'jāz al-Qur'an* pada masa klasik sampai dengan modern. Bagian kedua membicarakan tentang segi-segi *i'jāz bayāni* dalam al-Qur'an meliputi pembahasan tentang lafal-lafal al-Qur'an dan pilihannya serta huruf-huruf

¹⁶M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1998), 118.

¹⁷*Ibid.*, 117-133.

¹⁸Ibn Qayyim Al-Jauziyah, *Tamsil Al-Quran*, terj. Anwar Wahdi Hasi (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993).

¹⁹Mahmud Ibnu al-Syarif, *Al-Amsāl fi al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965).

pembuka surat dalam al-Qur'an; *balagah* al-Qur'an; *ma'an* al-Qur'an; penggambaran-penggambaran dalam al-Qur'an; *nazam* al-Qur'an.²⁰

Abdul Qadir Husain memfokuskan kajian pada penggambaran dalam al-Qur'an dengan bukunya *al-Qur'an wa al-Şūrah al-Bayaniyyah*.²¹ Buku ini terdiri dari dua bab yang membahas tentang *tasybih*, *haqīqah* dan *majāz*.

Muhammad Khalafullah dan Zaglul Salam menghimpun tiga tulisan tentang *i'jāz al-Qur'an Şalās Rasa'il fī I'jāz al-Qur'ān*.²² Buku ini menghimpun karya al-Khattabi: *Bayān I'jāz al-Qur'ān*, al-Rummani: *Al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān* dan Abd al-Qahir al-Jurjani: *Al-Risālah al-Syāfiyah*. Buku ini disertai analisis atas ketiga karya tersebut.

Na'im Al-Hamshi menulis buku *Fikrat I'jāz al-Qur'an Munz al-Bi'sah al-Nabawiyah ḥattā 'Asrin al-Ḥadir*. Dari judulnya tampak bahwa ia membahas sejarah pemikiran tentang *I'jāz al-Qur'ān* dari masa ke masa dengan berbagai pendekatan dan ragam pendapatnya.²³

Imaduddin Khalil dalam bukunya *Madkhal ilā Mauqif al-Qur'ān al-Karīm min al-'Ilm* secara tidak langsung membahas *i'jāz* al-Qur'an dari segi ilmu pengetahuan.²⁴ Hal serupa dilakukan Muhammad Kamil Abd al-Samad dalam bukunya *Al-I'jāz al-'Ilm fī al-Islām: al-Qur'ān*.²⁵

III. Kehidupan Sayyid Quṭb dan Karya-karyanya

Sayyid Quṭb (1906-1966) lahir di Musha, Asiyuth, Mesir. Putra Ibrahim Husain Shadhili.²⁶ Ia dikenal sebagai kritikus sastra, novelis, penyair, pemikir Islam, aktivis muslim Mesir paling terkenal pada abad 20, tokoh Ikhwan al-

²⁰Hifni Muhammad Syaraf, *I'jāz al-Qur'ān al-Bayānī bain al-Ṭarīqah wa al-Taṭbīq* (Kairo: Al-Majils al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyah, 1970).

²¹Abdul-Qadir Husain, *al-Qur'an wa al-Şūrah al-Bayāniyyah* (Kairo: Dār al-Kutub, 1975).

²²Muhammad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam, *Şalās Rasa'il fī I'jāz al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976).

²³Na'im Al-Hamshi, *Fikrat I'jāz al-Qur'ān Munz al-Bi'sah al-Nabawiyah ḥatta 'Asrin al-Ḥadir* (Beirut: 1980).

²⁴Imaduddin Khalil, *Madkhal ilā Mauqif al-Qur'ān al-Karīm min al-'Ilm* (Beirut: 1983).

²⁵Muhammad Kamil Abd al-Shamad, *Al-I'jāz al-'Ilm fī al-Islām: al-Qur'ān* (Kairo: 1996).

²⁶Muhammad Taufiq Barakat, *Sayyid Quthb: Khulashatu Hayatihi, Manhajuh fī al-Harakah, al-Naqdul-Muwajjah Ilaihi* (Beirut: Dār al-Da'wah, t.th.), 9.

Muslimin dan ideologinya.²⁷ Tubuhnya kecil, berkulit hitam dan berbicara lembut. Ia sangat sensitif, serius dan mengutamakan pokok persoalan. Kerumitan yang dihadapi menjadi faktor yang membuatnya lebih peka terhadap apa yang dialaminya.²⁸ Ia mempunyai bakat-bakat intuitif.²⁹ Sayyid Qutb adalah penulis kontemporer yang terus terang. Apresiasi al-Qur'annya estetis, ramah dengan masyarakat di seputarnya serta mempunyai pengalaman langsung atas apa yang dipandanginya sebagai sumber kerusakan selama dua tahun tinggal di Amerika Serikat.³⁰ Sayyid Qutb dinilai oleh kelompok pro-kemapanan sebagai ekstremis.³¹

Sayyid Qutb mula-mula dididik dalam lingkungan desanya dan sudah hafal al-Qur'an sewaktu masih kecil. Hafal al-Qur'an merupakan harapan dan cita-cita ibunya.³² Menyadari bakat anaknya, orangtuanya memindahkan keluarganya ke Halwan, daerah pinggiran Kairo. Dia memperoleh kesempatan masuk ke Tajhiziyah Dar al-Ulum, nama lama Universitas Kairo.³³ Pada tahun 1929, ia menempuh kuliah di Dar al-Ulum dan memperoleh gelar Sarjana Muda Pendidikan pada tahun 1933, lalu bekerja sebagai pengawas sekolah pada Departemen Pendidikan. Sayyid Qutb banyak dipengaruhi pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad yang cenderung pada pendekatan Barat. Ia sangat berminat pada sastra Inggris. Dilahapnya segala yang dapat diperolehnya dalam bentuk terjemahan.³⁴

Sayyid Qutb memulai karirnya sebagai seorang pengarang dan jurnalis. Pada tahun 1940-an Sayyid Qutb mulai menulis sejumlah buku tentang penafsiran al-Qur'an.³⁵ Ia mengalami perubahan antara lain disebabkan oleh kebijaksanaan

²⁷Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), 93.

²⁸Yvonne Y. Haddad dalam John L. Esposito (Ed.), *Dinamika Kebangunan Islam*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: CV Rajawali, 1987), 70.

²⁹Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), 146.

³⁰Abdullah 'Awwad al-Khabbas, *Sayyid Qutb: Al-Adibun-Naqid* (Aljazair: Syirkatusy-Syihab li al-Nasyr wa al-Tauzi', t.th.), 100-101, Charles Tripp dalam Ali Rahnema (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 154-155.

³¹Hamid Enayat, *Reaksi Politik...*, 158.

³²Sayyid Qutb, *Seni Penggambaran dalam Al-Quran*, terj. Chadijah Nasution (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1981), vii.

³³Harun Nasution (Ed.), *Ensiklopedi...*, 145.

³⁴John L. Esposito, *Dinamika...*, 69.

³⁵David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997), xxv.

perang Inggris selama Perang Dunia II dan dibentuknya negara Israel yang dianggapnya sebagai suatu penolakan hak bangsa-bangsa Arab untuk menentukan nasib sendiri, dan suatu penolakan persamaan hak antara mereka dengan manusia Barat.³⁶

Pada 1949 Sayyid Quṭb mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat selama dua tahun. Ia menyaksikan dukungan luas pers Amerika untuk Israel. Ini menimbulkan kepahitan pada Sayyid Quṭb. Pengalaman di Amerika Serikat meluaskan wawasan pemikirannya mengenai problema-problema sosial kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh paham materialisme yang gersang dari ruh ketuhanan. Ia semakin yakin bahwa Islamlah yang sanggup menyelamatkan manusia dari paham materialisme, sehingga terlepas dari cengkeraman materi yang tak pernah terpuaskan.³⁷

Sayyid Quṭb kembali ke Mesir saat berkembang krisis politik yang menyebabkan kudeta militer pada Juli 1952. Quṭb menjadi sangat anti-AS dan anti Barat. Ia menjadi salah seorang pendukung pemberontakan Nasser, tetapi berbalik menentanginya ketika Nasser mulai menyiksa orang-orang Ikhwan.³⁸ Secara terbuka dan jujur ia menyerukan perlunya perubahan radikal dalam kehidupan Islam. Intisari pemikirannya tercermin dalam bukunya *Ma'ālim fi al-Ṭarīq* yang menjadi sumpah setia sejumlah organisasi Islam militan.³⁹

Sayyid Quṭb bergabung dengan gerakan Islam Ikhwan al-Muslimin pada tahun 1953. Ia menjadi juru bicara utama Ikhwan Mesir setelah pembubaran jamaah mereka pada 1954. Ia berjuang untuk mewujudkan upaya transformasi Islam dari agama yang hanya mengejar cita-cita transenden murni menjadi suatu kekuatan operatif yang bekerja secara aktif untuk memecahkan masalah-masalah modern.⁴⁰ Kecintaan Sayyid Quṭb pada dunia tulis menulis mendorongnya mengundurkan diri dari jabatan pemerintah pada tahun 1953. Selain itu, karena pemerintah tidak menerima saran-saran perbaikan dalam bidang pendidikan dan pengajaran yang diusulkan.⁴¹ Sayyid Quṭb mulai menulis beberapa topik tentang Islam. Dalam buku-

³⁶Harun Nasution (Ed.), *Ensiklopedi...*, 145.

³⁷*Ibid.*, Ibrahim M. Abu-Rabi', "Sayyid Quthb: From Religious Realism to Radical Social Criticism" dalam *Islamic Quarterly*, 28, 1984, 106.

³⁸Ibrahim M. Abu Rabi', "Sayyid Quthb" ..., 115.

³⁹Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago, 1988), 171, David Sagiv, *Islam...*, xxv-xxvi.

⁴⁰Hamid Enayat, *Reaksi Politik...*, 235.

⁴¹Abdullah 'Awad al-Khabbash, *Sayyid Quṭb...*, 102.

bukunya ia mengusulkan Islam sebagai suatu alternatif di antara sistem-sistem yang tengah memperebutkan Mesir.⁴² Sayyid Qutb banyak dipengaruhi tulisan Abul Hasan Ali al-Nadawi, Abdul Qadir Audah dan Abul A'la Maududi. Sayyid Qutb juga mengakui bahwa ia telah meminjam definisi jahiliyah Abul A'la Maududi.⁴³ Jahiliyah bukanlah sebutan bagi suatu masa, melainkan keadaan yang berulang setiap kali masyarakat membelok dari jalan Islam, apakah di masa lalu, dewasa ini, atau masa depan.⁴⁴

Selama 1951-1952 Sayyid Qutb terlibat dalam polemik melawan kebijakan-kebijakan kepemilikan yang berlaku, sistem monopoli dan kapitalis melalui tulisan, pidato maupun pertemuan-pertemuan. Sayyid Qutb menulis dua buah buku dan ratusan artikel yang dimuat pada koran-koran dan majalah, tanpa bergabung dengan sebuah partai atau kelompok tertentu, sampai terjadinya revolusi 23 Juli 1952.⁴⁵ Ia tenggelam dalam perjuangan bersama tokoh-tokoh revolusi 23 Juli, sampai dengan Februari 1953, ketika pemikirannya berbeda dengan tokoh-tokoh lain mengenai lembaga atau organisasi pembebasan dan cara pembentukannya dan masalah-masalah lain yang terjadi pada saat itu.⁴⁶

Pada Juli 1954 Sayyid Qutb diangkat menjadi pemimpin redaksi harian Ikhwanul Muslimin. Tetapi baru dua bulan harian tersebut ditutup karena mengecam perjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954.⁴⁷ Sayyid Qutb mencatat bahwa saat itu di Mesir tersebar dekadensi moral dan berbagai ide yang bertentangan dengan ajaran agama akibat dihancurkannya gerakan Ikhwan al-Muslimin. Ia menilai peristiwa itu erat hubungannya dengan rencana Zionisme dan salibisme-imperialisme dalam menghancurkan nilai-nilai di kawasan ini.⁴⁸

Pada Mei 1955 Sayyid Qutb ditahan setelah organisasi itu dituduh berkomplot untuk menjatuhkan pemerintah. Pada 13 Juli 1955 Pengadilan Rakyat menghukumnya 15 tahun kerja keras.⁴⁹ Selama periode penahanan ini Sayyid Qutb

⁴²John L. Esposito, *Dinamika...*,70.

⁴³*Ibid.*, 94, Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter Publishers, 1990), 136, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 138.

⁴⁴ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tāriq* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1973), 63.

⁴⁵Sayyid Quthb, *Mengapa Saya...*, 16.

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷Harun Nasution (Ed.), *Ensiklopedi...*, 145.

⁴⁸Sayyid Qutb, *Mengapa Saya...*, 32-35.

⁴⁹Ali Rahnama (Ed.), *Para Perintis...*, 160.

menulis beberapa buku yang membuatnya masyhur. Pada tahun 1964 ia dibebaskan atas permintaan Presiden Irak Abdul Salam Arif yang mengadakan kunjungan ke Mesir. Setahun kemudian ia ditangkap bersama kira-kira 20 ribu orang.⁵⁰ Nasser menguatkan tuduhan bahwa Sayyid Quṭb berkomplot untuk membunuhnya. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 911 Tahun 1966, Presiden berhak menahan tanpa proses, siapa pun yang dianggap berusaha mengambil alih kekuasaan.⁵¹

Sayyid Quṭb diadili oleh Pengadilan Militer mulai 12 April 1966. Pada 21 Agustus 1966 dinyatakan bersalah dan dihukum mati di tiang gantungan pada 29 Agustus 1966. Sejak itu ia dikenal sebagai syahid bagi kebangkitan Islam.⁵²

Karya-karya Sayyid Quṭb tersebar luas di seluruh dunia Islam dan pikiran-pikirannya telah menjadi definisi Islam yang diterima serta membentuk aspek-aspek sosial, politik, ekonomi, intelektual, kultural dan etika.⁵³ Sayyid Quṭb mempunyai pandangan yang mendekati holistik mengenai masalah negara Islam.⁵⁴

Sejak pelaksanaan hukuman matinya pada 1966, tulisan-tulisan Sayyid Quṭbnya mengilhami banyak gerakan pembaharuan di seluruh dunia Islam. Pengalaman hidup matinya merupakan suatu gambaran sempurna tentang salah satu proses yang dilalui oleh seorang tokoh revolusioner, dari terpukau pada Barat sampai pada kesadaran bahwa pola-pola asing tak mampu memberikan pengertian tentang identitas dan tujuan moral yang dikehendaki Islam. Sayyid Quṭb “kembali” kepada Islam dan yakin bahwa hanya Islam saja yang dapat memberi ideologi dan nilai-nilai yang dibutuhkan oleh masyarakat muslim.⁵⁵

Sayyid Quṭb menulis lebih dari 20 buah buku, di samping tafsir al-Qur'an dan artikel-artikel untuk majalah yang membahas soal-soal yang diperdebatkan oleh kalangan cendekiawan Mesir ketika itu. Karya-karya Sayyid Quṭb yang telah dipublikasikan dan sebagian besar telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah sebagai berikut: *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1945); *Masyāhid Al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1947); *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Kitab, 1948); *Fi Zilāl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Syuruq, 1992); *Al-Salam al-'Alamiy wa al-Islam* (Kairo: Dār al-

⁵⁰ *Ibid.*, 145.

⁵¹ Harun Nasution (Ed.), *Ensiklopedi...*, 146.

⁵² John L. Esposito, *Dinamika...*, 62.

⁵³ *Ibid.*, 70-71.

⁵⁴ Hamid Enayat, *Reaksi Politik...*, 160.

⁵⁵ John L. Esposito, *Dinamika...*, 62.

Kitab Al-‘Arabi, 1951); *Al-Mustaqbal li Hadza al-Din* (Kairo: Maktabah Wahbah, tanpa tahun); *Hadza ad-Din* (Kairo: Dar al-Qalam, tanpa tahun); *Al-Islam wa Musykilat al-Hadarah* (Kairo: Dar al-hya al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1962); *Khashaishut-Tashawwuril-Islamiy wa Muqawwimatuhu* (Kairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1962); *Ma’ālim fi al-Ṭāriq* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1964); *Ma’rakatuna Ma’al Yahud* (Bairut: Dar al-Syurūq, 1978); *Dirāsāt Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Lajnatisy Syabab al-Muslim, 1953); “Nahwa Mujtama’ Islamiy” dalam *Al-Muslimun* (1953-1954); *Al-Naqd al-Adabiy: Uṣuluh wa Manahijuh* (Kairo: Dār al-Fikr Al-‘Arabi, tanpa tahun); *Ma’rakatul Islam wa al-Ra’sumaliyah* (Kairo: Dār al-Kitab al-‘Arabi, 1951); *Fi al-Ṭārīkh: Fikrah wa Manahij* (Bairut: Dār al-Syurūq, 1974); *Muhimmat al-Sya’ir fi al-Hayah* (Kairo: Lajnat al-Nasyr li al-Jami’iyyin, tanpa tahun); *Naqd Kitab Mustaqbal al-Ṣāqafah fi Miṣr* (Jeddah: al-Dār al-Su’udiyyah, tanpa tahun); *Ṭifl min al-Qaryah* (Kairo: Lajnat al-Nasyr lil Jami’iyyin, 1946); *Al-Asywak* (Kairo: Dār al-Sa’d Miṣr bil Fujalah, 1947).

IV. *Al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qur’ān*

Buku *al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qur’an* memiliki cerita tersendiri dalam jiwa penulisnya.⁵⁶ Sayyid Qutb sudah biasa membaca al-Qur’an sejak kecil. Pada waktu itu pikirannya belum sanggup menjangkau intisari al-Qur’an yang begitu dalam dan belum mengerti maksud dan tujuannya yang mulia. Ia hanya ingat, bahwa dari sela-sela ayat-ayat al-Qur’an bermunculan gambaran bermacam-macam dalam khayalnya. Gambaran itu cukup mengasyikkan jiwanya dan menimbulkan perasaan nikmat dalam hati.⁵⁷ Ia merasa gembira dan rajin membaca al-Qur’an. Ia pun belajar dengan giat karena dorongan gambaran-gambaran itu. Misalnya, gambaran yang muncul di alam khayalnya, setiap ia membaca ayat:

Ada di antara manusia yang menyembah Allah hanya di tepi; jika mengalami kebaikan, merasa puas; dan jika mengalami cobaan berbalik muka; ia rugi di dunia dan di akhirat. Itulah kerugian yang nyata (Q.S. Al-Hajj [22]: 11).

Sayyid Qutb kecil berharap tak ada orang yang tertawa mendengarkan cerita gambaran khayalnya. Dalam khayalnya ada seorang laki-laki berdiri di tepi suatu tebing tinggi. Ia gemetar. Ia tengah shalat, tapi tak dapat tegak dengan

⁵⁶Sayyid Qutb, *Al-Tashwir al-Fanni fi al-Qur’an* (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1975), 7.

⁵⁷*Ibid.*

tenang. Ia bergoyang-goyang dalam segala gerakan; malahan hampir jatuh. Quṭb berada di hadapannya dan mengikuti segala gerak-geriknya dengan penuh perhatian dan keasyikan yang aneh sekali. Memang pada waktu itu ia tinggal di desa. Di dekatnya terdapat bukit yang curam yang berdekatan dengan lembah.⁵⁸ Demikian juga suatu gambaran selalu terbayang di alam khayalnya setiap ia membaca ayat:

Dan ceritakanlah kepada mereka kisah orang yang sudah menerima ayat-ayat Kami, tetapi mereka tinggalkan. Lalu setan yang mengikutinya, maka dia pun termasuk orang yang sesat. Sekiranya Kami menghendaki niscaya dengan ayat-ayat itu Kami angkat dia, tetapi dia cenderung pada dunia dan mengikuti hawa nafsunya yang rendah. Perumpamaan orang ini seperti anjing; jika kau menghalaunya ia menjulurkan lidah, dan jika kaubiarkan ia juga menjulurkan lidah. Itulah perumpamaan orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah kisah ini supaya mereka berpikir (Q.S. al-A'raf [7]:175-176).

Sayyid Quṭb belum mengerti isi ayat ini dan juga tidak mengerti apa tujuannya. Tetapi tergambar dalam alam khayalnya seorang laki-laki. Mulutnya terbuka lebar menganga dan lidahnya terjulur. Ia terus menerus mengulurkan lidahnya, sedang Quṭb tegak di hadapannya tanpa memalingkan pandangan darinya. Tetapi ia tidak mengerti mengapa ia mengulurkan lidahnya. Dan ia tidak berani mendekatinya.⁵⁹

Sayyid Quṭb memandang keindahan al-Qur'an sebagai salah satu pesona al-Qur'an yang menjadikan pemuka musyrik Makkah terpukau dan terpaku olehnya. Itu pulalah yang menjadikan orang-orang masuk Islam pada periode awal; bukan karena di dalam al-Qur'an ada perundang-undangan yang sempurna dan bukan pula karena di sana ada berita tentang hal-hal gaib yang kemudian menjadi kenyataan setelah berlalu beberapa tahun. Banyak gambaran yang terlukis di alam khayalnya dan ia merasa nikmat mengingat-ingatnya. Ia ingin membaca al-Qur'an lagi untuk memperhatikan dan menikmati gambaran-gambaran seperti itu.

Masa kecil Sayyid Quṭb berlalu dengan kenang-kenangan yang manis. Lalu datanglah masa berikutnya. Ia pun masuk ke sekolah agama lalu mempelajari dan membaca buku-buku tafsir. Ia juga mendengarkan pelajaran tafsir dari guru-gurunya, tetapi dalam tafsir-tafsir yang dibaca dan didengar itu, ia tidak menemukan lagi al-Qur'an yang indah, yang bisa ia nikmati di masa kecil. Betapa sedihnya. Semua ciri-ciri keindahan yang ada di dalam al-Qur'an hilang dan tak ada

⁵⁸ *Ibid.*, 8.

⁵⁹ *Ibid.*

lagi kenikmatan dan kegairahan mempelajari al-Qur'an.⁶⁰ Sayyid Qutb pun bertanya, "Bagaimana pendapat Anda, apakah memang ada dua al-Qur'an? Al-Qur'an anak-anak yang segar, mudah dan merangsang, dan al-Qur'an anak muda yang sukar dan berbelit-belit? Ataukah ada suatu kesalahan dalam metode pengajaran tafsir?"⁶¹

Ia kembali mengambil al-Qur'an. Ia baca mushaf, bukan dalam buku-buku tafsir lagi. Nah, ia temukan kembali al-Qur'an-nya yang indah. Ia temukan lagi gambaran-gambaran yang mengasyikkan. Tetapi sudah tidak sederhana seperti dulu. Pengertiannya sudah berubah. Ia mulai mengerti tujuannya. Semua itu hanyalah perumpamaan yang dikemukakan; bukan peristiwa yang benar-benar terjadi. Daya tariknya masih tetap ada dan rangsangannya juga masih terasa. Ia merasa menemukan kembali al-Qur'an.⁶²

Tergeraklah hatinya untuk menghidangkan kepada masyarakat sebagian dari gambaran-gambaran yang ia temukan dalam al-Qur'an. Ia pun menulis suatu pembahasan dalam majalah *Al-Muqatafa* tahun 1939 berjudul *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān* (Penggambaran Artistik dalam Al-Quran).⁶³ Ia pilih beberapa gambaran lalu ia terangkan segi-segi keindahannya. Ia terangkan kekuasaan Allah SWT yang telah menggambarkan dengan kata-kata yang sederhana itu, gambaran-gambaran yang tak dapat dilukis oleh para pelukis, dengan kuas dan cat berwarna-warni, ataupun dengan sorotan kamera, dengan lensanya yang tajam. Akhirnya ia menyimpulkan, bahwa pembahasan ini pantas untuk dijadikan judul tesis di Perguruan Tinggi.⁶⁴

Gambaran-gambaran yang ada dalam al-Qur'an itu selalu terbayang. Setiap kali gambaran-gambaran itu diingat kembali, bertambah kuat hasratnya untuk menangani pembahasan ini dengan menyempurnakan dan memperluasnya. Untuk itu ia menekuni al-Qur'an beberapa tahun lamanya. Ia asyik memperhatikan gambaran-gambaran yang sangat indah. Pikiran untuk membatasinya secara mendalam semakin kuat, sehingga ia merasa tak ada lagi tugas yang lebih penting dari itu. Akhirnya ia berhasil menyelesaikan kajiannya selama lima tahun.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 9.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

Sayyid Quṭb memulai pembahasannya dengan literatur utama Mushhaf al-Qur'an. Ia mengumpulkan gambaran-gambaran indah yang ditemukan dalam al-Qur'an lalu menerangkan bagaimana cara melukiskan gambaran-gambaran itu dalam al-Qur'an; bagaimana hubungan keselarasan yang indah dalam gubahannya. Seluruh perhatian tertuju pada segi keindahannya yang murni tanpa turut campur tangan dalam pembahasan-pembahasan yang banyak dalam al-Qur'an.⁶⁶

Suatu penemuan baru menjelma di hadapannya. Gambaran-gambaran dalam al-Qur'an itu bukanlah bagian yang berlainan dengan bagian-bagian yang lain-lain. Metode penggambaran itulah yang diterapkan dalam Kitab Suci yang indah ini. Itulah metode dasar yang diikuti dalam menjelaskan segala tujuannya, kecuali ketika menerangkan masalah syari'ah. Dengan demikian pembahasannya bukan merupakan suatu bentuk pengumpulan dan penyusunan semata. Lebih dari itu, ia harus membahas juga cara al-Qur'an membukakan dan menampakkan suatu tujuan.⁶⁷

Penemuan itu semata-mata taufik. Semula tidak direncanakan sama sekali. Tetapi tiba-tiba saja ia menemukannya. Di atas landasan itulah pembahasan buku ini berlangsung. Segala apa yang ada padanya hanyalah merupakan penerapan dari metode ini. Ia hanya berusaha membukakan keistimewaan yang mendasar ini dalam menerangkan apa yang ada dalam al-Qur'an. Sayyid Quṭb bersaksi dalam jiwanya tentang lahirnya al-Qur'an dalam bentuk yang baru. Keindahannya tidak terpotong-potong dan tidak terpisah-pisah lagi. Ia merasakan al-Qur'an itu merupakan suatu kesatuan yang seluruhnya tegak di atas suatu metode khusus, berisi hubungan berantai yang indah dan mengagumkan yang belum pernah dikhayalkan sejak dulu. Ia bahkan menduga, bahwa tak seorang pun pernah menggambarannya. Jika buku ini berhasil mengetengahkan gambaran-gambaran al-Qur'an sebagaimana yang ia lihat dalam jiwanya, maka itu adalah suatu kesuksesan. Dan jika ia dapat menampakkannya kepada masyarakat, sama seperti apa yang pernah ia alami dalam hati sanubarinya, itu adalah puncak kesuksesan dalam penulisan buku ini.⁶⁸

Di antara penggambaran-penggambaran al-Qur'an yang diungkap Sayyid Quṭb dalam bukunya adalah sebagai berikut. *Pertama*, gambaran amal perbuatan orang kafir yang tidak diterima oleh Allah SWT dan bahwa mereka tidak akan masuk surga. Tentang hal itu al-Qur'an menggambarannya:

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, 10.

⁶⁸ *Ibid.*

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ
الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ (40)

Kepada mereka yang mendustakan ayat-ayat Kami dan bersikap sombong terhadapnya, pintu-pintu langit takkan dibukakan, dan mereka tidak akan masuk surga, sebelum unta dapat masuk lubang jarum. Itulah balasan untuk penjahat (QS al-A'raf [7]:40).

Ayat itu membiarkan pembaca menggambarkan di dalam khayalnya pintu-pintu langit yang terbuka dan bagaimana seekor unta masuk ke dalam lubang jarum yang kecil. Hal itu memberikan pengertian mendalam dalam hati akan kemustahilannya.⁶⁹

Kedua, gambaran sesembahan orang kafir yang tidak dapat mendengar dan menjawab, karena memang tidak dapat mengerti dan berkata. Bahwa doa para penyembah berhala itu sia-sia, tidak ada manfaatnya sama sekali. Hal itu digambarkan al-Qur'an demikian:⁷⁰

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمِي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (171)

Perumpamaan mereka yang tak beriman seperti orang meneriaki apa yang tak pernah mendengar kecuali dengan teriakan dan jeritan: mereka tuli, bisu dan buta, mereka tidak mempunyai pengertian (Q.S. al-Baqarah [2]: 171).

Ketiga, menggambarkan kelemahan sesembahan atau pelindung-pelindung selain Allah. Betapa lemahnya pelindung-pelindung itu ketika mereka diminta melindungi, seperti rapuhnya sarang laba-laba.⁷¹

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ
الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (41)

Perumpamaan mereka yang mengambil pelindung selain Allah, seperti laba-laba yang membuat rumah; tapi sungguh, rumah yang paling rapuh ialah rumah laba-laba;- kalau mereka tahu (Q.S. Al-Ankabut [29]: 41).

Demikian sebagian dari gambaran-gambaran dalam al-Qur'an yang direkam Sayyid Qutb dari pengalamannya berinteraksi dengan al-Qur'an yang memberikan

⁶⁹ *Ibid.*, 36.

⁷⁰ *Ibid.*, 39.

⁷¹ *Ibid.*, 39.

kesan sangat mendalam. Melalui buku tersebut Sayyid Quṭb hendak berbagi pengalaman artistik pada saat membaca al-Qur'an dengan para pembaca.

VI. Kesimpulan

Sayyid Quṭb adalah sosok mubalig yang selalu ingin mengkomunikasikan pesan-pesan al-Qur'an kepada audiens. Bukan saja substansi kebenaran yang dibawa al-Qur'an, tetapi juga sarana yang digunakan al-Qur'an yang mengandung keindahan, dan karenanya mengesankan. Hal ini niscaya memberikan inspirasi kepada para mubalig, bahwa selain menyamaikan pesan kebenaran, niscaya kebenaran itu dikemas sedemikian rupa sehingga mengesankan bagi pendengarnya.

Buku *Al-Taṣwir al-Fanni* di satu sisi merupakan ungkapan pengalaman estetis Sayyid Quṭb ketika bersentuhan dengan ayat-ayat al-Qur'an dan di sisi lain merupakan kritik atas kajian al-Qur'an secara akademik yang kering dan kehilangan segi-segi keindahannya. Sayyid Quṭb berusaha mengembalikan pesona al-Qur'an yang tak tampak lagi dalam buku-buku tafsir di sekolah agama, sekaligus mengevaluasi kesalahan-kesalahan dalam metode pengajaran tafsir. Pembaca diharapkan dapat menangkap dimensi keindahan al-Qur'an yang merupakan salah satu dari antara segi-segi kekuatan dan daya tarik al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Samad, Muhammad Kamil. *Al-Ijāz al-'Ilm fī al-Islām: al-Qur'ān*. Kairo: 1996.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. "Sayyid Quthb: From Religious Realism to Radical Social Criticism" dalam *Islamic Quarterly*, 28, 1984, 106.
- Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press, 1996.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Barakat, Muhammad Taufiq. *Sayyid Quṭb: Khulāṣat Hayātih, Manhajuh fī al-Ḥarakah, al-Naqd al-Muwajjah Ilaihi*. Beirut: Dār al-Da'wah, t.th.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Developmewnt Ideologies*, Chicago: University of Chicago, 1988.
- Chouciri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*, London: Pinter Publishers, 1990.
- Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*. Terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka, 1988.

- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Seni Tauhid: Esensi dan Ekspresi Estetik Islam*. Terj. Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Bentang, 1999.
- Geraudy, Roger. *Janji-janji Islam*. Terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Haddad, Yvonne Y. dalam John L. Esposito (Ed.), *Dinamika Kebangunan Islam*. Terj. Bakri Siregar. Jakarta: CV Rajawali, 1987.
- Al-Hamshi, Na'Ibn Mājah. *Fikrat I'jāz al-Qur'ān Munz al-Bi'sah al-Nabawiyah ḥatta 'Asrin al-Hādir*. Beirut: 1980.
- Husain, 'Abdul-Qadir. *al-Qur'ān wa al-Sūrah al-Bayāniyyah*, Kairo: Dār al-Kutub, 1975.
- Iqbal, Muhammad. *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*. Terj. Ali Audah, Taufiq Ismail dan Goenawan Mohammad, Jakarta: Tintamas, 1982.
- Jansen, JJG. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. Terj. Hairussalmi dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Tamsil Al-Qur'an*. Terj. Anwar Wahdi Hasi. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Khabbas, 'Abdullah 'Awwad. *Sayyid Quṭb: al-Adīb al-Nāqid*, Aljazair: Syirkat al-Syihab li al-Nasyr wa al-Tauzi', t.th.
- Khalafullah, Muhammad dan Muhammad Zaghlul Salam, *Ṣalās Rasa'il fi I'jāz al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- Khalil, Imaduddin. *Madkhal ilā Mauqif al-Qur'ān al-Karīm min al-'Ilm*. Beirut: 1983.
- Nasr, S.H. *Islam dalam Cita dan Fakta*. Terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, Jakarta, Leppenas, 1983.
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Prinsip-prinsip Kritik Sastra*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1997.
- Quṭb, Sayyid. *Ma'ālim fi al-Ṭarīq*. Beirut: Dār al-Syurūq, 1973.
- Al-Taṣrūr al-Fanni fi al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1975.
- Seni Penggambaran dalam Al-Quran*. Terj. Chadijah Nasution Yogyakarta: Nur Cahaya, 1981.
- Rahnema, Ali (Ed.). *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sagiv, David. *Islam Otentisitas Liberalisme*. Terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1998.

Sutrisno, FX. Mudji dan Chirst Verhaak. *Estetika Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Syaraf, Hifni Muhammad. *I'jāz al-Qur'ān al-Bayānī Bain al-Ṭarīqah wa al-Tatbīq*. Kairo: Al-Majils al-A'la li al-Syu'un al-Islāmiyah, 1970.

Syarif, Mahmud Ibnu. *Al-Amsāl fi al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965.

The Liang Gie. *Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: PUBIB, 1997.

STUDI ATAS KITAB *AL-JĀMI' AL-MUSNAD AL-ṢAḤĪḤ*
KARYA AL-BUKHĀRI
Indal Abror*

Abstrak

Kata Kunci: al-Bukhāri, *amir mukminin fi al-hadis*, *ṣaḥīḥ*, *mu'allaq*.

I. Pendahuluan

Hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an, pada masa nabi hadis belum ditulis atau dibukukan secara resmi dan masal, hadis pada saat itu pada umumnya diajarkan dan diriwayatkan secara lisan dan hafalan, walaupun begitu tidaklah berarti bahwa pada saat itu kegiatan penulisan hadis tidak ada sama sekali. Kalangan sahabat pada saat itu cukup banyak yang menulis hadis secara pribadi, tetapi kegiatan penulisan tersebut selain dimaksudkan untuk kepentingan pribadi, juga belum bersifat masal.¹ Sejarah penulisan hadis secara resmi dan masal dalam arti sebagai kebijakan pemerintah, barulah terjadi pada masa pemerintahan 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz.²

Dalam rentang waktu yang cukup panjang ini, telah banyak terjadi pemalsuan-pemalsuan hadis yang dilakukan oleh orang-orang dan golongan tertentu dengan berbagai tujuan. Atas kenyataan inilah maka ulama hadis dalam usahanya membukukan hadis nabi selain harus melakukan perjalanan untuk menghubungi para periwayat yang tersebar di pelbagai daerah yang jauh, juga harus mengadakan penelitian dan penyeleksian terhadap semua hadis yang akan mereka bukukan. Karena itu proses pembukuan hadis secara menyeluruh mengalami waktu yang cukup panjang.³

Erat kaitannya dengan persoalan di atas, pembukuan hadis yang banyak dilakukan oleh banyak ulama sesudah abad pertama hijriyah, dan juga kriteria serta kaidah yang dipergunakan di dalam mengumpulkan dan menyeleksi hadis-hadis

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

¹Subhi al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Mustalahuh* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1977), 24.

²*Ibid.*, 45.

³Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), 337.

yang didapatkan, telah banyak yang dapat mereka hasilkan berupa kitab-kitab hadis yang bermacam-macam jenisnya, baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Namun dari sekian banyak kitab hadis yang ada, nampaknya yang paling terkenal dan mampu memperoleh derajat kedudukan kualitas paling tinggi adalah Kitab al-Jami' al-Musnad al-Sahih karya al-Bukhari.

Berkaitan dengan nilai kitab hadis ini, Hasbi ash-Shiddieqy berpendapat, kitab hadis karya al-Bukhari adalah kitab yang mula-mula membukukan hadis hadis sahih. Kebanyakan ulama hadis telah sepakat menetapkan bahwa karya al-Bukhari itu adalah kitab yang paling sahih sesudah al-Qur'an.⁴

Untuk mengetahui dan mengenal lebih jauh mengenai kitab tersebut kiranya diperlukan kajian yang lebih terinci. Untuk mencapai tujuan tersebut, dalam makalah ini akan dibahas mengenai riwayat hidup penulisnya, kriteria kesahihan sebuah hadis yang dimasukkan kedalam kitabnya, sistematika penulisan kitab tersebut serta penilaian para ahli mengenai nilai kitab hadis tersebut.

II. Riwayat Hidup Imam Bukhari

Nama lengkapnya adalah Abu 'Abdullah Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mugirah Ibn Bardizbah al-Ju'fi al-Bukhari. Dilahirkan pada hari Jum'at 13 Syawal 194 H di Bukhara, dan meninggal pada tanggal 30 Ramadan tahun 256 H pada usia 62 tahun.⁵ Ayahnya adalah seorang ulama hadis yang pernah belajar dibawah bimbingan sejumlah tokoh termasyhur saat itu seperti Malik Ibn Anas, Hammad Ibn zaid dan Ibn Mubarak.⁶

Di saat usianya belum mencapai sepuluh tahun, Imam Bukhari telah memulai belajar hadis, sehingga tidak mengherankan apabila pada usia kurang lebih 16 tahun telah berhasil menghafal matan sekaligus rawi dari beberapa buah kitab karangan Ibn Mubarak dan waqi.⁷

⁴Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 105. Penilaian yang serupa juga dikemukakan oleh banyak Ulama diantaranya terdapat dalam al-Husaini 'Abd al-Majid Hasyim, *al-Imām al-Bukhari Muhaddisan wa Faqihan*. (ttp: Dār al-Qaumiah, t.th.) 102.

⁵Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulumuh wa Mustalahuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1975), 309.

⁶Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah al-Sittah* (ttp: Majma' al-Buhus al-Islamiah, 1969), 42.

⁷Muhammad 'Ajjaj, *al-Sunnah*, 43. Dapat dibaca juga dalam Muhammad Mustafa Azami, *Studies In Hadith Methodology and Literature*, Terj. oleh A. Yamin, *Metodologi Kristis Hadis* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), 139.

Ketika berusia 16 tahun, yaitu pada tahun 210 H ia menunaikan ibadah haji dan menetap di sana selama enam tahun untuk belajar hadis, setelah itu dilanjutkan dengan berkelana mencari hadis ke berbagai kota seperti Madinah, Khurasan, Syam, Mesir, Bagdad, Basrah dan tempat-tempat lain.⁸ Di daerah-daerah itulah Imam Bukhari banyak berguru kepada para ahli hadis, ia mengatakan “Aku menulis hadis dari 1080 orang guru yang semuanya ahli hadis,” di antaranya adalah Ali Ibn al-Madini, Ahmad Ibn Hanbal, Yahya Ibn Ma'in, Muhammad Ibn Yusuf al-Firyabi dan Ibn Ruhawaih.⁹

Karena ketekunan, ketelitian, dan kecerdasannya dalam mencari, menyeleksi dan menghafal hadis, serta banyak menulis kitab, menjadikan ia cepat dikenal sebagai seorang ahli hadis dan mendapat gelar *Amir al-Mu'minin fi al-hadis*.¹⁰ Sehingga banyak ulama yang belajar dan meriwayatkan hadis darinya, di antara yang terkenal adalah Muslim Ibn Hajjaj, Tirmizi, Nasa'i, Ibn Khuzaimah, dan Ibn Abu Dawud.¹¹

III. Kitab Sahih Al-Bukhari

A. Judul

Ishaq Ibn Ruhawaih salah seorang guru Imam al-Bukhari pernah berwasiat kepadanya “Hendaklah engkau menyusun sebuah kitab yang khusus berisi sunnah rasul yang *ṣaḥīḥ*.” Wasiat keinginan gurunya inilah yang mendorong dan mengilhami Imam Bukhari untuk menyusun sebuah kitab yang berbeda dari kitab-kitab yang telah disusun oleh ulama sebelumnya, yaitu dengan cara hanya membukukan hadis-hadis yang sahih saja. Untuk itu kitab susunannya ia beri judul dengan nama *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasul Allah SAW wa Sunanih wa Ayyamih*.¹²

Menurut Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, yang dimaksud dengan kata *al-Jāmi'* dalam judul di atas adalah dalam kitab tersebut termuat hadis-hadis tentang hukum,

⁸Ketika di Madinah ia menulis tiga buah kitab yang berjudul *al-Tarih al-Saghir, al-Ausat dan al-Kabir, Ibid.*, 45, 140.

⁹Abu Syahbah, *Fī Rihāb....*, 50.

¹⁰Subhi al-Ṣālih, *'Ulum al-Hadis*, h. 398. Di antara sejumlah karyanya adalah: *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, al-Tārīkh al-Sagīr, al-Ausat, al-Kabir, al-Musnad al-Kabir, al-Tafsīr al-Kabīr, Kitāb al-'Ilal* dan lain-lain. Untuk lebih lengkap dapat dibaca dalam Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid II (ttp: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.), 204. Dan juga dalam M.M. Azami, *Metodologi*, 142.

¹¹*Ibid.*

¹²Abu Syahbah, *Fī Rihāb*, 57.

keutamaan amal, tata pergaulan, sejarah dan kabat yang akan datang. Sedangkan kata *al-Musnad* mengandung arti bahwa Imam Bukhari hanya memasukkan hadis-hadis yang sanadnya bersambung sampai Rasulullah, dan kata *al-Ṣaḥīḥ* dimaksudkan bahwa dalam kitab tersebut tidak dimasukkan hadis-hadis yang da'if.¹³

B. Kriteria Kesahihan Sebuah Hadis Menurut Imam Bukhari

Menurut kesepakatan ulama, sebuah hadis dapat dinilai sebagai sebuah hadis sahih apabila memenuhi kriteria sebagai berikut: Sanad bersambung, periwayat bersifat adil, periwayat bersifat dabit, dalam hadis tersebut tidak terdapat kejanggalan (*syuzuz*) dan tidak terdapat cacat (*'illat*).¹⁴ Berdasarkan penelitian para ulama, sebuah hadis dianggap *ṣaḥīḥ* oleh Imam Bukhari bila dalam persambungan sanad benar-benar ditandai dengan pertemuan langsung antara guru dan murid atau minimalnya ditandai dengan guru dan murid hidup pada satu masa.¹⁵

Dari hadis penelitian yang dilakukan oleh dua orang ulama abad keenam hijriyah yang bernama Hazami dan Maqdisi tentang kriteria hadis sahih menurut Imam Bukhari disimpulkan bahwa ia hanya menuliskan hadis dari periwayatan kelompok Periwayat tingkat pertama dan sedikit dari tingkat kedua yaitu yang memiliki sifat adil, kuat hafalan, teliti, jujur dan lama dalam berguru. Kesimpulan tersebut diperoleh dari penelitian terhadap murid-murid al-Zuhri, bahwa murid al-Zuhri dapat dibagi menjadi lima tingkatan, tingkat pertama adalah mereka yang memiliki sifat adil, kuat hafalan, teliti, jujur dan lama dalam berguru kepada al-Zuhri. Tingkat kedua adalah mereka yang mempunyai sifat sama dengan yang pertama tetapi tidak lama dalam berguru kepada al-Zuhri. Tingkat ketiga adalah mereka yang berada di bawah tingkat kedua. Tingkat keempat dan kelima adalah mereka yang majruh dan lemah.¹⁶

Dari uraian di atas kiranya dapat dipahami bahwa kriteria hadis sahih menurut Imam Bukhari adalah: dalam hal persambungan sanad ia menekankan

¹³Muhammad 'Ajjaj, *Uṣūl al-Ḥadīṣ* ..., 313.

¹⁴Mahmud al-Tahhan, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānid* (ttp: al-Maktabah al-'Arabiah, 1978), 148. Dapat juga diketemukan dalam 'Ali 'Abd Allah al-Madini, *al-'Ilal al-Ḥadīṣ wa Ma'rifah al-Rijal* (ttp: Dar al-Halab, t.th.), 9.

¹⁵Maksud berdasarkan penelitian ulama adalah karena al-Bukhari dalam kitabnya tidak menginformasikan secara konkrit tentang kriteria kesahihan sebuah hadis. Subhi al-Ṣālih, *'Ulūm al-Ḥadīṣ* ..., 120. Al-Husaini, *al-Imam al-Bukhari* ..., 90.

¹⁶Ibn Hajar al-'Asqalani, *Hady al-Syari*, Jilid I (Kairo: tnp, 1973), 6. Abu Syahbah, *Fi Rihab* ..., 62. Terdapat juga dalam keterangan M.M. Azami, *Metodologi* ..., 144.

adanya informasi positif tentang periwayat bahwa mereka benar-benar bertemu atau minimal satu zaman dan dalam hal sifat atau tingkat keilmuan periwayat ia menekankan adanya kriteria paling tinggi.

C. Sistematika Penulisan Kitab *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* karya Imam Bukhari

Dengan usaha kerasnya dalam mengumpulkan dan meneliti hadis guna memastikan kesahihannya, akhirnya tersusunlah sebuah kitab hadis sebagaimana yang dikenal saat ini. Usaha kerasnya ini tergambar dalam sebuah pernyataannya “Aku menyusun kitab *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* ini adalah hasil seleksi dari 600.000 buah hadis selama 16 tahun.”¹⁷

Dalam rangka menyusun kitabnya ini, dan guna memastikan kesahihan sebuah hadis, di samping berusaha secara fisik ternyata ia juga tidak meninggalkan aspek non fisik. Dari informasi yang disampaikan salah seorang muridnya yang bernama al-Firbari bahwa ia pernah mendengar Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari berkata: “Aku menyusun *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* ini di Masjid al-Haram, aku tidak memasukkan sebuah hadis-pun ke dalam kitab itu sebelum aku salat istikharah dua rakaat setelah itu aku baru betul-betul merasa yakin bahwa hadis tersebut adalah hadis *ṣaḥīḥ*.”¹⁸

Dalam hal penulisan sebuah kitab hadis dikenal ada empat macam sistematika, *pertama* adalah sistematika kitab sahih dan sunan, yaitu sebuah kitab yang disusun dengan cara membagi menjadi beberapa *Kitab* dan tiap-tiap *kitab* dibagi menjadi beberapa *Bab*. *Kedua*, Sistem Musnad, yaitu sebuah kitab hadis yang disusun menurut nama periwayat pertama yang menerima dari Rasul, misal segala hadis yang diriwayatkan oleh Abu Bakar diletakkan di bawah nama Abu Bakar.¹⁹ *Ketiga*, Sebuah kitab hadis yang disusun berdasarkan lima bagian-bagian tertentu yaitu bagain hadis yang berisi perintah, berisi larangan, berisi khabar, berisi ibadah dan bagian yang berisi tentang *af'al* secara umum. *Kempat*, kitab yang disusun menurut sistematika kamus.²⁰

¹⁷Abu Syahbah, *Fi Rihab*, h. 58.

¹⁸Yang dimaksud dengan disusun di Masjid al-Haram adalah al-Bukhari mulai menyusun draf kitab tersebut di masjid al-Haram kemudian menulis pendahuluan di Raudah, setelah itu ia mengumpulkan dan menyeleksi hadis serta menempatkannya di bawah bab-bab atau topik-topik tertentu. *Ibid.*, 58-59.

¹⁹Untuk mencari sebuah hadis dalam kitab ini sangat sulit, tetapi dapat dipermudah dengan adanya buku *Miftah Kunuzi al-Sunnah* yang memuat 12 buah kitab hadis dan *al-Mu'jam al-Mufāhras* memuat 9 buah kitab hadis.

²⁰Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar*, 117.

Kitab hadis karya al-Bukhari disusun dengan memakai sistematika model pertama, yaitu dengan membagi menjadi beberapa judul tertentu dengan istilah *kitab* berjumlah 97 *kitab*. Istilah *kitab* dibagi menjadi beberapa sub judul dengan istilah *Bab* berjumlah 4550 *bab*,²¹ dimulai dengan *bab Bad'u al-Wahy kemudian disusul Kitab al-Iman, Kitab al-'Ilm, Kitab al-Wudu* dan seterusnya dengan jumlah hadis secara keseluruhan 7275 buah hadis termasuk yang terulang atau sebanyak 4000 buah hadis tanpa pengulangan.²² Perlu untuk diketahui, ada sejumlah *Kitab* yang tidak memuat *bab*, ada pula sejumlah *bab* yang berisi banyak hadis tetapi ada pula yang hanya berisi beberapa hadis saja, bahkan ada pula *bab* yang hanya berisi ayat-ayat al-Qur'an tanpa disertai hadis, bahkan ada pula yang kosong tanpa isi.²³

IV. Penilaian Terhadap Kitab *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*

Adalah suatu hal yang wajar apabila sebuah karya mendapat kritikan tetapi pada saat yang sama juga mendapat pujian. Begitu pula dengan penilaian yang ditujukan kepada kitab ini, ada yang mengkritik ada pula yang memuji. Di antara kritikan yang ditujukan kepada kitab ini dilakukan adalah Dār al-Qutni berkenaan dengan delapan puluh periwayat dan 110 buah hadis yang tidak memenuhi standar tinggi sebagaimana hadis-hadis Imam Bukhari yang lain.²⁴

Kritik Dār al-Qutni tersebut disanggah oleh Ibn Hajar al-'Asqalani, karena setelah diadakan penelitian dengan seksama yang dikatakan oleh Dār al-Qutni sebagai hadis-hadis yang *mu'allaq bahkan munqati*²⁵ ternyata semuanya *marfu'*

²¹Menurut Hasbi ash-Shiddieqy bab-nya berjumlah 3521. *Pokok-Pokok Ilmu Diroyah Hadis*, Jilid I. (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 208-211.

²²Menurut perhitungan Ibn Salah, dikutip oleh 'Abd al-Muhsin Ibn Hammad al-'Abbad, *Isyruna Hadisan min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Madinah: al-Salafiah, 1980), 15.

²³Abu Syahbah, *Fī Rihāb....*, 66. Hal yang demikian dimungkinkan dapat terjadi karena penyusunan draf kitab hadis ini dimulai lebih dahulu, baru kemudian dari draf yang telah dibuatnya tersebut diisi dengan hadis-hadis yang didapatkannya selama pengembaraan disesuaikan dengan judul atau sub judul tertentu.

²⁴110 buah hadis tersebut 78 buah diriwayatkan oleh al-Bukhari sendiri dan 32 buah diriwayatkan pula oleh Muslim. M.M. Azami, *Metodologi*, 146. Abu Syahbah, *Fī Rihāb*, 69.

²⁵Hadis *Mu'allaq* adalah sebuah hadis yang periwayat pada awal sanadnya dibuang satu atau lebih dengan berturut-turut, misal al-Bukhari berkata *Haddasani Malik 'An Nafi' 'An Ibn 'Umar*. Perkataan al-Bukhari yang semacam itu adalah *mu'allaq* karena antara al-Bukhari dengan Malik ada periwayat yang tidak disebut. Dicantumkannya hadis *Mu'allaq* dalam kitabnya Imam Bukhari adalah hanya sebagai syahid bagi hadis lain bukan sebagai hadis pokok. Abu Syahbah, *Fī Rihāb*, 67. Hadis *Munqati*' adalah hadis yang di tengah sanadnya gugur seorang rawi atau beberapa rawi, tetapi tidak berturut-turut.

dan *Muttasil*.²⁶ Hanya saja perlu untuk diketahui bahwa Imam Bukhari sering mengulang beberapa hadis, memenggal dan meringkasnya dalam beberapa bab yang berbeda sesuai dengan kebutuhan yang diperoleh dari hadis tersebut atau disesuaikan dengan judul bab tertentu, hal ini ia lakukan karena adanya kebutuhan tertentu yang terdapat pada sanad atau matan hadis tersebut. Di antara manfaat mengulang hadis pada beberapa tempat adalah untuk memperbanyak atau menunjukkan adanya sanad atau perbedaan lafaz. Imam Bukhari jarang sekali menyebutkan satu macam sanad dan satu macam lafaz pada beberapa tempat yang berlainan.

Kritik lain terhadap kitab ini berkaitan dengan hadis 'Aisyah mengenai kasus tersihirnya Nabi yang dilakukan oleh Labid Ibn A'sam.²⁷ Menerima hadis tentang tersihirnya nabi akan membahayakan prinsip *'Ismah al-Nabawi* dan ikut membenarkan tuduhan orang-orang kafir bahwa kita hanya mengikuti seorang yang terkena pengaruh sihir, padahal tuduhan tersebut telah didustakan oleh Allah. Kritik tersebut diantaranya dikemukakan oleh al-Jassas,²⁸ Jamal al-Din al-Qasimi,²⁹ Muhammad Abduh,³⁰ dan Muhammad al-Gazali.³¹

Penilaian yang bernada memuji di antaranya dikemukakan oleh :

1. Ibn Salah³² :

أن من صنف الصحيح البخارى ومسلم، وكنا بهما أصع الكتب بعد كتاب الله العزيز، ثم إن كتاب البخارى أصع اللتا بين صحيحا وأكثرهما فواد

²⁶ Abd al-Muhsin, *'Isyruna Hadisan*, 14-15.

²⁷ Imam Bukhari meriwayatkan hadis ini dalam tujuh tempat dengan menggunakan sanad dan matan yang berlainan. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, jilid V., 276, 334, jilid VII, 221, 232, 235, jilid X, 479 dan jilid XI, 197.

²⁸ Al-Jassas, *Ahkām al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th),, 49.

²⁹ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, jilid XVII (Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, t.th), 113.

³⁰ Muhammad 'Abduh, *Tafsir Juz' 'Amma*, (Kairo: Dār al-Sya'ab, t.th.), 138.

³¹ Muhammad al-Gazali, *Studi Kritis Atas Hadis* Terj. al-Baqir (Bandung: Mizan, 1989), 83.

³² Abd al-Muhsin, *'Isyruna Hadisan*, 18.

2. Imam Nawawi³³ :

إتفق العلماء رحمهم الله على أصح الكتب بعد كتاب العزيز الصحيعان - البخارى ومسلم - وتلقتهما الامة بالقبول، وكتاب البخارى أصهما وأكثرهما فوائداً ومعارف ظاهرة وغامضة

3. Ibn Kasir³⁴ :

أجمع العلماء على قبوله، يعنى صحيح البخارى

4. Ibn al-Subki³⁵

وأما كتابه الجامع الصصح فأجل كتب الإسلام بعد كتاب الله

Mencermati penilaian baik yang mengkritik maupun yang memuji, nampaknya yang mengkritik menyoroti isi kitab ini secara lebih mendetail, sedangkan yang memuji lebih menyoroti secara umum bahwa kitab tersebut adalah sebuah hasil karya seorang yang pantas untuk dinilai demikian. Dengan demikian walaupun sudah dinilai sebagai kitab hadis yang begitu tinggi nilainya ternyata tidak menutup kemungkinan akan adanya kritik atau bahkan kesalahan, serta tidak menutup kemungkinan adanya studi lebih lanjut terhadap kitab *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhari ini bagi generasi selanjutnya.

V. Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat diperoleh dari pembahasan di atas adalah *pertama*, Imam Bukhari adalah seorang ahli hadis kenamaan yang mendapat gelar tertinggi bagi ahli hadis yaitu *Amir al-Mu'minin fi al-Hadis* dan disepakati sebagai pengarang kitab hadis yang paling sahih. *Kedua*, setelah dilakukan penelitian terhadap hadis-hadisnya, kriteria hadis sahih menurut Imam Bukhari adalah: dalam hal persambungan sanad ia menekankan adanya informasi positif tentang periwayat bahwa mereka benar-benar bertemu atau minimal satu zaman dan dalam hal sifat atau tingkat keilmuan periwayat ia menekankan adanya kriteria paling tinggi. *Ketiga*, dalam menyusun kitabnya ia memakai sistematika kitab sahih dan sunan yaitu dengan memakai istilah *Kitab dan Bab*. *Keempat*, secara umum kitab hadis karya Imam Bukhari adalah kitab hadis yang paling sahih di antara kitab-kitab hadis yang ada sekarang ini, namun demikian tidak menutup kemungkinan adanya kritik terhadapnya.

³³ Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), 14 dan *Ibid.*, 18.

³⁴ Abd al-Muhsin, *'Isyruna Hadisan*, 18.

³⁵ *Ibid.*

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Abbad, 'Abd al-Muhsin Ibn Hammad. *'Isyruna Hadisan min Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Madinah: al-Salafiyah, 1980.
- Abduh, Muhammad. *Tafsir Juz' 'Amma*. Kairo: Dār al-Sya'ab, t.th.
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bari fi Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Jilid II, V, VII, X, dan XI. ttp: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th. -----, *Hady Syari*, I, Kairo: tnp, 1973.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Metodologi Kritik Hadis*. Terj. A. Yamin. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Al-Gazali, Muhammad. *Studi Kritis Atas Hadis*. Terj. al-Baqir. Bandung: Mizan, 1989.
- Ismail. Muhammad Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Al-Jassas, Abu Bakar Ahmad Ibn 'Ali al-Razi. *Ahkām al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- , *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Mustalahuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1975.
- Al-Madini, 'Ali 'Abd Allah. *Al-'Ilal al-Hadis wa Ma'rifah al-Rijāl*. ttp: Dār al-Halab, tt.
- Al-Nawawi. *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Mahāsīn al-Ta'wil*. Jilid XVII. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.
- Al-Ṣālih, Subhi. *'Ulūm al-Ḥadīṣ wa Mustalahuh*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- , *Pokok-Pokok Ilmu Diroyah Hadis*, I, Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

Syuhbah, Muhammad Abu. *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah al-Sittah*. ttp: Majma' al-Buhus al-Islamiah, 1969.

Al-Tahhan. Mahmud. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asanid*. ttp: al-Maktabah al-‘Arabiah, 1978.

STUDI ATAS KITAB *ṢAḤĪḤ MUSLIM*

Dadi Nurhaidi*

Abstrak

Kata Kunci: Imam Muslim, *al-Kutub al-Sittah al-Sihhah*, *Ṣaḥīḥ*,

I. Pendahuluan

Bagi umat Islam (dari kalangan sunni), eksistensi kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* sangatlah penting. Alasan pokoknya adalah karena dalam kitab tersebut terdapat banyak hadis Nabi yang dinilai sahih, yang *nota bene* merupakan sumber ajaran Islam di samping al-Qur'an. Mengingat pentingnya kitab tersebut, maka sangatlah perlu khususnya bagi umat Islam untuk mengenalnya secara lebih luas dan rinci agar dapat lebih memahaminya secara mendalam dan mengamalkannya dengan lebih mantap.

Dari sekian banyak kitab koleksi hadis, telah sangat dikenal bahwa kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* oleh para ulama hadis dinilai dan dikategorikan sebagai salah satu kitab rujukan standar. Di kalangan para ulama hadis dan sebagian masyarakat muslim banyak yang menempatkan kitab ini ke dalam kelompok enam kitab hadis (paling) *ṣaḥīḥ (al-kutub al-ṣiḥaḥ al-sittah)*. Ini artinya menunjukkan bahwa kitab koleksi hadis ini memiliki keistimewaan atau kelebihan. Pertanyaannya adalah apakah keistimewaan atau kelebihan yang dimiliki oleh kitab ini? Uraian dalam artikel ini akan berusaha menjawabnya.

Namun, sebagaimana layaknya karya manusia yang tidak luput dari kelemahan dan kekurangan, maka tentu saja hal ini pun dialami oleh kitab yang sangat populer di kalangan umat Islam. Munculnya berbagai kajian, tanggapan atau kritikan terutama dari para peminatnya, membuktikan hal tersebut. Lalu, bagaimanakah proporsi dari kritikan-kritikan tersebut? Hal ini sangat penting untuk dikaji dan diketahui.

Aspek-aspek penting lainnya yang sangat perlu diungkap dari kitab ini masih sangat banyak, seperti pengenalan terhadap penyusunnya, segi sejarah kemunculan dan penulisannya, *setting* sosial politik pada saat ditulisnya, prinsip-prinsip dan metode penyusunannya, sistematika penyusunannya, penilaian atau komentar terhadap kitab dan hadis-hadisnya, karya-karya komentar, ringkasan dan

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

indek, serta hal-hal lainnya yang terkait. Kesemuanya itu perlu diungkapkan secara memadai guna menambah pemahaman terhadap kitab ini.

II. Biografi Imam Muslim

Nama lengkap imam Muslim ialah Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim bin Kausyaż al-Qusyairi an-Naisābūrī. Beliau dinisbatkan kepada Naisabūrī karena dilahirkan di Nisabur, sebuah kota kecil di Iran bagian timur-laut. Beliau juga dinisbatkan kepada nenek moyangnya atau kabilahnya yaitu Qusyair bin Ka'ab bin Rabi'ah bin Şa'şah suatu keluarga bangsawan besar. Ia dilahirkan pada tahun 204 H=820 M.¹

Imam Muslim belajar hadis mulai usia kurang lebih 12 tahun yaitu pada tahun 218 H=833 M.² Sejak itulah beliau sangat serius dalam mempelajari dan mencari hadis. Pada masanya beliau terkenal sebagai ulama yang gemar bepergian melawat ke berbagai daerah atau negara untuk mencari hadis. Beliau pernah pergi ke Hijaz, Irak, Syam, Mesir dan tempat-tempat lainnya. Beliau pernah ke kota Khurasan untuk belajar hadis kepada Yahya bin Yahya dan Ishaq bin Rahawaih dan lain-lain; ke Roy untuk belajar hadis kepada Muhammad bin Mahrān, Abu Gasan dan lain-lain; ke Irak untuk belajar hadis kepada Ahmad bin Hanbal, Abdullah bin Maslamah dan lain-lain; ke Hjjaz untuk belajar hadis kepada Sa'id bin Manşur dan Abu Maş'āb; dan pernah ke Mesir untuk belajar hadis kepada 'Amr bin Sawād, Harmalah bin Yahya dan kepada para ulama ahli hadis lainnya.³ Ia pun pernah berkali-kali mengunjungi kota Bagdad dan berguru kepada sejumlah ulama hadis senior. Ketika imam Bukhari datang ke koota ini pun, ia aktif sekali menghadiri majlisnya dan menimba banyak banyak hadis dari al-Bukhari serta mengikuti jejaknya.⁴

Selain yang telah disebutkan di atas, masih sangat banyak guru beliau misalnya Usman dan Abu Bakar, keduanya adalah putra Abu Syaibah, Syaiban bin Farwakh, Abu Kamil al-Juri, Zuhair bin Harb, 'Amir an-Nāqib, Harun bin Sa'id al-

¹Berbagai referensi lainnya menyatakan beliau lahir tahun 206 H.

²Muhammad Muhammad Abu Syuhbah (selanjutnya ditulis: Abu Syuhbah), *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Şihāh al-Sittah*, (Kairo: Majma' al-Buhūs al-Islamiyyah, 1389 H=1969 M), 80.

³Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj (selanjutnya ditulis: Muslim), *Şahih Muslim*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H=1992 M), b, c.

⁴Muhammad Ismail Sya'ban, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'an wa al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Anşāri, t.th.), 72.

‘Ayli, Qutaibah bin Sa’id, Qatadah bin Sa’id, al-Qa’nabi, Ismail bin Abi Uwais, Muhammad bin al-Mu’sanna, Muhammad bin Yassar, Muhammad bin Rumhi dan lain-lain.

Para ulama pun banyak yang meriwayatkan hadis dari Muslim, bahkan di antaranya terdapat ulama-ulama besar yang sederajat dengannya atau kawan seangkatannya. Para ulama besar yang sederajat dengan beliau dan para *hafiz* yang banyak berguru kepadanya misalnya Abu Hātim ar-Rāzi, Musa bin Harun, Ahmad bin Salamah, Yahya bin Sa’id, Abu Bakar Ibnu Khuzaimah, Abu ‘Awwanah al-Isfiraini, Abu ‘Isa at-Tirmizi,⁵ Abu ‘Amr Ahmad bin al-Mubarak al-Mustamli, Abu al-‘Abbas Muhammad bin Ishaq bin as-Siraj dan lain-lainnya, jumlahnya sangat banyak.⁶

Di antara sekian banyak muridnya, yang paling menonjol adalah Ibrahim bin Muhammad bin Sufyan, seorang ahli fikih dan *zāhid*, yang merupakan periwayat utama dalam *Ṣaḥīḥ* Muslim.

Imam Muslim adalah salah seorang *muhaddis*, *hafiz* yang terpercaya. Beliau banyak menerima pujian dan pengakuan dari para ulama hadis maupun ulama lainnya. Al-Khatib al-Bagdādī meriwayatkan dengan sanad lengkap, dari Ahmad bin Salamah, katanya: “Saya melihat Abu Zur’ah dan Abu Hatim senantiasa mengstimewakan dan mendahulukan Muslim bin al-Hajjaj di bidang pengetahuan hadis sahih atas guru-guru mereka pada masanya.”⁷

Imam Muslim adalah seorang saudagar yang beruntung, ramah dan memiliki reputasi tinggi. Al-Zāhabī menjulukinya sebagai *Muhsin Naisabūr*.⁸ Beliau tidak fanatik dengan pendapatnya sendiri, murah senyum, toleran dan tidak gengsi untuk menerima pendapat atau kebenaran dari orang lain.⁹

Beliau telah berhasil menyusun banyak karya, di antaranya kitab: (1) *Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, (2) *Al-Musnad al-Kabīr ‘alā al-Rijāl*, (3) *Al-Jāmi’ al-Kabīr*, (4) *al*

⁵Namun demikian, Imam Muslim pun pernah meriwayatkan hadis dari Imam Tirmizi, yaitu hadis riwayat Muhammad bin ‘Amr, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: *أحصوا هلال شعبان لرمضان* Artinya: *Hitunglah dengan teliti tanggal bulan Sya’ban, untuk (menentukan awal bulan) Ramadan*. Abu Syuhbah, *Fi Rihāb....*, 82.

⁶*Ibid.*, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, b. c.

⁷Abu Syuhbah, *Fi Rihāb* 83.

⁸Al-Zāhabī dalam *al-Ibar*, Juz II, 231 sebagaimana dikutip oleh Muhammad Mustafa Azami, (selanjutnya ditulis dengan Azami), *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indiana: American Trust Publications, 1977), 94.

⁹Abu Syuhbah, *Fi Rihāb* 86.

Asmā' wa al-Kunā, (5) *Al-'Ilal*, (6) *Awhām al-Muḥaddisīn*, (7) *At-Tamyīz*, (8) *Man laisa lahu illā Rāwin Wāhid*, (9) *Al-Ṭabaqat al-Ṭabi'in*, (10) *Al-Mukhadramīn*, (11) *Awlād al-Ṣahābah*, (12) *Intifa' bi Uhub (Julūd) al-Siba'*, (13) *Al-Aqrān*, (14) *Su'ālātihī Ahmad bin Hanbal*, (15) *Al-Afrād wa al-Wiḥdān*, (16) *Masyāikh as-Ṣaurī*, (17) *Masyāikh Syu'bah*, (18) *Masyāikh Mālik*, (19) *Al-Ṭabaqāt*; dan (20) *Afrād al-Syāmiyīn*, (21) *Al-Wuḥdān*, (22) *Al-Ṣaḥīh al-Musnad*, (23) *Hadīs 'Amr bin Syu'aib*, (24) *Rijāl 'Urwah*, dan (25) *Al-Tārikh*.¹⁰

Menurut laporan Ibrahim bin Muhammad bin Sufyan, Imam Muslim telah menyusun tiga kitab *musnad*, yaitu:

1. *Musnad* yang beliau bacakan kepada masyarakat adalah *ṣaḥīḥ*.
2. *Musnad* yang memuat hadis-hadis, meskipun dari periwayatan yang lemah.
3. *Musnad* yang memuat hadis-hadis, meskipun sebagian hadis itu berasal dari periwayatan yang lemah.¹¹

Dari karya-karya tersebut sebagiannya ada yang telah dipublikasikan, dan sebagiannya lagi masih dalam bentuk manuskrip yang bertebaran di berbagai perpustakaan. Dari segi kualitas, para ulama hadis umumnya menganggap bahwa *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* merupakan karya terbaik Imam Muslim.

Akhirnya, pada hari Ahad sore, dalam usia 55 tahun Imam Muslim wafat. Jenazahnya dimakamkan esok harinya, Senin 25 Rajab 261 H=875 M di kampung Naṣr Ābād, salah satu daerah di luar Naisabur.

III. *Setting* Sosial-Politik

Imam Muslim hidup pada masa daulah Abbasiyah yang pusat kekuasaannya di kota Bagdad. Beliau hidup pada masa Abbasiyah II, yaitu masa Khalifah al-Mutawakkil sejak tahun 232 H=847 M. Pada masa ini keadaan politik dan militer mulai mengalami kemerosotan, namun dalam bidang ilmu pengetahuan semakin mengalami kemajuan, bahkan sampai abad ke-4 hijriah daulah islamiyah mencapai zaman keemasan dalam bidang ilmu pengetahuan, tidak terkecuali dalam bidang hadis. Keadaan itu antara lain karena negara-negara bagian dari Kerajaan Islam

¹⁰ *Ibid.*, 84, Al-Husaini Abd al-Majid Hāsīm, *Uṣūl al-Hadis al-Nabawī: 'Ulūmuh wa Maqāyisuh* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1406 H=1986 M), 210 dan Muhammad Mustafa Azami, *Studies* 95.

¹¹ *Ibid.*, 96

Raya berlomba-lomba dalam memberi penghargaan atau kedudukan terhormat kepada para ulama dan para pujangga.¹²

Pada masa ini secara politik terjadi rebutan pengaruh antara keturunan Arab dan keturunan Persia, keturunan Persia semakin eksis dan berpegaruh, sementara pengaruh dan keterlibatan keturunan Arab semakin terpinggirkan. Keadaan inilah yang memicu ketegangan dan perpecahan umat Islam.

Dalam pada itu, gerakan-gerakan atau aliran-aliran agama banyak bermunculan yang seringkali dijadikan sebagai alat untuk mencapai kepentingan-kepentingan politik, misalnya gerakan al-Rawandiyah, al-Muqanna'iyah, al-Khurramiyah dan al-Zanadiqah. Demikian juga timbul gerakan-gerakan politik yang berselimutkan agama, sebagai kelanjutan dari masa sebelumnya, baik yang mendukung pemerintah maupun yang melakukan oposisi, yaitu Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah dan Ahl al-Sunah.¹³

Pada periode ini, bahkan sejak abad ke-2 hijriah, telah lahir para mujtahid di bidang ilmu fiqh dan ilmu kalam. Kehidupan ilmu pengetahuan Islam pun sangat pesat. Di antara para mujtahid, hubungan mereka sesungguhnya tidak ada masalah. Namun, di kalangan para murid dan pengikutnya, umumnya mereka sangat panatik dan bersikap taqlid, sehingga seringkali terjadi konflik di antara mereka yang terkadang melibatkan para ulamanya.

Dalam abad ketiga ini bentrokan pendapat telah makin meruncing, baik antar golongan/mazhab fiqh, maupun antar mazhab ilmu kalam. Para ulama hadis pada masa ini mereka menghadapi golongan mazhab fiqh yang fanatik, dan mazhab ilmu kalam, khususnya kaum Mu'taziah, yang sangat memusuhi ulama hadis. Pertentangan pendapat antara ulama ilmu kalam dan ulama hadis sesungguhnya telah mulai lahir sejak abad ke-2 hijriah. Tetapi karena pada masa-masa itu penguasa belum memberi angin kepada kaum Mu'tazilah, maka pertentangan pendapat itu masih berada pada tingkat ketegangan-ketegangan antar golongan. Dan ketika pemerintah, pada awal abad abad ke-3 hijriah, dipegang oleh Khalifah al-Makmun (w. 218 H=833 M) yang pendapatnya sama dengan kaum Mu'tazilah, khususnya tentang kemakhlukan al-Qur'an, maka ulama hadis menghadapi ujian yang lebih berat lagi.

Keadaan yang sangat tidak menguntungkan bagi ulama hadis ini tetap berlanjut pada masa khalifah al-Mu'tasim (w. 227 H=842 M) dan al-Wasiq (w. 232

¹² A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 216.

¹³ Lihat, *ibid.* 223-226.

H=846 M). Barulah pada waktu khalifah al-Mutawakkil mulai memerintah (232 H=846 M), ulama hadis mulai mendapat angin segar yang menyenangkan, sebab khalifah ini memiliki kepedulian kepada as-Sunnah.

Keadaan tersebut sangat berpengaruh sekali terhadap perkembangan hadis. Pada masa ini hadis-hadis Nabi semakin tersebar luas ke berbagai wilayah. Sementara itu, pemalsuan hadis dengan motivasi yang berbeda-beda pun kian merajalela. Dalam suasana seperti ini, bangkitlah para ulama hadis termasuk imam Muslim, untuk belajar hadis, melawat mencari hadis, menyeleksi dan menghimpun atau mengodifikasikannya. Imam Muslim pun menyusun kitab *Ṣaḥīḥ*-nya.

Bagi imam Muslim, sekurang-kurangnya ada dua alasan pokok yang melatarbelakangi dan memotivasi penyusunan kitabnya tersebut. Kedua alasan itu adalah (1) karena pada masanya masih sangat sulit mencari referensi koleksi hadis yang memuat hadis-hadis sahih dengan kandungan yang relatif komprehensif dan sistematis, dan (2) karena pada masanya terdapat kaum Zindiq yang selalu berusaha membuat dan menyebarkan sejumlah cerita (hadis) palsu, dan mencampuradukkan antara hadis-hadis yang sahih dan yang tidak.¹⁴

Jadi, jika memperhatikan periodisasi sejarah dan perkembangan hadis, dapat dinyatakan bahwa kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* muncul pada periode kelima (abad ke-3 H), yaitu masa pemurnian, penychatan dan penyempurnaan (*'aṣr at-tajrīd wa at-taṣḥīḥ wa at-tanqīh*).¹⁵ Pada periode ini, kegiatan ulama hadis antara lain mengadakan lawatan ke daerah-daerah yang jauh, mengadakan klasifikasi hadis-hadis yang *marfu'* (yang disandarkan kepada nabi), yang *mauquf* (yang disandarkan kepada sahabat) dan yang *maqtu'* (yang disandarkan kepada tabi'in, serta membuat klasifikasi kualitas hadis menjadi sahih dan daif. Selain itu, mereka pun menghimpun kritik-kritik yang dilontarkan oleh ulama ilmu kalam dan lain-lain, baik yang ditujukan kepada para periwayat yakni pada sanadnya, maupun pada matan hadisnya. Mereka pun menyusun kitab-kitab koleksi hadis secara sistematis.

IV. Kitab *Saḥīḥ Muslim*

¹⁴Disarikan dari Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadīṣ wa al-Muḥaddiṣū*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1984), 382-383.

¹⁵Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits* (Bandung: Angkasa, 1991), 111-118.

Kitab himpunan hadis *ṣaḥīḥ* karya Muslim ini judul aslinya ialah *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi al-Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ‘an Rasūl Allāh saw.*, namun lebih dikenal dengan nama *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* atau *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Penyusunan kitab ini memakan waktu lima belas tahun. Imam Muslim mengerjakan proyek yang monumental ini secara terus menerus. Proses persiapan dan penyusunan kitabnya itu beliau lakukan baik ketika sedang berada di tempat tinggalnya maupun dalam perlawatan ke berbagai wilayah. Dalam penggarapannya itu, beliau menyeleksi ribuan hadis baik dari hafalannya maupun catatannya. Informasi lain menyatakan bahwa kitab *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* atau *Ṣaḥīḥ Muslim* ini merupakan hasil seleksi dari sejumlah 300.000 hadis.¹⁶

Kitab ini memuat hadis yang cukup banyak. Hanya saja mengenai penentuan jumlah hadisnya, terdapat informasi atau pendapat yang berbeda-beda. Menurut keterangan Ahmad bin Salamah, salah seorang sahabat Imam Muslim sekaligus sebagai penulis naskah kitab ini, ia menyatakan bahwa dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* memuat 12.000 hadis.¹⁷ Sementara yang lainnya ada yang menyatakan berjumlah 7.275 hadis,¹⁸ 5.632 hadis,¹⁹ 4.000 hadis²⁰, dan 3.033 hadis.²¹

Secara eksplisit Dr. ‘Ajjaj al-Khatib menyatakan bahwa jumlah hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan tidak termasuk yang diulang-ulang (*gair mukarrar*) ada 3.030 hadis, sedangkan jumlah seluruhnya termasuk yang diulang-ulang atau yang melalui (seluruh jalur) sanad yang berbeda-beda memuat sekitar 10.000 hadis.²² Perbedaan tersebut terjadi, karena ada yang menghitung hadis-hadis dengan yang berulang-ulang ada yang tidak. Karenanya, perbedaan tersebut dapat dipahami sekaligus dapat dikompromikan.

¹⁶ Abu Syuhbah, *Fī Riḥāb* 85,

¹⁷ *Ibid.* 91-92.

¹⁸ Jumlah ini menurut Ahmad Amin termasuk hadis yang diulang-ulang. Ada pula yang menyatakan berjumlah 7.273 hadis. Pendapat ini menurut Abu Suhbah, dalam *Fī Riḥāb* 92 adalah keliru, karena sesungguhnya jumlah tersebut dikemukakan oleh Ibnu as-Salah sebagai isi kitab *Sahih al-Bukhari*, bukan sebagai isi kitab *Sahih Muslim*.

¹⁹ Lihat dalam CD Room *Mausū‘ah al-Hadis al-Syarīf*, 1991-1997, VCR II, Global Islamic Software Company/Syirkah al-Barāmij al-Islāmiyyah ad-Dauliyyah

²⁰ Jumlah ini menurut Ibnu al-Salah dari Abi Quraisy al-Hafiz.

²¹ Jumlah ini menurut penomoran yang dibuat oleh Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi. Metode penghitungan beliau tidak didasarkan pada sistem *isnad*. Beliau mendasarkannya pada tema-temanya.

²² M. ‘Ajjāj al-Khatib, *Uṣūl al-Hadīṣ ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H=1989 M), 316.

Perlu ditambahkan, bahwa penyebaran kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* ini pada mulanya menggunakan model diperdengarkan kepada kaum muslimin. Secara garis besar, penyebaran atau periwayatannya melalui dua jalur, ke arah timur melalui jalur Abu Ishāq Ibrahim bin Muhammad bin Sufyan, dan ke arah barat melalui Abu Muhammad Ahmad bin Ali.²³

V. Sistematika *Ṣaḥīḥ Muslim*

Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau *Ṣaḥīḥ Muslim* ini disusun oleh Imam Muslim dengan sangat sistematis. Kitab ini diawali dengan *muqaddimah* (pendahuluan) yang sangat bernilai dan dapat dikatakan merupakan karya paling dini dalam bidang ilmu *uṣūl al-hadis*.²⁴

Setelah *muqaddimah*, beliau mengelompokkan hadis-hadis yang berkaitan dalam suatu tema atau masalah pada suatu tempat. Namun perlu diketahui bahwa beliau tidak membuat nama atau judul kitab (dalam arti bagian) dan bab bagi kitabnya secara kongkret, sebagaimana kita dapati pada sebagian naskah *Ṣaḥīḥ Muslim* yang sudah dicetak. Judul-judul kitab dan bab sebenarnya tidak dibuat oleh Imam Muslim, tetapi dibuat oleh para pengulas kitab ini pada masa-masa berikutnya. Di antara para pengulas yang dinilai sangat baik dalam membuat kreasi judul-judul bab dan sistematika bab-babnya adalah Imam Nawawi dalam kitab syarah *Ṣaḥīḥ Muslim*.²⁵

Untuk mengetahui isi dan sistematika *Ṣaḥīḥ Muslim* secara rinci di bawah ini dikemukakan tabelnya. Informasi yang disajikan dalam tabel adalah tentang nama-nama kitab (dalam pengertian bagian), jumlah bab dan hadis dalam tiap-tiap kitab.

NO	NAMA KITAB	JUMLAH	
		BAB	HADIS

²³ Al-Husaini Abd al-Majid Hāsyim, *Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Nabawī*.... 210.

²⁴ Dalam *muqaddimah*-nya ini Imam Muslim menguraikan tentang pembagian dan macam-macam hadis, hadis-hadis yang dimuat dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya, keadaan para periwayatnya, penjelasan tentang larangan berdusta atas nama Rasulullah saw., anjuran agar berhati-hati dalam meriwayatkan hadis, dan larangan meriwayatkan hadis dari periwayat yang lemah dan yang ditinggalkan hadisnya, dan menerangkan bahwa sanad merupakan bagian dari agama. Beliau pun menguraikan secara panjang lebar tentang berhujah dengan hadis *mu'an'an*. Lihat Abu Syuhbah, *Fī Riḥāb* 90-91.

²⁵ Lihat *ibid.* 91. Lihat pula Muhammad al-Ṣabag, *al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: al-maktab al-Islami, 1972), 214.

-	مقدمه	7	4	?		
1	الإيمان	9	6	2	8	0
2	الطهارة	3	4	1	1	1
3	الحبص	3	3	1	2	6
4	الصلاة	5	2	2	8	5
5	المساجد ومواضع الصلاة	5	6	3	1	6
6	• صلاة المسافرين وقصرها	5	6	3	1	2
7	الجمعة	1	9	7		3
8	العدين		5	2		2
9	الإستسقاء		5	1		7
10	الكسوف		5	2		9
11	الحناء	3	7	1	0	8
12	الزكاة	5	6	1	7	7
13	الصيام	4	0	2	2	2
14	الإعتكاف		4	1		0
15	الحج	9	7	5	2	2
16	النكاح	2	4	1	1	0
17	الرضاع	1	9	3		2
18	الطلاق		9	1	3	4
19	اللعان		1	2		0
20	العق		7	2		6
21	البيع	2	1	1	2	3
22	المساقاة	3	1	1	4	3
23	الفراءض		5	2		1
24	الهبات		4	3		2
25	الوصية		6	2		2
26	النذر		5	1		3
27	الأمان	1	3	5		9
28	القسامة والحاربين والقصاص والديات	1	1	2		9
29	الحدود	1	1	4		6
30	الأقضية	1	1	2		1
31	اللقطة		6	1		9
32	الجهاد والسير	5	1	1	5	0

* Dalam kitab (bagian) ini terdapat bab فضائل القرآن وما يتعلق به

33	الإمارة	5	6	1	8	5
34	الصد والذءاءء وما يؤكل من الءوان	1	2	6		0
35	الأصاءء		8	4		5
36	الأشرة	3	5	1	8	8
37	اللباس	3	5	1	2	7
38	الأءب	1	0	4		5
39	السلام	4	1	1	5	5
40	أفاظ من الأءب وءبرها		5	2		1
41	الشعر		2	1		0
42	الرؤا		5	2		3
43	الفضاءل	3	6	1	7	4
44	رضى الله عنهم فضاءل الصءاة	6	0	2	3	2
45	البر والصلة والأءاب	5	1	1	6	6
46	القدر		8	3		4
47	العلم		6	1		6
48	الءءر والءعاء والتوءة والإسءءار	2	7	1	0	1
49	التوءة	1	1	6		0
50	وأءكامهم صفاة المنافقن		1	8		3
51	الءنة وصفة النفسها وأهلها	4	0	8		4
52	الفن وأشراط الساعة	2	8	1	4	3
53	الزهد و الرقاءء	2	0	7		5
54	الءسبر		8	3		4

Pada *Compact Disk (CD) Mausur'ah al-Hadis al-Syarif*, bagian *muqaddimah* ditempatkan pada urutan nomor 1 (satu), diikuti nomor urut 2 (dua) yaitu kitab الإيمان dan seterusnya. Dalam CD-ROOM tersebut kitab ke-51 yaitu الجنة وصفة النفسها وأهلها didahului (ditambah) dengan kitab صفاة القيامة والءنة والنار.

Dari sistematika di atas, terlihat bahwa penulisnya membuat sistematika seperti model kitab-kitab *sunan*, yaitu kitab-kitab (terdapat 54 kitab) hadis dengan 3.450 bab yang disusun berdasarkan kitab-kitab (dalam arti bagian) atau bab-bab fikih, yang mana fikih sangat dominan pada masa itu. Secara garis besar urutan kitab-kitabnya dimulai dari kitab iman, ibadah, muamalah, jihad, makanan dan minuman, pakaian, adab dan keutamaan-keutamaan, serta diakhiri dengan kitab tafsir.

*Pada akhir kitab ini terءapat kitab الرقاءء akan tetapi tidak dibuat satu nomor tersendiri.

Dari sistematika di atas, dapat diketahui bahwa Imam Muslim melakukan beberapa hal yang agak berbeda dengan sistematika kitab-kitab (model *sunan*) koleksi hadis lainnya, yaitu ia memisahkan kitab *sifāt al-munāfiq* dari kitab *al-īmān*, kitab *al-‘ilm* ditempatkan pada posisi akhir, hadis-hadis tentang *adab* diperinci menjadi beberapa kitab. Selain *kitab al-adab*, ada pula *kitab as-salam*, padahal dapat dimasukkan dalam *kitab al-adab* juga. Ada pula *kitab al-birr wa al-ṣilah wa al-adab*.²⁶

VI. Metode Penulisan *Ṣaḥīḥ Muslim*

Dalam menyusun kitabnya, Imam Muslim menempuh metode yang bagus sekali. Beliau menghimpun matan-matan hadis yang senada atau satu tema lengkap dengan sanad-sanadnya pada satu tempat, tidak memotong atau memisahkannya dalam beberapa bab yang berbeda, serta tidak mengulang-ulang penyebutan hadis kecuali dalam jumlah sedikit karena adanya kepentingan yang mendesak yang menghendaki adanya pengulangan, seperti untuk menambah manfaat pada sanad atau matan hadis.²⁷

Selain itu, Imam Muslim pun selalu menggunakan kata-kata atau lafal-lafal dalam proses periwayatan hadis secara cermat. Apabila ada seorang periwayat berbeda dengan periwayat lainnya dalam menggunakan redaksi yang berbeda padahal makna dan tujuannya sama, maka beliau pun menjelaskannya. Demikian juga bila seorang periwayat meriwayatkan hadis dengan kata *حدثنا* (ia menceritakan kepada kami), dan periwayat lainnya dengan kata *أخبرنا* (ia mengkhabarkan kepada kami), maka perbedaan lafal ini pun dijelaskannya. Begitu juga, bila sebuah hadis diriwayatkan oleh orang banyak dan dalam periwayatannya terdapat perbedaan lafal, beliau pun menerangkan-kannya bahwa lafal yang disebutkannya itu berasal dari riwayat si Fulan, beliau akan menyatakannya dengan *واللفظ لفلان* (redaksi ini adalah redaksi menurut Fulan).²⁸

Dalam menyusun dan memasukkan hadis-hadis ke dalam kitab *Saḥīḥ*-ya, Imam Muslim tidak menjelaskan syarat tertentu secara eksplisit.²⁹ Namun

²⁶ Abu Muhammad Abdul Mahdi bin Abdul Qadir bin Abdul Hadi. *Metode Takhrij Hadits*. Terj. S. Agil Husin Munawwar dan Ahmad Rifqi Muchtar (Semarang: Dina Utama, 1994), 220-224.

²⁷ Abu Syuhbah, *Fī Riḥāb* 89.

²⁸ *Ibid.*, 89-90.

²⁹ Ini berlaku pada selain hadis *mu’an’an*. Dalam *muqaddimah saḥīḥ*-nya, beliau menyatakan bahwa hadis *mu’an’an* dipandang sebagai *muttaṣil* (bersambung sanadnya) dengan ketentuan *mu’aṣarah*, yakni periwayat yang satu hidup semasa dengan periwayat

demikian, para ulama telah meneliti syarat-syaratnya itu melalui pengkajian terhadap kitabnya. Kesimpulan penelitian mereka, menyatakan bahwa syarat yang digunakan oleh Imam Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya ialah: (1) hanya meriwayatkan hadis dari para periwayat yang *'adil* dan *ḍābiṭ* (kuat hafalan dan daya ingatnya misalnya tidak pelupa), dapat dipertanggungjawabkan kejujurannya, serta amanah; dan (2) hanya meriwayatkan hadis-hadis yang *musad* (lengkap sanadnya), *muttaṣil* (sambung menyambung sanadnya) dan *marfū'* (disandarkan kepada Nabi saw.).³⁰ Beliau tidak meriwayatkan hadis yang *mauquf* dan *mu'allaq*.

Keterangan Imam Muslim dalam *muqaddimah Ṣaḥīḥ*-nya, sebagaimana dikemukakan oleh Imam Nawawi dalam syarahnya, akan lebih dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai syarat-syarat yang dipakai dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya itu. Beliau mengategorikan hadis kepada tiga macam, yaitu:

1. Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para periwayat yang adil dan *ḍābiṭ*.
2. Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para periwayat yang tidak diketahui keadaannya (*mastūr*) dan kekuatan hafalan/ ingatannya sedang-sedang saja.
3. Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para periwayat yang lemah (hafalannya) dan para periwayat yang hadisnya ditinggalkan orang.³¹

Dari ketiga kategori tersebut, apabila Imam Muslim telah selesai meriwayatkan hadis kategori pertama, beliau senantiasa menyertakan hadis kategori kedua. Sedangkan hadis kategori ketiga, beliau tidak meriwayatkannya.³²

Setelah selesai membukukan kitabnya, Imam Muslim memperlihatkan kitabnya kepada para pakar hadis terkemuka yaitu seorang *huffāz* Makki bin 'Abdān dari Naisabur. Ia berkata: "Saya mendengar Muslim berkata: "Aku perlihatkan kitabku ini kepada Abu Zur'ah al-Rāzī.³³ Semua hadis yang diisyaratkan ar-Rāzī ada kelemahannya, aku meninggalkannya. Dan semua hadis

lain, dan tidak disyaratkan para periwayat pernah bertemu. Namun ia pun setuju kepada orang yang mensyaratkannya.

³⁰ Lihat Abu Syuhbah, *Fī Rihāb* 86-87.

³¹ *Ibid.*, 88.

³² *Ibid.*

³³ Ia adalah salah seorang ahli hadis kenamaan, yang hidup satu masa dengan Imam Muslim dan jarang bandingannya dalam kekuatan hafalannya, kecerdasan, keberagamaan, keikhlasan, keilmuan dan amalannya. Ia wafat pada tahun 264 H..

yang dikatakannya sah, itulah yang kuriwayatkan.”³⁴ Ini menunjukkan ke-*tawaḍu’*-an atau kerendahatiannya.

Imam Muslim pun sangat berhati-hati dalam memilih atau meyeleksi hadis. Ia senantiasa berdasar pada argumen yang jelas. Beliau pernah menuturkan: *ما وضعت شيئاً في كتابي هذا إلا بحجة . وما أسقطت منه شيئاً إلا بحجة .* (Aku tidak mencantumkan satu hadis pun ke dalam kitabku ini melainkan ada alasannya, dan aku tidak menggugurkan satu hadis pun melainkan karena ada alasannya).³⁵

VII. Penilaian terhadap *Ṣaḥīḥ Muslim* dan Nilai Hadis-hadisnya

Menurut para ulama hadis, kitab koleksi hadis *Ṣaḥīḥ Muslim* ini memiliki banyak kelebihan, yaitu: (1) susunan isinya sangat tertib dan sistematis, (2) pemilihan redaksi (matan) hadisnya sangat teliti dan cermat,³⁶ (3) seleksi dan akumulasi sanadnya sangat teliti, tidak tertukar-tukar, tidak lebih dan tidak kurang, (4) penempatan dan pengelompokan hadis-hadis ke dalam tema atau tempat tertentu, sehingga sedikit sekali terjadi pengulangan penyebutan hadis.³⁷

Para ulama menilai bahwa *Ṣaḥīḥ Muslim* di samping *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* merupakan dua kitab koleksi hadis yang paling sah di antara kitab-kitab koleksi hadis lainnya. Dalam kaitan ini, al-Dar al-Quti dengan nada yang agak menyanjung pernah berkata, “Seandainya tidak ada al-Bukhari dan Muslim, maka pembahasan hadis tidak akan muncul.”³⁸

Adapun nilai hadis-hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada umumnya berkualitas sah, atau dinilai sah oleh sebagian besar ulama hadis. Jadi, tidak semua hadis dalam kitab ini berkualitas sah, dan tidak pula berarti bahwa hadis-hadis di luar kitab ini kualitasnya tidak sah. Dalam kaitan ini imam Muslim pernah menyatakan bahwa ia tidak memasukkan semua hadis sah ke

³⁴ Lihat Abu Syuhbah, *Fī Riḥāb* 86-87.

³⁵ *Ibid.* 86.

³⁶ Muslim banyak meriwayatkan hadis secara *bi al-lafz*. Karenanya, jika terjadi perbedaan redaksi antara *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, para ulama umumnya cenderung memilih redaksi yang terdapat dalam *Sahih Muslim*. Lihat *Ensiklopedi Islam*, Vol. II (Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 1994), 53.

³⁷ Inilah faktor-faktor yang dijadikan argumentasi untuk menempatkan posisi *Ṣaḥīḥ Muslim* pada peringkat tertinggi jika dibandingkan dengan kitab-kitab koleksi hadis lainnya. Namun demikian, jika dilihat dari aspek kualitas/otentisitas dan kuantitas/kekayaan hadisnya *Ṣaḥīḥ Muslim* ini peringkatnya berada di bawah *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*.

³⁸ Muhammad Abd al-Aziz al-Khuli, *Miftāḥ al-Sunnah aw Tārīkh al-Funūn al-Ḥadīs* (Beirut: Dār al-Kutub, 1980), 47.

dalam kitabnya, melainkan hanya hadis-hadis yang disepakati oleh ulama hadis saja.³⁹ Menurut Ibnu Ṣalah, mungkin yang dimaksudnya itu ialah beliau hanya memasukkan hadis yang memenuhi persyaratan *ṣaḥīḥ* yang telah disepakati⁴⁰ oleh para ulama hadis.

Para ulama hadis sering membandingkan nilai hadis-hadis dalam kitab ini dengan yang terdapat kitab lainnya. Umumnya mereka menilai bahwa kualitas hadis-hadis dalam kitab ini menempati posisi kedua setelah kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁴¹ Alasan utama mereka menempatkan *Ṣaḥīḥ Muslim* pada urutan kedua adalah karena kriteria seleksi kesahihan hadis yang dipakai olehnya lebih longgar daripada yang dipakai oleh Imam al-Bukhari, gurunya. Jika Imam al-Bukhari mensyaratkan adanya pertemuan (*liqā'*) antara guru dan murid bagi hadis-hadis dalam kitabnya, maka Imam Muslim dapat menerima periwayatan hadis-hadis asalkan guru dan murid yang melakukan periwayatan tersebut pernah hidup dalam satu masa (*mu'aṣarah*) tertentu, tidak harus pernah bertemu.

Akan tetapi, walaupun hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dinilai sahih, tidak berarti seluruhnya terbebas dari kritik. Dalam kitab ini terdapat sejumlah hadis yang dikritik (*muntaqadāt*), sekalipun jumlah dan persentasinya sangat kecil. Kritik-kritik tersebut umumnya berkaitan dengan matan atau teks hadis. Di antara kritik dari segi matannya, misalnya hadis yang dianggap *maqlūb*, yakni hadis yang berbeda dengan hadis lain dikarenakan adanya pemindahan atau tukar menukar, yang terjadi pada redaksi atau kata-katanya. Dalam kaitan ini, Muslim meriwayatkan hadis dari Abu Hurairah r.a.⁴² *ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم بينه ما تنفق شماله... .*

Artinya:

....dan seseorang yang mensedekahkan sesuatu dengan cara sembunyi-sembunyi, sehingga (scolah-olah) tangan kanannya tidak mengetahui apapun yang diinfakkan oleh tangan kirinya.

³⁹ Muhammad bin Alawi al-Maliki al-Hasani, *al-Manhal al-Latīf fī Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Syarīf*. (t.k.: t.p., t.t.), 98-99.

⁴⁰ *Ibid.*, 99.

⁴¹ Namun demikian, *Ṣaḥīḥ Muslim*-pun memiliki kelebihan dibandingkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* bahkan dengan kitab-kitab koleksi hadis lainnya. Kelebihan yang menonjol adalah sistematikanya yang sangat bagus dan relatif sedikit pengulangan hadisnya.

⁴² Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* Juz I, kitab *az-Zakat*, bab *Fadl Ikhfā' al-Ṣadaqah*, hadis nomor 1.031, 455.

Dalam matan atau teks hadis di atas terdapat pemutarbalikan, jika dibandingkan dengan hadis serupa yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*⁴³ yang berbunyi: حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه

Menurut logika dan budaya, teks hadis yang disebutkan belakangan lebih tepat, karena biasanya term *yamīn* (kanan) dipakai untuk perbuatan baik (amal salih), seperti halnya memberikan infaq.

Hadis lainnya yang dinilai *daʿīf* dari segi matannya, kendatipun sanadnya dinilai sahih minimal menurut imam Muslim, ialah hadis yang menceritakan tentang tiga macam permintaan Abu Sufyan. Terjemahan hadis tersebut sebagai berikut:

(Hadis riwayat) Ibnu ‘Abbas, dia berkata: Orang-orang Islam enggan memandang ke arah Abu Sufyan, dan enggan duduk bersamanya. Kemudian Abu Sufyan berkata kepada Nabi, “Wahai Nabi Allah, berilah saya (persetujuan tentang) tiga hal.” Nabi menjawab, “Ya (saya menyetujuinya).” Abu Sufyan berkata, “Saya adalah orang Arab yang terbaik dan (berpenampilan fisik) menarik, memiliki (anak perempuan yang bernama) Ummu Habibah binti Abu Sufyan; Saya ingin menikahkan Anda dengannya.” Nabi menjawab, “Ya (saya menyetujuinya),” Abu Sufyan berkata lagi, “Dan (saya meminta agar) Muawiyah (bin Abu Sufyan) Anda jadikan sebagai sekretaris pribadi Anda.” Nabi menjawab, “Ya (saya menyetujuinya),” Abu Sufyan berkata lagi, “Dan (saya minta agar) Anda menginstruksikan saya untuk memerangi orang-orang kafir sebagaimana saya (dahulu) memerangi orang-orang Isalam. “ Nabi menjawab, “Ya (saya menyetujuinya).”⁴⁴

Hadis di atas oleh sebagian ulama seperti imam Nawawi (w. 676 H=1277 M), sebagaimana dikatakan oleh M. Syuhudi Ismail (w. 1994 M)⁴⁵ dinilai sebagai hadis *musykil* (sulit dipahami), Kemuskilan kandungan hadis tersebut menurut sebagian ulama terutama berkenaan dengan masalah perkawinan Ummu Habibah binti Abu Sufyan dengan Nabi. Dari hadis tersebut diketahui bahwa perkawinan Nabi dengan Ummu Habibah terjadi setelah Abu Sufyan memeluk Islam. Padahal,

⁴³ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab *al-Zakāt* hadis no. 1.334. Lihat CD *Mausu’ah al-Hadis asy-Syarif*.

⁴⁴ Redaksi aslinya dapat dilihat dalam *Sahih Muslim* kitab *Fada’il al-Sahabah*, hadis nomor 4.557, dalam CD *Mausu’ah al-Hadis asy-Syarif*. Terjemahan teks hadis sebagian besar mengikuti M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1413 H=1992 M), 151-152.

⁴⁵ Lebih lanjut lihat *ibid*, 151-154.

secara historis Abu Sufyan memeluk Islam pada saat *Futuh Makkah*, tahun ke-8 hijriah, sedangkan pernikahan Nabi dengan Ummu Habibah terjadi sekitar tahun ke-6 atau ke-7 hijriah, sebelum terjadinya peristiwa *Futuh Makkah*. Jadi, kandungan matan hadis di atas tidak sesuai dengan peristiwa yang terjadi (fakta historis).

Adapula kritik yang berkaitan dengan sanadnya. Ad-Daruqutni menyatakan bahwa dalam kitab ini terdapat 132 buah hadis yang *musnad-da'if*, namun tidak sampai *maudu*, dan *munkar*. Selain itu, ada pula yang melontarkan kritikan bahwa dalam kitab ini terdapat tiga buah hadis *mu'allaq*, yaitu dalam bab *tayamum*, kitab *al-hudūd* dan kitab *al-buyū'*. Namun, setelah diteliti ternyata imam Muslim meriwayatkan hadis-hadis tersebut di tempat yang lain secara bersambung (*muttasil*), dan menyebutkan periwayat yang meriwayatkannya.⁴⁶ Adapula yang menganggap bahwa dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* terdapat 14 buah hadis yang dinilai *munqati'* (terputus, karena terdapat periwayat sebelum level sahabat yang tidak disebutkan), dalam bab *tayamum*, *ṣalat*, dan *rajam*. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Hafiz Abu Ali al-Gassani al-Jiyani⁴⁷ dan ar-Rasyid al-Aṭhar.⁴⁸ Adapula yang menilai bahwa dalam kitab ini terdapat periwayat yang *garib* dan *mubham* (yakni tidak jelas dan tegas dalam menyebut nama dan identitas periwayat).⁴⁹ Selain itu, Muslim pun dikritik karena banyak meriwayatkan hadis dari periwayat tingkat kedua, yakni periwayat yang *mutawasiṭ* dan da'if yang tidak memenuhi kriteria sahih.⁵⁰

Namun kritikan-kritikan tersebut telah dijawab oleh para pakar hadis yang lain.⁵¹ Misalnya imam Abu Amr aṣ-Ṣalih menjawab kritikan dari al-Jiyani, dengan menyatakan bahwa “pemutusan” sanad ditempuh hanya sebagai metode agar lebih efisien. Sementara itu, terkait dengan penilaian adanya hadis da'if, imam Nawawi menjelaskan bahwa adanya hadis da'if dikarenakan adanya perbedaan pandangan. Sedangkan mengenai pemakaian hadis da'if digunakan hanya sebagai data penguat saja, bukan pada hadis utama/asalnya.

⁴⁶Lihat Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits* Jilid I (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 237. Lebih lanjut, lihat kitab-kitab yang dirujuk olehnya.

⁴⁷Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Minhāj fī Syarḥi Ṣaḥīḥ Muslim bin Ḥajjaj*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), dal .

⁴⁸Sebagaimana disebutkan oleh Fatchur Rahman, *Ikhtishar Musthalahu'l-Hadits*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1987), 191.

⁴⁹Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Minhāj*... 16.

⁵⁰*Ibid.* 24.

⁵¹Lihat *ibid.* 16-25.

Selain itu, jika dicermati ternyata hadis-hadis yang dianggap *mu'allaq* dan *munqati'* itu semuanya *muttaṣil*. Ke-*muttaṣil*-an itu terkadang dapat diketahui pada kitab (bagian) atau bab lain dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* itu sendiri, dan terkadang pada kitab koleksi hadis lainnya.

Hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* yang dikritik oleh sebagian orang, pada umumnya telah dijelaskan secara gamblang oleh Imam Nawawi dalam kitabnya, *al-Minhāj fī Syarḥi Ṣaḥīḥi Muslim bin Ḥajjāj*. Namun demikian, tentu saja peluang untuk melakukan penilaian dan kritik terhadap *Ṣaḥīḥ Muslim* masih tetap terbuka.

VIII. Kitab-kitab Ulasan, Ringkasan dan Indek *Ṣaḥīḥ Muslim*

Terdapat sejumlah kitab ulasan (*syarah*) yang mengomentari kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*. Di antara kitab-kitab syarah itu adalah kitab:

1. *Al-Mu'allim bi Fawā'id Kitābi Muslim*, karya Imam Abū 'Abdullah Muhammad bin 'Alī al-Māziri (w. 536 H=1141 M), seorang pakar hadis dari Mazir kota Sisilia. Kitab ini masih berupa manuskrip yang tersimpan di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. Pada bagian awalnya terdapat kerusakan dan kekuarangan.
2. *Ikmāl al-Mu'allim fī Syarḥi Ṣaḥīḥ Muslim*, karya Imam Qāḍi 'Iyāḍ bin Mūsā al-Yaḥṣabī al-Māliki (w. 544 H=1149 M). Kitab ini pun masih berupa manuskrip, dan yang ada di Dār al-Kutub al-Miṣriyyah hanya enam jilid dari sejumlah naskah yang banyak.
3. *Al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, karya Imam al-Ḥāfiẓ Abū Zakaria Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi asy-Safi'i (w. 676 H=1244 M), yang lebih dikenal dengan nama Imam Nawawi. Dalam kitab ini Nawawi banyak mengacu kepada keterangan para pendahulunya seperti al-Maziri, dan Qāḍi 'Iyāḍ. Penjelasan dalam kitab ini terkadang bersifat pertengahan dan terkadang ringkas. Kitab ini dinilai sebagai syarah *Ṣaḥīḥ Muslim* paling baik yang telah dicetak dan diterbitkan. Kitab syarah ini sangat bagus terutama karena; (1) *Muqaddimah*-nya yang sangat bermanfaat mengenai ilmu hadis dan dasar-dasar periwayatan, (2) penjelasan yang panjang lebar sebagai kunci untuk memahami *Ṣaḥīḥi Muslim*; dan (3) penyusunan bab-babnya yang sangat bagus itu.
4. *Ikmāl Ikmāl al-Mu'allim*, karya Imam Abū 'Abdullah Muhammad bin Khalifah al-Wasyāyāni al-Māliki (w. 837 H=1433 M). Dalam *Muqaddimah* syarahnya ini, al-Wasyayani merujuk kepada empat kitab syarah sebelumnya yaitu al-Maziri, Qāḍi 'Iyāḍ, al-Qurtubi dan

al-Nawawi, disertai beberapa tambahan dan penyempurnaan dari al-Wasyayani.

5. *Syarah* karya Imam Abu 'Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Yusuf al-Sanusi al-Hasani (w. 895 H=1490 M). Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab syarah karya Abu 'Abdullah al-Wasyayani. Al-Hasani sedikit sekali memberikan tambahan syarah yang telah dikemukakan al-Wasyayani. Kitab syarah ini pada hakikatnya merupakan pengulangan dari syarah Wasyayani. Kitab syarah ini dan syarah Wasyayani telah dicetak dan diterbitkan menjadi satu kitab pada tahun 1328 H=1910 M, atas usaha Sultan al-Magrib al-Aqsa 'Abdullah Hāfiz.

Sedangkan kitab-kitab ringkasan (*mukhtaṣar*) *Ṣaḥīḥ Muslim*, antara lain:

1. *Mukhtaṣar* karya Syaikh Abu 'Abdullah Syarafuddin Muhammad bin 'Abdullah al-Mursi (w. 656 H=1226 M).
2. *Mukhtaṣar* karya Syaikh Imam Ahmad bi Umar bin Ibrahim al-Qurtubi (w. 656 H=1226 M). Setelah meringkasnya ia menjelaskan lafaz-lafaz yang sulit dan menguraikan kandungan hadis-hadisnya. Penjelasan atau syarahnya ini diberi nama *al-Mufhim limā Usykila min Talkhīṣi Ṣaḥīhi Muslim*. Isi syarahnya ini banyak merujuk kepada *Syarah Sahih Muslim* karya al-Nawawi dan *Fath al-Bāri Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* karya Ibn Hajar al-'Asqalani.
3. *Muukhtaṣar* karya Imam Zakiyyuddin Abdul 'Azim bin Abdul Quwwa al-Munziri (w. 656 H=1226 M). Kitab ini telah diberi syarah oleh Syaikh Usman bin Abdul Malik al-Miṣri (w. 738 H=1337 M).

Adapun kitab-kitab indek sebagai pedoman untuk memudahkan mencari hadis-hadis dalam kitab *Sahih Muslim* antara lain:⁵²

1. *Miftāḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya Syaikh Muhammad Syarif bin Musthafa al-Tuqadi seorang ulama dari Astanah. Kitab ini selesai ditulis tahun 1312 H=1894 M dan dicetak tahun 1313 H=1895 M. Hadis-hadisnya disusun berdasarkan huruf hijaiyah.
2. Indek karya Syaikh Muhammad Fuad 'Abd al-Baqī. Kitab ini disusun dengan sangat teliti dan model susunannya pun komprehensif, sehingga dapat memudahkan pembaca.

⁵² Abu Muhammad Abdul Mahdi, *Metode Takhrij Hadits...*, 219-220.

Perlu ditambahkan, bahwa di samping kitab-kitab indeks di atas, dapat pula memanfaatkan teknologi komputer, misalnya dengan menggunakan *Compact Disk* (CD) *Mausu'ah al-Hadīs al-Syarif*, yang memuat sembilan kitab koleksi hadis standar/induk (*al-kutub al-tis'ah*),⁵³ yang di dalamnya termasuk *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dengan memanfaatkan CD ini proses penelusuran bahkan penelitian hadis-hadis dalam *Sahih Muslim* dan yang lainnya dapat dilakukan secara lebih akurat dan efisien. Selain itu, dalam program CD ini telah dilengkapi dengan kitab syarah *Ṣaḥīḥ Muslim* versi imam Nawawi.

IX. Kesimpulan

Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* adalah kitab koleksi hadis Nabi Muhammad saw. yang penyusunnya sangat dikenal sebagai orang yang terpercaya karena integritas kepribadian dan kapasitas intelektualnya. Kitab ini sangat penting untuk diketahui, dikaji, dipahami dan dijadikan sebagai acuan, khususnya oleh umat Islam. Studi menunjukkan bahwa hadis-hadis yang terdapat dalam kitab ini umumnya berkualitas *ṣaḥīḥ*, dan merupakan hasil seleksi yang sangat teliti, ketat dan cermat dari ratusan ribu hadis. Kitab ini disusun dalam rentang waktu yang sangat leluasa, susunannya sangat sistematis, dan pengulangan hadisnya relatif sangat sedikit. Namun demikian, dalam kitab ini pun terdapat beberapa hadis yang dikritik. Kritik yang muncul terutama bukan pada aspek sanadnya tetapi lebih pada matannya, hal itu pun lebih disebabkan karena adanya perbedaan pemahaman atau pemaknaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hadi, Abu Muhammad Abdul Mahdi bin Abdul Qadir. *Metode Takhrij Hadits*. Terj. S. Agil Husin Munawwar dan Ahmad Rifqi Muchtar. Semarang: Dina Utama, 1994.
- Abu Syuhbah, Muhammad Muhammad. *Fī Riḥāb al-Sunnah al-Kutub al-Ṣiḥāḥ al-Sittah*. Kairo: Majma' al-Buhūs al-Islamiyyah, 1389 H=1969 M.
- Abu Zahw, Muhammad Muhammad. *al-Hadīṣ wa al-Muḥaddisūn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1984.

⁵³ Kesembilan kitab hadis itu adalah kitab *Muwatta' Imam Malik*, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwud*, *Sunan Tirmizī*, *Sunan al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Mājah* dan *Sunan al-Darimi*.

- Anonim (Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam), *Ensiklopedi Islam*. Vol. II. Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 1994.
- Azami, Muh. Mustafa, *Studies in Hadīth Methodology and Literature*. Indiana: American Trust Publications, 1977. □
- CD ROM *Mausū'ah al-Hadis asy-Syarif*, 1991-1997, VCR II. Global Islamic Software Company/Syirkah al-Barāmij al-Islāmiyyah ad-Dauliyyah.
- Hasjmy, A. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Al-Hasani, Muhammad bin Alawi al-Maliki. *al-Manhal al-Latīf fī Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Syarif*. t.k.: t.p., t.th.
- Al-Husaini, Abd al-Majid Hāsyim, *Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Nabawī: 'Ulumuh wa Maqāyisuh*. Kairo: Dār asy-Syurūq, 1406 H=1986 M.
- Ismail, M. Syuhudi, *Pengantar Ilmu Hadits*. Bandung: Angkasa, 1991. -----
Metodologi Penelitian Hadis Nabi, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Al-Khaṭīb, Muhammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ: 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H=1989 M,
- Al-Khūli, Muhammad Abd al-Aziz, *Miftāḥ al-Sunnah aw Tārikh al-Funūn al-Ḥadīs*. Beirut: Dār al-Kutub, cet. ke-3, 1980.
- Muslim bin al-Hajjaj, Abu al-Husain. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz I dan II. Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H=1992 M.
- Al-Nawawi, Yahya bin Syaraf, *al-Minhāj fī Syarhi Ṣaḥīḥ Muslim bin Ḥajjāj*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Rahman, Fatchur. *Ikhtishar Musthalahu'l-Hadits*. Bandung: Al-Ma'arif, 1987.
- Al-Ṣabag, Muhammad. *al-Ḥadīṣ an-Nabawī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1972,
- Ash Shiddiqy, T.M. Hasbi. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits* Jilid I, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Sya'ban, Muhammad Ismail. *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'an wa al-Sunnah*. Kairo: Dār al- Anṣārī, t.th.

KITAB *AL-MUWAṬṬA'* KARYA IMAM MALIK Nurun Najwah *

Abstrak

Kata kunci: al-Muwatta', Imam-Malik, Kitab hadis, Kitab Fiqih

I. Pendahuluan

Artikel ini akan memaparkan secara garis besar salah satu kitab hadis tertua produk abad ke-2 H., *al-Muwatta'*, dengan memfokuskan dua materi bahasan. *Pertama*, tentang biografi Imam Malik yang mencakup identitas, kepribadian, guru-guru dan murid-murid serta buah karya imam malik dalam keilmuannya. *Kedua*, tentang kitab *al-Muwatta'* itu sendiri yang meliputi beberapa aspek yakni latar belakang penyusunan, penamaan, isi, sistematika, metode, kualitas hadis-hadisnya, pendapat para ulama serta kritikan para orientalis terhadap karya tersebut.

Dengan kupasan dua fokus kajian di dalam artikel ini diharapkan dapat mengantarkan kepada para pembaca untuk lebih jauh menelusuri dan mencermati kitab *al-Muwatta'* lebih dalam lagi.

II. Sekilas Biografi Imam Mālik

A. Nama dan Nasab serta tahun kelahirannya

Imam Malik yang memiliki nama lengkap Abu Abdullah Malik ibn Anas ibn Malik ibn Abi Amir ibn Amr ibn al-Haris ibn Gaiman ibn Husail ibn Amr ibn al-Haris al-Asbahi al-Madani. Kunyah-nya Abu Abdullah, sedang laqab-nya al-Asbahi, al-Madani, al-Faqih, al-Imam Dār al-Hijrah, dan al-Humairi.¹ Dengan melihat nasab Imam Mālik, beliau memiliki silsilah yang sampai kepada tabi'in besar (Malik) dan kakek buyut (Abu Amir) seorang sahabat yang selalu mengikuti dalam peperangan pada masa Nabi.

Imam Malik dilahirkan di kota Madinah, dari sepasang suami-istri Anas bin Malik dan Aliyah binti Suraik, bangsa Arab Yaman.² Ayah Imam Malik bukan Anas bin Malik sahabat Nabi, tetapi seorang tabi'in yang sangat minim sekali

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

¹Abdul Gafur Sulaiman al-Bandari, *al-Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1993), 494

²*Ibid.*

informasinya. Dalam buku sejarah hanya mencatat, bawa ayah Imam Mālik tinggal di suatu tempat bernama Zulmarwah, nama suatu tempat di padang pasir sebelah utara Madinah dan bekerja sebagai pembuat panah. Sedang kakeknya, memiliki kunyah Abu Anas adalah tabi'in besar yang banyak meriwayatkan hadis dari Umar, Talhah, Aisyah, Abu Hurairah dan Hasan bin Abi Sabit; termasuk penulis mushaf Usmani serta termasuk orang yang mengikuti penaklukan Afrika pada masa khalifah Usman.³

Tentang tahun kelahirannya, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para sejarawan. Ada yang menyatakan 90 H, 93 H, 94 H dan adapula yang menyatakan 97 H. Tetapi mayoritas sejarawan lebih cenderung menyatakan beliau lahir tahun 93 H pada masa Khalifah Sulaiman bin Abdul Malik ibn Marwan dan meninggal tahun 179 H.⁴

Imam Mālik menikah dengan seorang hamba yang melahirkan 3 anak laki-laki (Muhammad, Hammad dan Yahya) dan seorang anak perempuan (Fatimah yang mendapat julukan Umm al-Mu'minīn). Menurut Abu Umar, Fatimah termasuk di antara anak-anaknya yang dengan tekun mempelajari dan hafal dengan baik *Kitab al-Muwatta'*.⁵

B. Pribadinya

Imam Malik memiliki budi pekerti yang luhur, sopan, lemah lembut, suka menolong orang yang kesusahan, dan suka berderma kepada fakir miskin. Beliau juga termasuk orang yang pendiam, tidak suka membual dan berbicara seperlunya, sehingga dihormati oleh banyak orang.

Namun di balik kelembutan sikapnya, beliau memiliki kepribadian yang sangat kuat, dan kokoh dalam pendirian. Beberapa hal yang bisa menjadi bukti adalah: Pertama, penolakan Imam Malik untuk datang ke tempat penguasa (istana), Khalifah Harun ar-Rasyid, dan menjadi guru bagi keluarga mereka. Bagi Imam Malik semua orang yang membutuhkan ilmu harus datang kepada guru dan ilmu tidak mendatangi muridnya serta tidak perlu secara eksklusif disendirikan, meski mereka adalah penguasa. Kedua, Imam Malik pernah dicambuk 70 kali oleh Gubernur Madinah Ja'far ibn Sulaiman ibn Ali ibn Abdullah ibn Abbas, paman dari

³Muhammad bin 'Alwi, *Malik ibn Anas* (al-Azhar: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1981), 10.

⁴Muhammad 'Awadah, *Malik bin Anas Imam Dar al-Hijrah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 5.

⁵al-Kandahlawi, *Aujaz al-Masālik ila Muwaṭṭa' Malik*, juz I (Beirut: al-Sa'adah, 1973), 20.

Khalifah Ja'far al-Mansur, karena menolak mengikuti pandangan Ja'far ibn Sulaiman.⁶ Bahkan dalam sebuah riwayat diceritakan Imam Mālik didera dengan cemeti, sehingga tulang punggungnya hampir putus dan keluar dari lengannya dan tulang belakangnya hampir remuk. Setelah itu beliau diikat di atas punggung unta dan diarak keliling Madinah, supaya beliau malu dan mau mencabut fatwa-fatwanya yang berbeda dengan penguasa, tetapi Imam Mālik tetap menolaknya. Ketiga, meski tiga Khalifah (Ja'far al-Mansur (131-163 H); al-Mahdi (163-173 H); dan Harun al-Rasyid (173-197 H) telah meminta Imam Mālik menjadikan *al-Muwatta'* sebagai Kitab resmi negara, namun tiga kali pula Imam Mālik menolak permintaan mereka.

C. Guru-guru, murid-murid dan karya-karyanya

1. Guru-gurunya

Sejak kecil atas dukungan orang tuanya, khususnya ibunya, beliau berguru kepada para ulama di Madinah. Beliau tidak pernah berkelana keluar dari Madinah. Karena, kota Madinah pada masa itu adalah pusat Ilmu Pengetahuan Agama Islam, dan karena di tempat inilah banyak tabi'in yang berguru dari sahabat-sahabat Nabi dan banyak ulama dari berbagai penjuru dunia berdatangan untuk berguru dan bertukar pikiran. Imam Mālik pernah belajar kepada 900 guru, 300 di antaranya dari golongan tabi'in dan 600 orang dari kalangan tabi'it tai'in. Menurut Amin al-Khulli, di antara guru-gurunya yang terkemuka adalah:

- (a) Rabi'ah ar-Ra'yi bin Abi Abdurrahman Furu al-Madani (w. 136 H). Rabi'ah adalah guru Imam Malik pada waktu kecil, yang mengajari Imam Malik tentang Ilmu Akhlak, Ilmu Fiqh dan Ilmu Hadis. Ada 12 riwayat hadis yang diriwayatkan, dengan perincian lima *musnad* dan satu *mursal*.⁷
- (b) Ibnu Hurmuz Abu Bakar bin Yazid (w. 147 H). Imam Malik berguru kepada Hurmuz selama kurang lebih 8 tahun dalam Ilmu Kalam, Ilmu I'tiqad dan Ilmu Fiqh dan mendapatkan 54-57 hadis darinya.⁸
- (c) Ibnu Syihab al-Zuhri (w. 124 H), Imam Malik meriwayatkan 132 hadis darinya, dengan rincian 92 hadis musnad dan yang lainnya mursal.
- (d) Nafi' ibn Surajis Abdullah al-Jaelani (w. 120 H). Dia adalah pembantu keluarga Abdullah ibn Umar dan hidup masa Khalifah Umar ibn Abdul Aziz. Riwayat

⁶Moenawar Cholil, *Biografi Empat Scrangkai Imam Madzhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 110.

⁷Amin al-Khulli, *Malik Bin Anas* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 65.

⁸*Ibid.*

Imam *Mālik* darinya adalah riwayat yang paling sahih sanadnya. Imam Malik mendapat 80 hadis lebih dari Nafi'.

- (e) Ja'far Sadiq ibn Muhammad ibn Ali al-Husain ibn Abu Talib al-Madani. (w. 148 H). Beliau adalah salah seorang imam *isna asy'ariyyah*, *ahlul bait* dan ulama besar. Imam Malik berguru fiqh dan hadis kepadanya dan mengambil sembilan hadis darinya dalam bab *manasik*.⁹
- (f) Muhammad ibn al-Munkadir ibn al-Hadiri al-Taimy al-Qurasyi (w. 131 H). Beliau adalah saudara dari Rabi'ah al-Ra'yi, ahli fiqh Hijaz dan Madinah, ahli hadis dan seorang qarj yang tergolong *sayyidat al-qura*.¹⁰

2. Murid-muridnya

Murid-murid Imam Malik dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok:

- (a) Dari kalangan Tabi'in di antaranya Sufyan al-Sauri, al-Lais bin Sa'id, Hammad ibn Zaid, Sufyan ibn Uyainah, Abu Hanifah, Abu Yusuf, Syarik ibn Lahi'ah, dan Ismail ibn Khatir
- (b) Dari Kalangan Tabi'it-tabi'in adalah al-Zuhri, Ayub al-Syahkhtiyani, Abul Aswad, Rabi'ah ibn Abd al-Rahman, Yahya ibn Sa'id al-Ansari, Musa ibn 'Uqbah dan Hisyam ibn 'Urwah.
- (c) Bukan Tabi'in: Nafi' ibn Abi Nu'aim, Muhammad ibn Aljan, Salim ibn Abi 'Umair, Abu al-Nadri, Maula Umar ibn Abdullah, al-Syafi'i, dan Ibn Mubarak.¹¹

3. Karya-karyanya

Di antara karya-karya Imam Malik adalah: (a) *al-Muwatta'*, (b) *Kitab Aqdiyah*, (c) *Kitab Nujum, Hisab Madar al-Zaman, Manazil al-Qamar*, (d) *Kitab Manāsik*, (e) *Kitab Tafsir li Garib al-Qur'an*, (f) *Ahkam al-Qur'an*, (g) *al-Mudawwanah al-Kubra*, (h) *Tafsir al-Qur'an* (i) *Kitab Masa' Islam* (j) *Risalah ibn Matruf Gassan* (k) *Risalah ila al-Lais*, (l) *Risalah ila ibn Wahb*. Namun, dari beberapa karya tersebut yang sampai kepada kita hanya dua yakni, *al-Muwatta'* dan *al-Mudawwanah al-Kubra*.

D. Wafat Imam Malik

Sebagaimana tahun kelahirannya, ada beberapa versi tentang waktu meninggalnya Imam Mālik. Ada yang berpendapat tanggal 11, 12, 13, 14 bulan Rajab 179 H dan ada yang berpendapat 12 Rabi'ul Awwal 179 H. Di antara

⁹Muhammad Hamid Husain, *Kitab al-Muwatta'*, "Muqaddimah", (Dār Kutub al-Islamiyyah, t.th.), ba'- jim .

¹⁰Amin al-Khulli, *Malik ibn Anas*, 96-97.

¹¹Ibn Hajar al-'Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, juz X (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 5-6.

pandangan yang paling banyak diikuti adalah pendapat Qadi Abu Fadl Iyad yang menyatakan bahwa Imam Malik meninggal pada hari Ahad 12 Rabi'ul Awwal 179 H dalam usia 87 tahun, setelah satu bulan menderita sakit. Beliau dikebumikan di kuburan Baqi'.¹² Beliau berwasiat untuk dikafani dengan pakaiannya yang putih dan dishalatkan di tempat meninggalnya. Dengan meninggalnya Imam Mālik, berkurang satu tokoh dan ulama besar Madinah.

III. Mengenal Kitab Al-Muwatta'

A. Latar Belakang Penyusunan

Ada beberapa versi yang mengemuka mengenai latar belakang penyusunan *al-Muwatta'*. Menurut Noel J. Coulson¹³ problem politik dan sosial keagamaan-lah yang melatarbelakangi penyusunan *al-Muwatta'*. Kondisi politik yang penuh konflik pada masa transisi Daulah Umayyah-Abasiyyah yang melahirkan tiga kelompok besar(Khawarij, Syi'ah-Keluarga Istana) yang mengancam integritas kaum Muslim. Di samping kondisi sosial keagamaan yang berkembang penuh nuansa perbedaan. Perbedaan-perbedaan pemikiran yang berkembang (khususnya dalam bidang hukum) yang berangkat dari perbedaan metode nash di satu sisi dan rasio di sisi yang lain, telah melahirkan pluratis yang penuh konflik.¹⁴

Versi yang lain menyatakan penulisan al-Muwatta' dikarenakan adanya permintaan Khalifah Ja'far al-Mansur atas usulan Muhammad ibn al-Muqaffa' yang sangat prihatin terhadap perbedaan fatwa dan pertentangan yang berkembang saat itu, dan mengusulkan kepada Khalifah untuk menyusun undang-undang yang menjadi penengah dan bisa diterima semua pihak. Khalifah Ja'far lalu meminta Imam Malik menyusun Kitab hukum sebagai Kitab standar bagi seluruh wilayah Islam. Imam Malik menerima usulan tersebut, namun ia keberatan menjadikannya sebagai kitab standar atau kitab resmi negara.

Sementara versi yang lain, di samping terinisiasi oleh usulan Khalifah Ja'far al-Mansur, sebenarnya Imam Malik sendiri memiliki keinginan kuat untuk menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam memahami agama.

¹²al-Kandahlawi, 19.

¹³Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), 59.

¹⁴Amin al-Khulli, 139-140.

B. Penamaan Kitab

Tentang penamaan kitab *al-Muwatta'* adalah orisinil berasal dari Imam Mālik sendiri. Hanya saja tentang mengapa kitab tersebut dinamakan dengan *al-Muwatta'* ada beberapa pendapat yang muncul:

Pertama, sebelum kitab itu disebarluaskan Imam Mālik telah menyodorkan karyanya ini di hadapan para 70 ulama Fiqh Madinah dan mereka menyepakatinya. Dalam sebuah riwayat al-Suyuti menyatakan: “Imam Mālik berkata, Aku mengajukan kitabku ini kepada 70 ahli Fiqh Madinah, mereka semua setuju denganku atas kitab tersebut, maka aku namai dengan .¹⁵

Kedua, pendapat yang menyatakan penaman *al-Muwatta'*, karena kitab tersebut “memudahkan” khalayak umat Islam dalam memilih dan menjadi pegangan hidup dalam beraktivitas dan beragama.

Ketiga, pendapat yang menyatakan penaman *al-Muwatta'*, karena kitab *al-Muwatta'* merupakan perbaikan terhadap kitab-kitab fiqh sebelumnya.

C. Isi Kitab

Kitab ini menghimpun hadis-hadis Nabi, pendapat sahabat, qaul tabi'in, Ijma' ahlul Madinah dan pendapat Imam Mālik.

Para ulama berbeda pendapat tentang jumlah hadis yang terdapat dalam *al-Muwatta'*;

- a. Ibnu Habbab yang dikutip Abu Bakar al-A'rabi dalam *Syarah al-Tirmizi* menyatakan ada 500 hadis yang disaring dari 100.000 hadis
- b. Abu Bakar al-Abhari berpendapat ada 1726 hadis dengan perincian 600 musnad, 222 mursal, 613 mauquf dan 285 qaul tabi'in.¹⁶
- c. Al-Harasi dalam “*Ta'liqah fi al-Usul*” mengatakan Kitab Malik memuat 700 hadis dari 9000 hadis yang telah disaring
- d. Abu al-Hasan bin Fahr dalam “*Fada'il*” mengatakan ada 10.000 hadis dalam kitab *al-Muwatta'*.
- e. Arnold John Wensinck menyatakan dalam *al-Muwatta'* ada 1612 hadis¹⁷
- f. Muhammad Fu'ad Abdul Baqi mengatakan “*Kitab al-Muwatta'* berisi 1824 hadis”.¹⁸

¹⁵Muhammad Muhammad Abu Zahwu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.), 246.

¹⁶Jalaluddin al-Suyuti, *Tanwir al-Hawalik Syarah ala Muwatta' Malik*, juz I (Beirut: Dār Ihya Kutub al-Arabiyyah, t.th.), 9.

¹⁷Arnold John Wensinck, *Miftah Kunuz al-Sunnah*, terj .Muhammad Fuad Abdul Baqi (Lahore: Suhail, 1981), lam-mim.

¹⁸Lihat Malik bin Anas, *al-Muwatta'*, juz II, hlm. 1004 (yang ditahqiq oleh

- g. Ibnu Hazm berpendapat, dengan tanpa menyebutkan jumlah persisnya, 500 lebih hadis *musnad*, 300 lebih hadis *mursal*, 70 hadis lebih yang tidak diamalkan Imam Malik dan beberapa hadis dha'if.
- h. M. Syuhudi Ismail menyatakan “*Kitab al-Muwatta’* hadisnya ada 1804”.¹⁹

Perbedaan pendapat ini terjadi karena perbedaan sumber periwayatan di satu sisi dan perbedaan cara penghitungan. Ada ulama hadis yang hanya menghitung hadis berdasar jumlah hadis yang disandarkan kepada nabi saja, namun adapula yang menghitung dengan menggabungkan fatwa sahabat, fatwa tabi'in yang memang termaktub dalam al-Muwatta'.

Menurut al-Suyuti, lebih dari seribu orang yang meriwayatkan *al-Muwatta'*, dan banyak naskah tentang itu. Namun yang terkenal adalah 14 naskah menurut al-Suyuti, dan menurut al-Kandahlawi ada 16 naskah, sedang menurut Qadi Iyad ada 20 naskah, meski ada yang berpendapat ada 30 naskah.²⁰ Di antara naskah itu adalah:

- a. Naskah Yahya bin Yahya al-Masmudi al-Andalusi (w. 204 H). Beliaulah yang pertama kali mengambil *al-Muwatta'* dari Yazid bin 'Abdurrahman bin Ziyad al-Lahmi (al-Busyatun) dan pembawa mazhab Maliki di Andalusia
- b. Naskah ibn Wahb (w. 197 H)
- c. Naskah Abu Ubaidillah Abd al-Rahman bin al-Qasim ibn Khalid al-Misri (w. 191 H)
- d. Naskah Abu Abd al-Rahman Abdullah bin Musalamah bin Qa'nabi al-Harisi (w.221 H).
- e. Naskah Abdullah bin Yusuf al-Dimsyqi Abu Muhammad at-Tunaisi (w. 217 H)
- f. Naskah Mu'an al-Qazzazi (w. 198 H);
- g. Naskah Sa'id bin 'Uffair (w. 226 H)
- h. Naskah Ibn Bukair (w. 231 H)
- I. Naskah Abu Mas'ab Ahmad bin Abu Bakr al-Qasim az-Zuhri (w. 242 H)
- j. Naskah Muhammad ibn al-Mubarak al-Quraisyi (w. 215 H).
- k. Naskah Musa'ab ibn Abdullah al-Zubairi (w. 215 H).
- l. Naskah Suwaid ibn Zaid Abi Muhammad al-Harawi (w. 240 H)
- m. Naskah Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani (w. 179 H)
- n. Naskah Yahya bin Yahya al-Taimi (w. 226 H)

Muhammad Fuad Abdul Baqi).

¹⁹Syuhudi Ismail, *Cara Praktis Mencari Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 82-83.

²⁰al-Kandahlawi, 36-39; al-Zarqani, *Syarah al-Zarqani 'ala Muwatta' Imam Malik* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 10.

o. Naskah Abi Hadafah al-Sahmi (w. 259 H)

Di antara naskah-naskah tersebut, riwayat Yahya bin Yahya al-Andalusi yang paling populer.²¹

Ada perbedaan pendapat yang berkembang ketika dihadapkan pada pertanyaan apakah kitab *al-Muwatta'* ini kitab fiqh *an-sich*, Kitab Hadis *an-sich* atau Kitab Fiqh sekaligus kitab Hadis. Menurut Abu Zahra²², *al-Muwatta'* adalah kitab Fiqh, argumen yang dipegangnya; Tujuan Malik mengumpulkan hadis adalah untuk melihat fiqh dan undang-undangnya bukan keshahihannya dan Mālik menyusun kitabnya dalam bab-bab bersistematika fiqh.

Senada dengan Abu Zahra, Ali Hasan Abdul Qadir juga melihat *al-Muwatta'* sebagai kitab fiqh dengan dalil hadis. Sebab tradisi yang dipakai adalah tradisi kitab fiqh yang seringkali hanya menyebut sebagian sanad atau bahkan tidak menyebut sanadnya sama sekali adalah dalam rangka kepraktisan/keringkasan.

Sedang menurut Abu Zahwu kitab ini bukan semata-mata kitab Fiqh, tetapi sekaligus kitab hadis, karena sistematika fiqh juga dipakai dalam kitab-kitab hadis yang lain, di samping Imam Mālik sesekali juga mengadakan kritik melalui pendapat beliau dalam mengomentari sebuah riwayat hadis, dan juga menggunakan kriteria-kriteria dalam menseleksi hadisnya.²³

D. Sistematika Kitab

Kitab *al-Muwatta'* adalah kitab hadis yang bersistematika Fiqh. Berdasar kitab yang telah di-tahqiq oleh Muhammad Fuad Abdul Baqi, kitab *al-Muwatta'* terdiri dari 2 juz, 61 kitab (bab) dan 1824 hadis. Adapun perinciannya adalah sebagai berikut:

Juz I : (1) Waktu-waktu Shalat, 80 tema, 30 hadis, (2) Bersuci, 32 tema, 115 hadis, (3) Shalat, delapan tema, 70 hadis, (4) Lupa dalam Shalat, satu tema, tiga hadis, (5) Shalat Jum'at, 9 tema, 21 hadis, (6) Shalat pada bulan Romadlan, dua tema, tujuh hadis, (7) Shalat Malam, lima tema, 33 hadis, (8) Shalat Jama'ah, 10 tema, 38 hadis, (9) Mengqashar Shalat dalam perjalanan, 25 tema, 95 hadis, (10) Dua hari raya, tujuh tema, 13 hadis, (11) Shalat dalam keadaan takut, satu tema, empat hadis, (12) Shalat gerhana matahari dan bulan, dua tema, empat hadis, (13) Shalat minta hujan, tiga tema, enam hadis, (14) Menghadap qiblat, enam tema, 15 hadis, (15) Al-Qur'an, 10 tema, 49 hadis, (16) Shalat Mayat, 16 tema, 59 hadis, (17)

²¹ *Ibid.*, 250.

²² Ahmad Syarbasy, 105.

²³ Abu Zahwu, 256.

Zakat, 30 tema, 55 hadis, (18) Puasa, 22 tema, 60 hadis, (19) I'tikaf, 8 tema, 16 hadis, (20) Haji, 83 tema, 255 hadis.

Juz II: (21) Jihad, 21 tema, 50 hadis, (22) Nadhar dan sumpah, 9 tema, 17 hadis (23) Qurban, enam tema, 13 hadis, (24) Sembelihan, empat tema, 19 hadis, (25) Bintang buruan, tujuh tema, 19 hadis, (26) Aqiqah, dua tema, tujuh hadis, (27) Faraid, 15 tema, 16 hadis, (28) Nikah, 22 tema, 58 hadis, (29) Talaq, 35 tema, 109 hadis, (30) Persusuan, tiga tema, 17 hadis, (31) Jual beli, 49 tema, 101 hadis, (32) Pinjam meminjam, 15 tema, 16 hadis, (33) Penyiraman, dua tema, tiga hadis, (34) Menyewa tanah, satu tema, lima hadis, (35) Syufa'ah, dua tema, empat hadis, (36) Hukum, 41 tema, 54 hadis, (37) Wasiyat, 10 tema, sembilan hadis, (38) Kemerdekaan dan persaudaraan, 13 tema, 25 hadis (39) Budak Mukatabah, 13 tema, 15 hadis, (40) Budak Mudharabah, tujuh tema, delapan hadis, (41) Hudud, 11 tema, 35 hadis, (42) Minuman, lima tema, 15 hadis, (43) Orang yang berakal, 24 tema, 16 hadis, (44) Sumpah, lima tema, dua hadis, (45) al-Jami', tujuh tema, 26 hadis, (46) Qadar, dua tema, 10 hadis, (47). Akhlak yang baik, empat tema, 18 hadis, (48) Memakai pakaian, delapan tema, 19 hadis, (49) Sifat Nabi SAW., 13 tema, 39 hadis, (50) Mata, tujuh tema, 18 hadis, (51) Rambut, lima tema, 17 hadis, (52) Penglihatan, dua tema, tujuh hadis, (53) Salam, tiga tema, delapan hadis, (54) Minta izin, 17 tema, 44 hadis, (55) Bai'ah, satu tema, tiga hadis, (56) Kalam, 12 tema, 27 hadis, (57) Jahannam, satu tema, dua hadis, (58) Sadaqah, tiga tema, 15 hadis, (59) Ilmu, satu tema, satu hadis, (60) Dakwah orang yang teraniaya, satu tema, satu hadis, (61) Nama-nama Nabi SAW., satu tema, satu hadis.

E. Metode Kitab dan Kualitas Hadis-hadisnya

Secara eksplisit, tidak ada pernyataan yang tegas tentang metode yang dipakai Imam Malik dalam menghimpun kitab *al-Muwatta'*. Namun secara implisit, dengan melihat paparan Imam Malik dalam kitabnya, metode yang dipakai adalah metode pembukuan hadis berdasar klasifikasi hukum Islam (*abwāb fihiyyah*) dengan mencantumkan hadis marfū' (berasal dari Nabi), *mauqūf* (berasal dari sahabat) dan *maqūlū'* (berasal dari tabi'in).²⁴ Bahkan bukan hanya itu, kita bisa melihat bahwa Imam Malik menggunakan tahapan-tahapan berupa (a) penseleksian terhadap hadis-hadis yang disandarkan kepada Nabi, (b) Atsar/fatwa sahabat, © fatwa tabi'in, (d) Ijma' ahli Madinah dan (e) pendapat Imam Malik sendiri.

²⁴Musthafa Ali Ya'qub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 76.

Meskipun kelima tahapan tersebut tidak selalu muncul bersamaan dalam setiap pembahasannya, urutan pembahasan dengan mendahulukan penulurusan dari hadis Nabi yang telah diseleksi merupakan acuan pertama yang dipakai Imam Mālik, sedangkan tahapan kedua dan seterusnya dipaparkan Imam Malik tatkala menurutnya perlu untuk dipaparkan.

Dalam hal ini empat kriteria yang dikemukakan Imam Mālik dalam mengkritisi periwayatan hadis adalah: (a) Periwat bukan orang yang berperilaku jelek (b) Bukan ahli bid'ah (c) Bukan orang yang suka berdusta dalam hadis (d) Bukan orang yang tahu ilmu, tetapi tidak mengamalkannya.²⁵

Meskipun Imam Mālik telah berupaya seselektif mungkin dalam memfilter hadis-hadis yang diterima untuk dihimpun, tetap saja para ulama hadis berbeda pendapat dalam memberikan penilaian terhadap kualitas hadis-hadisnya:

- a. Sufyan ibn 'Uyainah dan al-Suyuti mengatakan, seluruh hadis yang diriwayatkan Imam Mālik adalah shahih, karena diriwayatkan dari orang-orang yang terpercaya
- b. Abu Bakar al-Abhari berpandangan tidak semua hadis dalam *al-Muwatta'* sahih, 222 hadis *mursal*, 623 hadis *mauqūf* dan 285 hadis *maqtū'*.
- c. Ibn Hajar al-'Asqalani menyatakan bahwa hadis-hadis yang termuat dalam *al-Muwatta'* adalah sahih menurut Imam Malik dan pengikutnya.
- d. Ibn Hazm dalam penilaiannya yang termaktub dalam *Marātib al-Diyanah*, ada 500 hadis *musnad*, 300 hadis *mursal* dan 70 hadis dha'if yang ditinggalkan Imam Malik.²⁶ Sedang menurut Ibn Hajar di dalamnya ada hadis yang *mursal* dan *munqati'*.
- e. al-Gafiqi berpendapat dalam *al-Muwatta* ada 27 hadis *mursal* dan 15 hadis *mauqūf*.²⁷
- f. Hasbi ash-Shiddiqi menyatakan dalam *al-Muwatta'* ada hadis yang *sahih*, *hasan* dan *da'if*.

Meskipun dalam *al-Muwatta'* tidak semuanya shahih, ada yang *munqati'*, *mursal* dan *mu'dal*. Banyak ulama hadis berikutnya yang mencoba *mentakhrij* dan *me-muttasil*-kan hadis-hadis yang *munqati'*, *mursal* dan *mu'dal* seperti Sufyan ibn Uyainah, Sufyan al-Sauri, dan Ibn Abi Dzi'bi. Dalam pandangan Ibnu Abdil Barr

²⁵ Ahmad Syarbasi, 104; Muhammad Syak'ah, 347.

²⁶ Jalaluddin al-Suyuti, juz 1. 9.

²⁷ al-Kandahlawi, 44.

dari 61 hadis yang dianggap tidak muttasil semuanya sebenarnya musnad dengan jalur selain Malik, yakni:

أنه بلغني أن رسول الله ص.م قال: إني لأنسى أو أنسى²⁸

“Seseorang telah menyampaikan hadis pada seseorang, bahwa Rasul SAW telah bersabda: Aku lupa atau aku telah lupa, karena itu mungkin yang aku kerjakan adalah sunnah.”

أنه سمع من يثقه به من أهل العلم يقول إن رسول الله ص.م. أرى أعمار الناس قبله أو ما شاء الله من ليلة²⁹ ذلك فكأنه تقاصر أعمار أمته أن لا تبلغوا من العمل مثل الذي بلغ غيرهم في طول العمر فأعطاه الله القدر خير من ألف شهر

“Dari Malik bahwasanya dia mendengar dari orang yang terpercaya di antara ulama berkata Rasulullah telah diperlihatkan umur orang-orang yang mati sebelumnya, atau apa yang telah Allah kehendaki tentang itu dan itu menjadikan seakan-akan kehidupan umatnya terlalu pendek bagi mereka untuk melakukan perbuatan baik sebagaimana orang-orang sebelum mereka dapat melakukannya dengan usia mereka yang panjang, maka Allah memberikan kepadanya lailatul qadar yang lebih baik dari seribu bulan.”

أن معاذ بن جبل قال: آخر ما أوصاني به رسول الله ص.م. حينما وضعت رجلي في الغرزان قال: يا معاذ بن جبل خلقك للناس³⁰ أحسن

“Dari Malik bahwa Muadz bin Jabal berkata: Petunjuk akhir dari Rasulullah telah disampaikan kepadaku ketika aku meletakkan kaki di Sanggurdi, ia berkata: berkelakuan baiklah kepada orang hai Muadz ibn Jabal”

أنه بلغه أن رسول الله ص.م. كان يقول إذا أنشأت بحرية ثم تشأت فتلك عين غديفة³¹

“Dari Malik bahwasanya telah sampai kepadanya bahwa rasul bersabda ketika awan muncul dari arah laut dan pergi menuju Syria akan turun sejumlah hujan besar.”

²⁸ Malik ibn Anas, Juz I, 101.

²⁹ *Ibid.*, 321.

³⁰ *Ibid.*, juz II, 902.

³¹ *Ibid.*, juz I, 193.

F. Kitab-kitab Syarahnya

Kitab *al-Muwatta'* disyarahi oleh beberapa ulama di antaranya:³²

1. *al-Tamhid lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid* karya Abu Umar ibn Abdil Bar al-Namri al-Qurtubi (w. 463 H)
2. *Al-Istizkar fi Syarh Mazāhib Ulama al-Amsar* karya Ibn ' Abdil Barr (w. 463 H.)
3. *Kasyf al-Mugti fi Syarh al-Muwatta'* karya Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H.)
4. *Tanwirul Hawalik*, karya Jalaluddin as-Suyuti (w. 911 H)
5. *Syarah al-Ta'liq al-Mumajjad ala Muwatta'* Imam Muhammad karya al-Haki ibn Muhammad al-Laknawi al-Hindi
6. *al-Muntaqa* karya karya Abu Walid al-Bajdi (w. 474 H.).
7. *al-Maswa* karya al-Dahlawi al-Hanafi (w. 1176 H.)
8. *Syarh al-Zarqani* karya al-Zarqani al-Misri al-Maliki (w. 1014 H.)

G. Pendapat Para Ulama tentang *al-Muwatta'*

Di antara ulama yang memberikan penilaian terhadap kitab *al-Muwatta'* adalah:

- a. al-Syafi'i : "Di dunia ini tidak ada kitab setelah al-Qur'an yang lebih sahih daripada kitab Malik..."
- b. al-Hafiz al-Muglatayi al-Hanafi: " Buah karya Malik adalah kitab shahih yang pertama kali"
- c. Ibn Hajar:" Kitab Malik sahih menurut Malik dan pengikutnya..."
- d. Waliyullah al-Dahlawi menyatakan *al-Muwatta'* adalah kitab yang paling sahih, mashur dan paling terdahulu pengumpulannya.³³

H. Kritikan Orientalis terhadap *al-Muwatta'*

Di antara orientalis yang memberikan kritikan terhadap karya Imam Malik adalah Joseph Schacht. Schacht meragukan otentitas hadis dalam *al-Muwatta'*, di antara hadis yang dikritiknya adalah tentang bacaan ayat sajdah dalam khutbah Jum'ah oleh Khatib:³⁴

³²Abu Zahwu, *al-Hadis*, 250-252; al-Zahabi, *Siyar Alam al-Nubala*, Juz VIII (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990), , 48.

³³Al-Dahlawi, 23-24.

³⁴Malik ibn Anas, juz I, 206.

عن هشام بن عروة عن أبيه أن عمر بن الخطاب قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد الناس معه ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى. قتها الناس السجود فقال على رسلكم إن الله ثم يكتبها علينا إلا أن نشأ فلم يسجد ومنهم أن يسجد .

Dalam pandangan Schacht, hadis tersebut putus sanadnya, padahal dalam riwayat Bukhari sanadnya bersambung. Menurutny, dalam naskah kuno kitab al-Muwatta' terdapat kata-kata “dan kami bersujud bersama Umar”. Kata-kata ini tidak pernah diucapkan oleh Urwah, hanya dianggap ucapannya. Oleh karenanya, dari pendekatan historis berarti naskah/teks hadis lebih dahulu ada, baru kemudian dibuatkan sanadnya. Sanad tersebut untuk kemudian dikembangkan dan direvisi sedemikian rupa dan disebut berasal dari masa silam.³⁵

Tuduhan Schacht tersebut dibantah oleh Muhammad Mustafa A'zami, teks tersebut adalah sesuai dengan naskah aslinya, karena naskah asli tulisan Malik tidak diketemukan. Para pen-syarah al-Muwatta' seperti Ibnu 'Abdil Barr dan az-Zarqani sama sekali tidak pernah menyinggung tentang adanya naskah kuno seperti yang disebut Schacht. Secara umum Azami menyatakan apa yang dilakukan Schacht dalam penelitian otentitas sanad dengan mengambil contoh hadis-hadis yang terdapat dalam kitab Fiqh seperti al-Muwatta' Imam Malik, al-Muwatta' al-Syaibani dan al-Umm al-Syafi'i adalah tidak tepat, karena pada umumnya metode yang dipakai dalam kitab-kitab fiqh ataupun sejarah tidak memberi data secara detail lengkap runtutan sanadnya, tetapi mencukupkan menyebutkan sumbernya atau sebagian sanadnya.

Hal lain yang dikritisi Schacht adalah tentang 80 hadis dalam al-Muwatta' yang disebut “Untaian Sanad Emas”, Yakni Malik-Nafi'-Ibnu Umar. Schacht meragukan untaian sanad tersebut, mengingat usia Malik terlalu dini (15 tahun). Apa mungkin riwayat dari anak usia 15 tahun diikuti banyak orang, sementara masih banyak ulama besar lain di Madinah. Alasan lainnya, Nafi' pernah menjadi hamba sahaya dalam keluarga Ibnu Umar, sehingga kredibilitasnya perlu dipertanyakan.

Hal tersebut disanggah Azami, Schacht dianggap keliru dalam menghitung usia Malik, seharusnya Schacht menghitung umur Malik saat Nafi' wafat bukan dari tahun wafatnya Malik. Sehingga usia Malik saat itu adalah 20-24 tahun. Pada usia-usia tersebut bukan terlalu muda untuk dianggap sebagai seorang ulama.

³⁵Muhammad Mustafa A'zami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 566-567.

Adapun tentang Nafi' yang mantan budak Ibnu Umar, sebenarnya itu tidak menjadi masalah karena penerimaan seorang rawi yang paling penting adalah "dapat dipercaya", dan Nafi dianggap orang yang paling dipercaya dalam meriwayatkan hadis dari Ibn Umar. Di samping dalam hal ini Nafi' bukan satu-satunya orang yang meriwayatkan hadis Ibn Umar, sehingga bisa dijadikan pembanding dan mungkinkah ribuan rawi di berbagai tempat bersepakat berbohong untuk menyusun sanad tersebut?

IV. Kesimpulan

Dari paparan di atas, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi:

1. Kitab *al-Muwatta'* disusun Imam Malik atas usulan Khalifah Ja'far al-Mansur dan keinginan kuat dari dirinya yang berniat menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam memahami agamanya.
2. Kitab *al-Muwatta'* tidak hanya menghimpun hadis Nabi, tetapi juga memasukkan pendapat sahabat, Qaul Tabi'in, Ijma' Ahlul Madinah dan pendapat Imam Malik. Menurut Fuad Abdul Baqi, *al-Muwatta'* memuat 1824 hadis dengan kualitas yang beragam dengan metode penyusunan hadis berdasar klasifikasi hukum (*abwab fihiyyah*).
3. Tuduhan Joseph Schacht yang meragukan ketidakotentikan hadis dalam *al-Muwatta'* ditangkis oleh Mustafa al-A'zami. A'zami menolak penelitian otentitas sanad hadis dengan mendasarkan pada kitab-kitab fiqh seperti *al-Muwatta'* al-Syaibani, *al-Muwatta'* Imam Malik dan *al-Umm* al-Syafi'i.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahwu, Muhammad Muhammad. *Al-Hadis wa al-Muhaddisun*. Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t.
- al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- 'Awadah, Muhammad, *Malik ibn Anas Dār al-Hijrah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Azami, Muhammad Mustofa, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Mustafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- al-Bandari, Abdul Gafur Sulaiman. *Al-Mausu'ah Rijal al-Kutub at-Tis'ah*. Beirut: Dar al-Kutub at-Tis'ah. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1993.

- Cholil, Moenawar. *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Coulson, Noel J. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad. Jakarta: P 3 M, 1987.
- Husein, Muhammad Hamid. *Kitab al-Muwatta' "Muqaddimah"*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, t.t.
- Ibn 'Alwi, Muhammad. *Malik ibn Anas*. Al-Azhar: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1981.
- Ismail, Muhammad Syuhudi. *Cara Praktis Mencari Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- al-Kandahlawi, Muhammad Zakariya ibn Muhammad Yahya. *Muqaddimah Aujaz al-Masalik ila Muwatta' Malik*. India: Matba'ah al-Sa'adah, 1973.
- al-Khulli, Amin. *Malik ibn Anas*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Malik ibn Anas, *al-Muwatta'*, pen-tahqiq. Muhammad Fuad Abdul Baqi.
- al-Suyuti, Jalaluddin. *Tanwir al-Hawalik Syarh al-Muwatta'*. Beirut: Dar Ihya' Kutub al-'Arabiyyah, t.t.
- al-Syarbasi, Ahmad. *Sejarah dan Biografi Empat Imam Madzhab*, terj. Sabil Huda dan A. Ahmadi. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Wensinck, Arnold John, *Miftah Kunuz al-Sunnah*, terj. Muhammad Fu'ad Abdul Baqi. Lahore: Suhail, 1981.
- al-Zahabi, *Siyar al-'Alam an-Nubala'*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990.

KITAB AL-JĀMI' AL-ṢAḤĪḤ KARYA AL-TIRMIZI

Suryadi*

Abstrak

Kata Kunci: al-Tirmizi, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Sunan al-Tirmizi, Hadis Hasan

I. Pendahuluan

Mayoritas ulama berpandangan bahwa hadis dari segi kualitas dibagi menjadi tiga macam (*ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *da'īf*) telah dimulai sejak al-Tirmizi. Sebelumnya, ulama hadis hanya mengklasifikasikan hadis kepada dua kategori, yaitu hadis *ṣaḥīḥ* dan hadis *da'īf*. Hadis *da'īf* dibagi menjadi dua, yaitu hadis *da'īf matrūk* (hadis yang wajib ditinggalkan disebabkan cacat yang melekat pada periwayat hadis). Dalam hal ini, jumbuh ulama sepakat menolak keujahannya. Kedua, hadis *da'īf laisa bihi matrūk* (hadis *da'īf* yang kelemahannya tidak menghalangi pengamalannya). Jenis hadis inilah yang oleh al-Tirmizi disebut dengan hadis *ḥasan*, demikian menurut Ibn Taimiyah.¹

Meskipun istilah hadis *ḥasan* sudah dikenal di kalangan ulama sebelum al-Tirmizi, namun istilah tersebut bukan merujuk klasifikasi hadis tertentu. Ini dapat dilihat dari pendapat Ibn Salah, bahwa untuk mengetahui hadis *ḥasan* harus merujuk kepada kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* yang ditulis oleh al-Tirmizi.²

Pengklasifikasian hadis oleh al-Tirmizi dengan memasukkan kategori hadis *ḥasan* telah menimbulkan agenda baru dalam perbincangan ulama hadis sesudahnya. Diskursus ini bertambah intens ketika al-Tirmizi mengembangkannya istilah hadis *ḥasan* dengan beberapa terma lainnya, seperti *ḥasan ṣaḥīḥ*, *ḥasan garīb* dan *ḥasan ṣaḥīḥ garīb*.

Melalui artikel ini, kita dapat berkenalan lebih dahulu tentang al-Tirmizi dan karyanya *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau yang populer dengan *Sunan al-Tirmizi*, di mana al-Tirmizi menuangkan pemikiran tentang hadis *ḥasan* dalam kitab tersebut.

II. Biografi Imam Al-Tirmizi

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

¹Taqi al-Din Ahmad ibn Abd al-Halim Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa li Ibn Taimiyah*, jilid I (ttp.: Dār al-Arabiyyah, 1398 H.), 252.

²Zain al-Din Abd al-Rahman ibn Hasan al-Iraqi, *Taqyid wa al-Idah Syarh Muqaddimah Ibn Salah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 51.

Imam al-Tirmizi memiliki nama lengkap Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurah ibn Musa ibn al-Dahhak al-Sulami al-Bugi al-Tirmizi.³ Namun beliau lebih populer dengan nama Abu 'Isa. Bahkan dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*-nya, ia selalu memakai nama Abu Isa. Sebagian ulama sangat membenci sebutan Abu 'Isa, mereka menyandarkan argumennya dari hadis Abu Syaibah yang menerangkan bahwa seorang pria tidak diperkenankan memakai nama Abu Isa, karena Isa tidak mempunyai ayah. Sabda Nabi Muhammad: "Sesungguhnya Isa tidak mempunyai ayah". Al-Qari menjelaskan lebih detail, bahwa yang dilarang adalah apabila nama Abu Isa sebagai nama asli, bukan *kunyah* atau julukan. Dalam hal ini, penyebutan Abu Isa adalah untuk membedakan al-Tirmizi dengan ulama yang lain. Sebab, ada beberapa ulama besar yang populer dengan nama al-Tirmizi, yaitu:

1. Abu Isa al-Tirmizi, pengarang kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*.
2. Abu al-Hasan Ahmad bin al-Hasan, yang populer dengan sebutan al-Tirmizi al-Kabir.
3. Al-Hakim al-Tirmizi Abu Abdullah Muhammad Ali bin al-Hasan bin Basyar. Ia seorang *zuhud*, *hafiz*, *mu'azin*, pengarang kitab dan populer dengan sebutan al-Hakim al-Tirmizi.⁴

Adapun *nisbah* yang melekat dalam nama al-Tirmizi, yakni al-Sulami, dibangsakan dengan Bani Sulaim, dari kabilah Ailan. Sementara al-Bugi adalah nama tempat di mana al-Tirmizi wafat dan dimakamkan.⁵ Sedangkan kata al-Tirmizi sendiri dibangsakan kepada kota Tirmiz,⁶ sebuah kota di tepi sungai Jihun di Khurasan,⁷ tempat al-Tirmizi dilahirkan. Tokoh besar al-Tirmizi lahir pada tahun 209 H dan wafat pada malam Senin tanggal 13 Rajab tahun 279 H di desa Bug dekat kota Tirmiz dalam keadaan buta.⁸ Itulah sebabnya Ahmad Muhammad Syakir

³Ibn Hajar al-'Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, juz IX, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 378; Syamsuddin al-Zahabi, *Siyar al-A'lam al-Nubala'*, juz III (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990), 270.

⁴Muhammad al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jamj al-Tirmizi*, juz I (Mesir: Ba'at al-Madani, 1963), 345-346.

⁵Abd al-Karim ibn Bakr al-Sam'anni, *al-Ansab* (Hijr Birtaniya: tp., 1912), 106.

⁶Menurut al-Hafid al-Zahabi, berdasarkan kepada riwayat yang mutawatir, kata Tirmiz dibaca *kasrah ta* dan *mim*-nya. Pendapat lain menjelaskan bahwa Tirmiz dapat juga dibaca Turmuz atau Tarmaz. Lihat: Muhammad al-Mubarakfuri, *Muqaddimah...*, 341.

⁷Jamaluddin Muhammad Ibn Mukram, *Lisan al-'Arab*, juz III (Beirut: Dār al-Sadr, t.th.), 478.

⁸Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīs wa al-Muhaddisūn* (Mesir: Maktabah Misr, t.th.), 360.

menambah dengan sebutan al-Darir, karena al-Tirmizi mengalami kebutaan di masa tuanya.⁹

Mayoritas ulama sepakat, bahwa pada akhir hayatnya al-Tirmizi mengalami kebutaan, akan tetapi apakah kebutaannya sejak ketika lahir, masih menjadi perselisihan. Menurut al-Hafid Umar bin Allak (w. 325 H), bahwa al-Tirmizi lahir dalam keadaan normal, tidak mengalami cacat mata. Ia mengalami kebutaan setelah mengadakan berbagai perlawatan dalam mencari hadis Nabi dan setelah menyelesaikan kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*-nya. Pendapat inilah yang dipegangi Jumhur Ulama.¹⁰

Al-Tirmizi banyak mencurahkan hidupnya untuk menghimpun dan meneliti hadis. Beliau melakukan perlawatan ke berbagai penjuru negeri, antara lain: Hijaz, Hurasan, dan lain-lain.¹¹

Di antara ulama yang menjadi gurunya adalah; Qutaibah bin Sa'id, Ishaq bin Rahawaih, Muhammad bin Amru as-Sawwaq al-Balki, Mahmud bin Gailan, Isma'il bin Musa al-Fazari, Abu Mus'ab al-Zuhri, Bisyr bin Mu'az al-'Aqadi, al-Hasan bin Ahmad bin Abi Syu'aib, 'Ali bin Hujr, Hannad, Yusuf bin Isa, Muhammad bin Yahya Khallad bin Aslam, Ahmad bin Muni', Muhammad bin Isma'il, dan masih banyak lagi yang lainnya. Adapun di antara murid-muridnya adalah Abu Bakar Ahmad bin Isma'il al-Samarqandi, Abu Hamid Ahmad ibn Abdullah, Ibn Yusuf al-Nasafi, al-Husain bin Yunus, Hammad bin Syakir dan lain-lain.¹²

Di kalangan kritikus hadis, integritas pribadi dan kapasitas intelektual al-Tirmizi tidak diragukan lagi. Hal tersebut dapat dilihat dari pernyataan mereka sebagai berikut:

1. Dalam kitab *al-Ṣiqat*, Ibn Hibban menerangkan bahwa al-Tirmizi adalah seorang penghimpun dan penyampai hadis, sekaligus pengarang kitab.
2. Al-Khalili berkata, "al-Tirmizi adalah seorang *siqah muttafaq alaih* (diakui oleh Bukhari dan Muslim)".
3. Al-Idris berpendapat bahwa al-Tirmizi seorang ulama hadis yang meneruskan jejak ulama sebelumnya dalam bidang Ulumul Hadis.

⁹Ahmad Muhammad Syakir, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, jilid I (al-Qahirah: al-Halabi, 1937), 77.

¹⁰Nuruddin 'Itr, *al-Imam al-Tirmizi wa Muwazanatuh bain Jam'ih wa Sahihain* (Beirut: Matba'ah al-Jannah al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1970), 11.

¹¹Isma'il bin Umar ibn Kasir al-Qurasyi al-Dimasqi, *Jam' al-Masanid wa al-Sunnah*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419), 109.

¹²Al-Žahabī, *Siyar al-A'lam...*, juz XIII, 271.

4. Al-Hakim Abu Ahmad berkata, aku mendengar 'Imran bin 'Alan berkata, "Sepeninggal Bukhari tidak ada ulama yang menyamai ilmunya, ke-*wara*-annya, dan ke-*zuhud*-annya di Khurasan, kecuali Abu 'Isa al-Tirmizi.
5. Ibn Fadil menjelaskan, bahwa al-Tirmizi adalah pengarang *kitab Jami'* dan Tafsirnya, dia juga ulama yang paling berpengetahuan.¹³

Meskipun umumnya ulama kritikus hadis mengakui kredibilitas al-Tirmizi sebagai ulama hadis, namun Muhammad Ibn Hazm mengatakan bahwa al-Tirmizi adalah *majhul*¹⁴ dalam bidang periwayatan hadis. Pernyataan tersebut mengundang reaksi keras dari para ulama, di antaranya:

1. Al-Hafiz al-*Zahabi* berpendapat, Ibn Hazm mengkritik al-Tirmizi disebabkan ia tidak mengetahui dan belum sempat membaca karya al-Tirmizi. Memang saat itu kitab *al-Jami' al-Sahih* al-Tirmizi belum sempat masuk ke wilayah Andalusia (Spanyol), negeri Ibn Hazm.
2. Ibn Hajar dengan pernyataan yang cukup pedas, mengkritik pendapat Ibn Hazm dengan mengatakan:

"Suatu kebodohan bagi Ibn Hazm yang memberikan penilaian *majhul* terhadap al-Tirmizi, padahal al-Tirmizi diakui ke-*hafiz*-annya, serta karyanya telah mendapat respon positif di kalangan ulama hadis. Sesungguhnya al-Tirmizi termasuk ulama yang *siqat hafiz*".

3. Ibn Kasir berkata:

"Suatu sikap bodoh Ibn Hazm yang memandang rendah Abu 'Isa al-Tirmizi. Penilaian tersebut tidak akan pernah merubah posisi al-Tirmizi, namun sebaliknya akan merendahkan kredibilitas Ibn Hazm sendiri".¹⁵

Bantahan yang muncul dari para ulama terhadap penilaian Ibn Hazm di atas menunjukkan bahwa para ulama masih tetap mengakui kredibilitas pribadi al-Tirmizi selaku pakar hadis.

Kesungguhan al-Tirmizi dalam menggali hadis dan ilmu pengetahuan, tercermin dari karya-karyanya, yaitu:

¹³*Ibid.*, juz XIII, 274; Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahzib...*, juz IX, hlm. 388-390; Ibn Fadil, *Lisan al-Mizan*, juz VII (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 371.

¹⁴Dalam istilah Ilmu Hadis, *majhul* adalah seseorang yang tidak dikenal di kalangan ulama hadis. Lihat Abu Zahw, *al-Hadis...*, 361.

¹⁵Muhammad al-*Zahabi*, *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, juz III (Beirut: Matba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1963), 278.

1. Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, yang dikenal juga dengan *al-Jāmi' al-Tirmizi*, atau lebih populer lagi dengan *Sunan al-Tirmizi*.
2. Kitab *Illal*, kitab ini terdapat pada akhir kitab *al-Jami' al-Tirmizi*.
3. Kitab *Tarikh*.
4. Kitab *al-Samā'il al-Nabawiyah*.
5. Kitab *al-Zuhud*.
6. Kitab *al-Asma' wa al-Kuna*.
7. Kitab *al-'Ilal al-Kabir*.
8. Kitab *al-Asma' al-Sahabah*.
9. Kitab *al-Asma' a al-Mauqufat*.¹⁶

Di antara karya al-Tirmizi yang paling monumental adalah kitab *al-Jami' al-Sahih* atau *Sunan al-Tirmizi*, sementara kitab-kitab yang lain, seperti: *al-Zuhud*, dan *al-Asma' wa al-Kuna* kurang begitu dikenal di kalangan masyarakat umum.

Begitu populernya kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, maka muncul beberapa kitab syarah yang mensyarahi kitab tersebut. Di antaranya:

1. *Aridat al-Ahwadi* ditulis oleh Abu Bakar ibn al-ʿArabi al-Maliki
2. *al-Munqihu al-Syazi fi Syarh al-Tirmizi* oleh Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad yang terkenal dengan Ibn Sayyid al-Nas al-Syafi'i
3. *Syarh Ibn Sayyid al-Nas* disempurnakan oleh al-Hafiz Zainuddin al-ʿIraqi
4. *Syarh al-Tirmizi* oleh al-Hafiz Abu al-Faraj Zainuddin Abd al-Rahman ibn Syihabuddin Ahmad ibn Hasan ibn Rajab al-Bagdadi al-Hanbali
5. *Al-Lubab* oleh al-Hafiz Ibn Hajar al-ʿAsqalani
6. *Al-ʿUrf al-Syazi ʿala Jāmi' al-Tirmizi* oleh al-Hafiz ʿUmar ibn Ruslan al-Bulqini
7. *Qat al-Mugtadī ʿala Jāmi' al-Tirmizi* oleh al-Hafiz al-Suyuti
8. *Ta'liq al-Tirmizi* dan *Syarh al-Ahwazi* oleh Muhammad Tahir
9. *Syarh Abu Tayyib al-Sindi*
10. *Syarh Sirajuddin Ahmad al-Sarkandi*
11. *Syarh Abu al-Hasan ibn Abd al-Hadis al-Sindi*
12. *Bahr al-Mazi Mukhtasar Sahih al-Tirmizi* oleh Muhammad Idris ʿAbd al-Ra'uf al-Marbawi al-Azhari
13. *Tuhfat al-Ahwazi* oleh Abu ʿAli Muhammad Abd al-Rahman ibn ʿAbd al-Rahim al-Mubarakfuri
14. *Syarh Sunan al-Tirmizi* dengan *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* oleh Ahmad Muhammad Syakir

¹⁶Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah al-Sittah* (Mesir: Silsilah al-Buhus al-Islamiyyah, 1969), 121.

15. *Al-'Urf al-Syazi ala Jāmi' al-Tirmizi* oleh Muhammad Anwar Syah al-Kasymiri

III. Situasi dan Kondisi Ketika Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Ditulis

Al-Tirmizi adalah pakar hadis yang masyhur pada abad ke-3 Hijriyyah. Abad ke-3 H adalah puncak kemajuan ulama dalam mengembangkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan, di antaranya: hadis, fiqh, filsafat, ilmu kalam dan tasawuf.¹⁷

Dalam kawasan hadis, periode ini merupakan periode “penyempurnaan dan pemilahan”, yaitu penanganan terhadap persoalan-persoalan yang belum sempat terselesaikan pada periode sebelumnya, seperti persoalan *al-jarh wa al-ta'dīl*, persambungan sanad dan kritik matan. Di samping itu, pemisahan hadis Nabi dan fatwa sahabat juga dilakukan ulama pada periode ini.¹⁸

Upaya penyempurnaan dengan pemilahan ini pada akhirnya memunculkan kitab-kitab hadis dengan corak baru, yaitu kitab shahih yang hanya memuat hadis-hadis shahih yaitu kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* oleh Bukhari (w. 256 H.), kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* oleh Muslim (w. 261 H.), dan kitab-kitab Sunan yang memuat seluruh hadis kecuali hadis yang sangat *da'īf* dan munkar, seperti kitab sunan yang disusun oleh Abu Dawud (w. 273 H.), al-Tirmizi (w. 279 H.), al-Nasa'i (w. 303 H.).¹⁹

Keberadaan kitab-kitab tersebut dimaksudkan untuk menangkal pemalsuan hadis dari golongan para pendusta dan mazhab teolog yang fanatik dalam membela golongannya.²⁰

Ulama pada abad ini juga berupaya menata hukum Islam berdasarkan sumber al-Qur'an dan al-Hadis, sehingga semua kitab hadis yang lahir pada abad ini berorientasi pada fiqh. Hal ini dapat dicermati dari metode penyusunan kitab-kitab tersebut terdiri atas bab-bab fiqh.²¹ Bahkan dengan tegas al-Tirmizi

¹⁷Jurzi Zaidan, *Tarikh al-'Arab al-Lughah al-'Arabiyyah*, juz II (Beirut: Dār al-Hilal, t.th.), 11.

¹⁸Mahmud Abu Rayyah, *Adwa' ala al-Sunnah al-Muhammadiyah au Difa' an al-Hadis*, (Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 267; Abu Zahw, *al-Hadis...*, 244-245.

¹⁹Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *Fi Rihab al-Sunnah*, 22; M. Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis 'Ulūmuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 184.

²⁰Badran al-'Ainan Badran, *al-Ḥadīṣ al-Nabawi al-Syarīf* (Iskandariyah: Matba'ah Fainus, 1983), 33.

²¹Abu Zahw, *al-Hadis...*, 245.

mengatakan: “Tidaklah hadis-hadis yang terdapat dalam kitab ini kecuali yang dipilih (diamalkan) fuqaha”²²

Pernyataan al-Tirmizi tersebut menunjukkan, bahwa sebagai pakar hadis ia ingin menjaga keutuhan hadis sebagai dasar syariat Islam. Ia lebih memilih menggunakan *hadis da'if laisa bihi matrūk* (hadis *da'if* yang kelemahannya tidak menghalangi pengamalannya) dari pada hukum qiyas dan ijma'. Itulah sebabnya al-Tirmizi menciptakan istilah hadis hasan, yang kedudukannya di bawah hadis *ṣaḥīḥ* dan di atas hadis *da'if*, namun dapat dipakai sebagai *hujjah*.²³

IV. Metode Kitab *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*

Judul lengkap kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* adalah “*al-Jami' al-Mukhtasar min al-Sunan 'an Rasulillah*”.²⁴ Meski demikian kitab ini lebih populer dengan nama *al-Jami' al-Tirmizi* atau *Sunan al-Tirmizi*. Untuk kedua penamaan ini tampaknya tidak dipermasalahkan oleh ulama. Adapun yang menjadi pokok perselisihan adalah ketika kata-kata *ṣaḥīḥ* melekat dengan nama kitab. Al-Hakim (w. 405 H.) dan al-Khatib al-Bagdadi (w. 483 H.) tidak keberatan menyebut dengan *Ṣaḥīḥ al-Tirmizi* atau *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ*.²⁵

Berbeda dengan Ibn Kasir (w. 774 M.) yang menyatakan pemberian nama itu tidak tepat dan terlalu gegabah, sebab di dalam kitab *al-Jāmi' al-Tirmizi* tidak hanya memuat hadis *ṣaḥīḥ* saja, akan tetapi memuat pula hadis-hadis *ḥasan*, *da'if* dan *munkar*,²⁶ meskipun al-Tirmizi selalu menerangkan kelemahannya, ke-*myalal*-annya dan ke-*munkar*-annya.

Dalam meriwayatkan hadis, al-Tirmizi menggunakan metode yang berbeda dengan ulama-ulama lain. Berikut metode-metode yang ditempuh oleh al-Tirmizi:

1. *Mentakhrij hadis yang menjadi amalan para fuqaha*

Dalam kitabnya, al-Tirmizi tidak meriwayatkan hadis, kecuali hadis yang diamalkan oleh fuqaha, kecuali dua hadis, yaitu:

²² Abu 'Isa al-Tirmizi, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Tirmizi*, juz V (Beirut: Dār al-Fikr, 1963), 392.

²³ Badar al-Din Muhammad bin Ibrahim, *al-Manhal al-Rawi fi Mukhtasar 'Ulūm al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), 44.

²⁴ Al-Mubarakfuri, *Tuhfat*, juz I, 361.

²⁵ *Ibid.*, 3680; Muhammad Abu Syuhbah, *Fī Rihāb* .. 122.

²⁶ Mahmud Abu Rayyah, *Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, 25; Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, 323.

أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر
ولامطر²⁷

“Sesungguhnya Rasulullah menjama' shalat dzuhur dengan ashar dan magrib dengan isya', tanpa adanya sebab takut, dalam perjalanan, dan tidak pula karena hujan”.

إذا شرب الخمر فأجلدوه فإن ما في الرابعة فاقتلوه²⁸

“Apabila seseorang minum khamr, maka deralah ia, dan jika ia kembali minum khamr pada yang keempat kalinya maka bunuhlah ia”.

Hadis pertama, menerangkan tentang menjama' shalat. Para ulama tidak sepakat untuk meninggalkan hadis ini, dan boleh hukumnya melakukan shalat jama' di rumah selama tidak dijadikan kebiasaan. Demikian pendapat Ibn Sirin serta sebagian ahli fiqih dan ahli hadis.²⁹

Hadis kedua, menerangkan bahwa peminum khamr akan dibunuh jika mengulangi perbuatannya yang keempat kalinya. Hadis ini menurut al-Tirmizi dihapus oleh ijma' ulama. Dengan demikian dapat dipahami maksud al-Tirmizi mencantumkan hadis tersebut, adalah untuk menerangkan ke-*mansukh*-an hadis, yaitu telah di-*mansukh* dengan hadis riwayat al-Zuhri dari Qabisah bin Zawaib dari Nabi, yang menerangkan bahwa peminum khamer tersebut dibawa kepada Rasul, kemudian Rasul SAW. memukulnya dan bukan membunuhnya.³⁰

2. Memberi penjelasan tentang kualitas dan keadaan hadis.

Salah satu kelebihan al-Tirmizi adalah ia mengetahui benar keadaan hadis yang ia tulis. Hal itu berdasarkan hasil diskusinya dengan para ulama tentang keadaan hadis yang ia tulis. Dalam kitab *al-Jāmi'*, al-Tirmizi mengungkapkan:

وما كان فيه من ذكر العلال في الأحاديث والرجال والتاريخ فهو ما استخرجه من كتاب التاريخ وأكثر ذلك
به محمد بن إسماعيل³¹ ما ناظرت

“Dan apa yang telah disebutkan dalam kitab ini mengenai ilal hadis, rawi ataupun sejarah adalah hasil dari apa yang aku takhrij dari kitab-kitab

²⁷Al-Tirmizi, *al-Jami'..*, juz V, 392.

²⁸*Ibid.*

²⁹Muhammad Abu Syahbah, *Fi Rihab*, 123.

³⁰Al-Tirmizi, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, juz II, 450.

³¹*Ibid.*, juz V, 394.

tarikh, dan kebanyakan yang demikian itu adalah hasil diskusi saya dengan Muhammad bin Isma'il (al-Bukhari)".

Pada kesempatan lain al-Tirmizi juga mengatakan:

وإنما حملنا على ما بين في هذا الكتاب من قول فقهاء³²

“Dan kami mempunyai argumen yang kuat berdasarkan pendapat ahli fiqih terhadap materi yang kami terangkan dalam kitab ini”.

Dengan demikian dapat dipahami, bahwa usaha menjelaskan keadaan suatu hadis dimaksudkan oleh al-Tirmizi untuk mengetahui kelemahan hadis bersangkutan. Menurut al-Hafiz Abu Fadhil bin Tahir al-Maqdisi (w. 507 H) ada empat syarat yang ditetapkan oleh al-Tirmizi sebagai standarisasi periwayatan hadis, yaitu:

1. Hadis-hadis yang sudah disepakati keshahihannya oleh Bukhari dan Muslim.
2. Hadis-hadis yang shahih menurut standar keshahihan Abu Dawud dan al-Nasa'i, yaitu hadis-hadis yang para ulama tidak sepakat untuk meninggalkannya, dengan ketentuan hadis itu bersambung sanadnya dan tidak mursal.
3. Hadis-hadis yang tidak dipastikan keshahihannya dengan menjelaskan sebab-sebab kelemahannya.
4. Hadis-hadis yang dijadikan hujjah oleh fuqahā, baik hadis tersebut shahih atau tidak.³³ Tentu saja ketidaksahihannya tidak sampai pada tingkat *da'if matruk*.

V. Isi Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*

Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* ini memuat berbagai permasalahan pokok agama, di antaranya yaitu: *al-aqā'id* (akidah), *al-riqāq* (budi luhur), *adab* (etika), *al-tafsir* (tafsir al-Qur'an), *al-tārīkh wa al-syār* (sejarah dan jihad Nabi), *al-syama'il* (tabjt), *al-fitān* (fitnah), dan *al-manaqib wa al-masalib*. Oleh sebab itu kitab hadis ini disebut dengan *al-Jam'i*.³⁴

Secara keseluruhan, kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau *Sunan al-Tirmizi* ini terdiri dari 5 juz, 2376 bab dan 3956 hadis.

³² *Ibid.*

³³ I-Mubarakfuri, *Tuhfat*, juz I, 362.

³⁴ M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Kritik Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 24.

Menurut al-Tirmizi, isi hadis-hadis dalam *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* telah diamalkan ulama' Hijaz, Iraq, Khurasan dan daerah lain, kecuali dua hadis (yang telah dibahas dimuka). Hadis ini diperselisihkan ulama baik dari segi sanad maupun dari segi matan, sehingga sebagian ulama ada yang menerima dan ada yang menolak dengan alasan-alasan yang berdasarkan naql maupun akal.

VI. Sistematika Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*

Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* ini disusun berdasarkan urutan bab fiqih, dari bab taharah seterusnya sampai dengan bab akhlaq, do'a, tafsir, fada'il dan lain-lain. Dengan kata lain al-Tirmizi dalam menulis hadis dengan mengklasifikasi sistematikanya dengan model juz, kitab, bab dan sub bab. Kitab ini *ditaḥqiq* dan *dita'liq* oleh tiga ulama kenamaan pada generasi sekarang (modern), yakni Ahmad Muhammad Syakir (sebagai Qadhi syar'i), Muhammad Fu'ad Abdul Baqi (sebagai penulis dan pengarang terkenal), dan Ibrahim Adwah 'Aud (sebagai dosen pada Universitas al-Azhar Kairo Mesir).

Secara rinci sistematika kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (*Sunan al-Tirmizi*) secara garis dapat dilihat dari masing-masing juznya sebagai berikut:³⁵

Juz kesatu dibagi menjadi dua bab, yakni bab *al-taharah* dan bab *al-salah*. Dari bab itu dibagi menjadi sub-sub bab:

1. Bab *al-taharah* terdiri atas 122 bab dan 148 hadis
2. *Abwab al-Salah* terdiri atas 62 bab dan 89 hadis

Juz kedua dibagi menjadi bab *Salah* sebagai lanjutan dari juz kesatu, terdiri atas 156 bab dan 195 hadis:

1. *Abwab Witir* terdiri atas 22 bab dan 35 hadis
2. *Abwab al-Jum'ah* terdiri atas 29 bab dan 41 hadis
3. *Bab 'Idain* terdiri atas 9 bab dan 12 hadis
4. *Bab al-Safar* terdiri atas 44 bab dan 72 hadis

Juz pertama dan juz kedua ini di-*tahqiq* dan di-*taliq* oleh Ahmad Muhammad Syakir. Ahmad Muhammad Syakir membagi *juz* menjadi *abwab*, yang disamakan dengan kitab oleh pen-*tahqiq* dan pen-*taliq* berikutnya. Dari *abwab* itu dibagi menjadi semacam sub *abwab*, tetapi tidak diberi nama judulnya, hanya sejumlah hadis yang ada relevansinya dikelompokkan, sesudah sub *abwāb* barulah dibagi menjadi bab diberi judul, sedangkan sub *abwab* tidak menggunakan judul.

³⁵Ahmad Sutarmadi, *Al-Imam al-Tirmidzi, Peranannya dalam Pengembangan Hadits dan Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1998), 218-221.

Juz ketiga di-*tahqiq* dan di-*ta'liq* oleh Muhammad Fyad Abd al-Baqi. Oleh Fu'ad Abd al-Baqi juz dibagi menjadi kitab, dirinci lagi menjadi bab. Dalam juz itu dibagi menjadi sembilan kitab yang meliputi:

1. Kitab *Zakat* terdiri atas 38 bab dan 73 hadis
2. Kitab *Siyam* terdiri atas 83 bab dan 126 hadis
3. Kitab *Hajj* terdiri atas 116 bab dan 15 hadis
4. Kitab *Janazah* terdiri atas 76 bab dan 144 hadis
5. Kitab *Nikah* terdiri atas 43 bab dan 65 hadis
6. Kitab *Radq* terdiri atas 19 bab dan 26 hadis
7. Kitab *talaq* dan *Li'an* terdiri atas 23 bab dan 30 hadis
8. Kitab *Buyu'* terdiri atas 76 bab dan 104 hadis
9. Kitab *al-Ahkam* terdiri atas 42 bab dan 58 hadis

Juz keempat di-*tahqiq* dan di-*ta'liq* oleh Ibrahim Adwah Aud. Juz keempat ini terdiri dari:

1. Kitab *al-Diyat*, terdiri atas 23 bab dan 36 hadis
2. Kitab *al-Hudud*, terdiri atas 30 bab dan 40 hadis
3. Kitab *al-Said*, terdiri atas 7 bab dan 7 hadis
4. Kitab *al-Zabaih*, terdiri atas 1 bab dan 1 hadis
5. Kitab *al-Ahkam dan al-Waid*, terdiri atas 6 bab dan 10 hadis
6. Kitab *al-Dahi*, terdiri atas 24 bab dan 30 hadis
7. Kitab *al-Siyar*, terdiri atas 48 bab dan 70 hadis.
8. Kitab Keutamaan Jihad, terdiri atas 26 bab dan 50 hadis
9. Kitab *al-Jihad*, terdiri atas 39 bab dan 49 hadis
10. Kitab *al-Libas*, terdiri atas 45 bab dan 67 hadis
11. Kitab *al-At'imah*, terdiri atas 48 bab dan 72 hadis
12. Kitab *al-Asyribah*, terdiri atas 21 bab dan 34 hadis
13. Kitab *Birr wa al-Silah*, terdiri atas 87 bab dan 138 hadis
14. Kitab *al-Tibb*, terdiri atas 35 bab dan 33 hadis
15. Kitab *al-Fara'id*, terdiri atas 23 bab dan 25 hadis
16. Kitab *al-Washaya*, terdiri atas 7 bab dan 8 hadis
17. Kitab *al-Wala' wa al-Hibah*, terdiri atas 7 bab dan 7 hadis
18. Kitab *al-Fitan*, terdiri atas 79 bab dan 111 hadis
19. Kitab *al-Ru'ya*, terdiri atas 10 bab dan 16 hadis
20. Kitab *al-Syahadah*, terdiri atas 4 bab dan 7 hadis
21. Kitab *al-Zuhd*, terdiri atas 64 bab dan 110 hadis
22. Kitab *sifat al-Qiyamah, al-Raqqiq dan al-Wara'*, terdiri atas 60 bab dan 110 hadis

23. Kitab *sifat al-Jannah*, terdiri atas 27 bab dan 45 hadis

24. Kitab *sifat Jahannam*, terdiri atas 13 bab dan 21 hadis

Juz kelima terdiri dari 10 pembahasan, ditambah satu bahasan tentang '*ilal*, dan di-*tahqiq* oleh Ibrahim 'Adwah Aud, yaitu:

1. *Al-Iman*, terdiri atas 18 bab dan 31 hadis
2. *Al-'Ilm*, terdiri atas 19 bab dan 31 hadis
3. *Isti'zan*, terdiri atas 34 bab dan 43 hadis
4. *Al-Adab* terdiri atas 75 bab dan 118 hadis
5. *Al-Nisa'*, terdiri atas 7 bab dan 11 hadis
6. *Fadail al-Qur'an*, terdiri atas 25 bab dan 41 hadis
7. Kitab *al-Qirā'at*, terdiri atas 13 bab dan 18 hadis
8. Kitab *Tafsir al-Qur'an*, terdiri atas 95 bab dan 158 hadis
9. Kitab *al-Da'awat*, terdiri atas 133 bab dan 189 hadis
10. Kitab *al-Manaqib*, terdiri atas 75 bab dan 133 hadis
11. Kitab *al-'Ilal* dijelaskan panjang lebar pada beberapa sub bab.

Berdasar penelitian dalam disertasi Ahmad Sutarmadi,³⁶ al-Tirmizi dalam memilih kata-kata untuk judul pada bab-bab, dapat dikelompokkan menjadi delapan bentuk sebagai berikut: (a) Bentuk berita umum, seperti bab siwak, menyela-nyela janggut, dan sebagainya. (b).Judul bab dengan khabar khusus, seperti mengenai wudū tiga kali dan mengenai orang yang mendengar panggilan, tetapi tidak menghadiri, dan sebagainya. (c)menggunakan bentuk kata pertanyaan (d). Mengutip penjelasan dari hadis bab, dengan membuat lafaz hadis dalam riwayat bab itu menjadi penjelasan sebagian atau semuanya, (e). Pemberitaan dengan permulaan timbulnya sesuatu hukum, seperti permulaan adzan (f). Bentuk bab nasikh dan mansukh (g). Penjelasan dengan sistem *istinbat* (h). Al-Tirmizi juga sering memberikan bab berikutnya dengan judul bab dari hal itu (باب منه) Penggunaan kata itu dikembangkan dengan kata lain yang semakna, misalnya: atau باب منه اخر atau باب اخر منه.

VII. Kualitas Hadisnya

Karena kitab al-Tirmizi banyak memuat hadis hasan, maka membuat kitab tersebut populer dengan kitab hadis hasan itu. Namun para ulama berbeda pendapat mengenai hadis hasan itu, termasuk guru-guru maupun murid-murid al-Tirmizi, karena al-Tirmizi tidak memberi definisi yang pasti, terlebih al-Tirmizi

³⁶*Ibid.*, 167-181.

menggabungkan dengan istilah yang beraneka ragam, seperti: hadis *hasan sahih*, *hasan garib* dan *hasan sahih garib*.

Namun, satu hal yang tetap perlu dicatat, adalah kerja besar al-Tirmizi dalam mengukir sejarah tentang pembagian hadis menjadi hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *daʿīf*, yang sebelumnya adalah hadis *ṣaḥīḥ* dan *daʿīf*. Imam al-Nawawi dalam kitab *Taqrib* yang disyaratkan oleh al-Suyuti mengatakan: “Kitab al-Tirmizi adalah asal untuk mengetahui hadis hasan, ialah yang memasyhurnya, meskipun sebagian ulama dan generasi sebelumnya telah membicarakannya secara terpisah”.³⁷

Senada dengan Imam al-Nawawi, Imam Taqiyuddin Ibn Taimiyyah juga menjelaskan: “Abu Isa al-Tirmizi dikenal sebagai orang pertama yang membagi hadis menjadi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *daʿīf*, yang tidak diketahui oleh seorang pun tentang pembagian itu sebelumnya. Abu Isa telah menjelaskan yang dimaksud dengan hadis hasan itu ialah hadis yang banyak jalannya, perawinya tidak dicurigai berdusta, dan tidak *syaz*”.³⁸

Dilihat dari segi kuantitatif dan kualitatif nilai hadis dari kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* yang berjumlah 3956 buah hadis itu sebagai berikut:

Kriteria Hadis	Juz I	Juz II	Juz III	Juz IV	Juz V	Total
1. <i>Ṣaḥīḥ</i>	31	20	31	34	42	138
2. <i>Ḥasan ṣaḥīḥ</i>	113	191	389	278	458	1454
3. <i>Ṣaḥīḥ Garīb</i>	-	-	-	2	6	8
4. <i>Ḥasan Ṣaḥīḥ Garīb</i>	8	13	23	67	143	254
5. <i>Ḥasan</i>	21	52	72	414	146	705
6. <i>Ḥasan Garīb</i>	13	31	79	175	273	571
7. <i>Garīb</i>	10	26	48	158	170	412
8. <i>Daʿīf</i>	10	38	110	54	111	344
9. Tidak dinilai dengan jelas	31	38	110	54	111	344
Total	237	379	769	1220	1351	3956

Ada beberapa hal yang perlu diberi catatan tentang ungkapan atau istilah-istilah yang digunakan oleh al-Tirmizi, sehingga menimbulkan berbagai penafsiran para ulama. *Pertama*, “hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ*”. Pernyataan ini mempunyai tiga kemungkinan makna, yaitu: (a) Hadis ini *ḥasan liẓātih* yang naik menjadi hadis *ṣaḥīḥ liḡairih*, karena mempunyai banyak sanad hasan yang kuat menguatkan satu

³⁷Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi* (Madinah: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1972), 54.

³⁸Al-Qasimi, *Qawāid al-Taḥdis* (Kairo: Al-Halabi Isa al-Babi, 1961), 103.

sama lain. (b) Hadis ini mempunyai banyak sanad, sebagian bernilai hasan, sebagian bernilai *ṣaḥīḥ*. (c) Hadis ini sanad atau sebagian rawinya diperselisihkan, sebagian ulama memandangnya *ḥasan*, tetapi sebagian ulama yang lain memandang *ṣaḥīḥ*.³⁹

Kedua, “hadis ini *ḥasan garīb*”. Pernyataan ini mempunyai empat kemungkinan makna. (a) Hadis *ḥasan* yang mempunyai satu sanad, (b) Hadis *ḥasan* yang dalam hubungannya dengan rawi tertentu hanya mempunyai satu sanad, (c) Hadis yang mempunyai banyak sanad, tetapi yang bernilai *ḥasan* hanya satu, (d) Hadis yang mempunyai banyak sanad *ḥasan*, tetapi rawi-rawinya semuanya satu negeri.⁴⁰ Empat kemungkinan terhadap pernyataan “*ḥasan garīb*” juga bisa dianalogkan dengan pernyataan “*ṣaḥīḥ garīb*”, yang juga mempunyai empat kemungkinan.

Ketiga, ungkapan “hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ garīb*”. Pernyataan ini mempunyai dua kemungkinan makna, yaitu: (a) Hadis ini hanya mempunyai satu sanad, tetapi sebagian rawinya diperselisihkan; sebagian ulama memandangnya hasan, tetapi sebagian ulama yang lain memandangnya *ṣaḥīḥ*. (b) Hadis ini sebagian sanadnya *ḥasan*, sebagian sanadnya yang lain *ṣaḥīḥ*, tetapi rawi-rawinya semuanya satu negeri.⁴¹

VIII. Pendapat Para Ulama

Terlepas dari kebesaran dan kontribusi yang telah diberikan oleh al-Tirmizi melalui kitabnya, tetap muncul berbagai pandangan kontroversial antara yang memuji dan mengkritik karya tersebut. Di antaranya adalah al-Hafiz Ibn Asir (w. 524 H), yang menyatakan bahwa kitab al-Tirmizi adalah kitab *ṣaḥīḥ*, juga sebaik-baiknya kitab, banyak kegunaannya, baik sistematika penyajiannya dan sedikit sekali hadis-hadis yang terulang. Di dalamnya juga dijelaskan pula hadis-hadis yang menjadi amalan suatu mazhab disertai argumentasinya. Di samping itu al-Tirmizi juga menjelaskan kualitas hadis, yaitu *sahih*, *saqim* dan *garib*. Dalam kitab tersebut juga dikemukakan kelemahan dan keutamaan (*al-Jarh wa al-Taḍlil*) para perawi hadis.⁴² Ilmu tersebut sangat berguna untuk mengetahui keadaan perawi hadis yang menentukan apakah dia diterima atau ditolak.

³⁹Daclan M. Danuri, *Ulumul Hadis II* (Yogyakarta: Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1988), 84-85.

⁴⁰*Ibid.*, 85-86.

⁴¹*Ibid.*, 86.

⁴²Al-Mubarakfuri, *Tuhfat*, juz I, 335.

Sementara Abu Ismail al-Harawi (w. 581 H) berpendapat, bahwa kitab al-Tirmizi lebih banyak memberikan faedah dari pada kitab *Ṣaḥīḥ Bukhari* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, sebab hadis yang termuat dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Tirmizi* diterangkan kualitasnya, demikian juga dijelaskan sebab-sebab kelemahannya, sehingga orang dapat lebih mudah mengambil faedah kitab itu, baik dari kalangan *fuqahā*, *muhaddisin*, dan lainnya.⁴³

Al-'Allamah al-Syaikh 'Abd al-'Aziz berpendapat, bahwa kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Tirmizi* adalah kitab yang terbaik, sebab sistematika penulisannya baik, yaitu sedikit hadis-hadis yang disebutkan berulang, diterangkan mengenai mazhab-mazhab *fuqahā* serta cara *istidlal* yang mereka tempuh, dijelaskan kualitas hadisnya, dan disebutkan pula nama-nama perawi, baik gelar maupun kunyahnya.⁴⁴

Seorang orientalis Jerman, Brockelman menyatakan ada sekitar 40 hadis yang tidak diketahui secara pasti apakah hadis-hadis itu termasuk hadis Abi Isa al-Tirmizi. Sekumpulan hadis itu dipertanyakan apakah kitab yang berjudul *al-Zuhud* atau *al-Asma' wa al-Kuna*. Ada dugaan keras bahwa kumpulan hadis itu adalah *al-Fiqh* atau *al-Tarikh*, tetapi masih diragukan.⁴⁵

Ignaz Goldziher dengan mengutip pendapat al-Zahabi telah memuji kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* dengan memberikan penjelasan bahwa kitab ini terdapat perubahan penetapan isnad hadis, meskipun tidak menyebabkan penjelasan secara rinci, tetapi hanya garis besarnya. Di samping itu, di dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* ini ada kemudahan dengan memperpendek sanad.⁴⁶

Kendati banyak yang memuji kitab *al-Jam' al-Tirmizi*, namun bukan berarti kitab ini kemudian luput dari kritikan. Al-Hafiz Ibn al-Jauzi (w. 751 H) mengemukakan, bahwa dalam kitab *al-Jam' al-Sahih li al-Tirmizi* terdapat 30 hadis *maudy* (palsu), meskipun pada akhirnya pendapat tersebut dibantah oleh Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H) dengan mengemukakan, bahwa hadis-hadis yang dinilai palsu tersebut sebenarnya bukan palsu, sebagaimana yang terjadi dalam kitab *Sahih Muslim* yang telah dinilainya palsu, namun ternyata bukan palsu.⁴⁷

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, juz II, 365.

⁴⁵ H.A.R. Gibb dan J.H. Kraemers (ed.), *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, jilid V (Teran Buzer Hanbary: tp., 1933), 230.

⁴⁶ *Ibid.*, 231.

⁴⁷ Al-Mubarakfuri, *Tuhfat*, juz II, 365; Muhammad Abu Syuhbah, *Fi al-Rihab*, 125.

Di kalangan ulama hadis, al-Jauzi memang dikenal terlalu *tasahul* (mudah) dalam menilai hadis sebagai hadis palsu.⁴⁸ Mengacu kepada pendapat al-Suyuti, dan didukung oleh pengakuan mayoritas ulama hadis seperti telah dikemukakan, maka penilaian Ibn al-Jauzi tersebut tidak merendahkan al-Tirmidzi dan kitab *al-Jam' al-Sahih*-nya.

I X . K e s i m p u l a n

Dari uraian di atas dapat diambil simpulan: *Pertama*, al-Tirmidzi adalah seorang pakar hadis yang konsisten dengan keilmuannya, sehingga mayoritas ulama menilai positif kepakaran al-Tirmidzi dalam bidang hadis, kecuali Ibn Hazm. Meski demikian, pandangan Ibn Hazm tidak mengurangi kapasitas intelektual dan kredibilitas al-Tirmidzi selaku ahli hadis. *Kedua*, kitab *al-Jam' al-Sahih* atau *Sunan al-Tirmidzi* ditulis al-Tirmidzi pada abad ke-3 H, yakni periode “penyempurnaan dan pemilahan”. Kitab al-Tirmidzi ini memuat seluruh hadis kecuali hadis yang sangat dhøif dan munkar. Satu spesifikasi kitab al-Tirmidzi ini adalah adanya penjelasan tentang kualitas dan keadaan hadisnya. *Ketiga*, melalui kitab *al-Jam' al-Sahih* ini pula al-Tirmidzi memperkenalkan istilah hadis hasan, yang sebelumnya hanya dikenal istilah hadis sahih dan hadis dhøif. Kriteria ini dengan konsisten diaplikasikan al-Tirmidzi dalam kitabnya tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Rayyah, Mahmud. *Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah an Difa' an al-Hadis*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.t.h.
- Abu Syuhbah, Muhammad Muhammad. *Fi Rihab al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah al-Sittah*. Mesir: Silsilah al-Buhus al-Islamiyyah, 1969.
- Abu Zahwu, Muhammad Muhammad. *al-Hadis wa al-Muhaddisun*. Mesir: Maktabah Misr, t.t.h.
- al-'Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. *Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Badran, Badran al-Ainan. *al-Hadis an-Nabawi al-Syarif*. Iskandariyah: Matba'ah Fainus, 1983.

⁴⁸Jalaluddin al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, 153.

- al-Dimasyqi, Isma'il bin 'Umar ibn Kasir al-Qurasyi, *Jami' al-Masanid wa al-Sunnah*. Beirut: Matba'ah al-Jannah al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1970.
- Danuri, Daclan M. *Ulumul Hadis II*. Yogyakarta: Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1988.
- Gibb, H.A.R. & JH Kraemers (ed.). *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyyah*. Teran Buser H a n b a r y . t . p . , 1 9 8 3 .
- Ibn Fadil. *Lisan al-Mizan*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Ibn Ibrahim, Badar al-Din Muhammad. *al-Manhal al-Rawi fi Mukhtasar Ulum al-Hadis al-Nabawi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.
- Ibn Mukram, Jamaluddin Muhammad. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Sadr, t.th.
- Ismail, Muhammad Syuhudi. *Mctodologi Kritik Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1 9 9 2 .
- 'Itr, Nuruddin. *al-Imam al-Tirmizi wa Muwazanatuh baina Jam'ih wa Sahihain*. Beirut: Matba'ah al-Jannah al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1970.
- al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *Uṣūl al-Hadis 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dār al- F i k r , 1 9 8 9 .
- al-Mubarakfuri, Muhammad. *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Tirmizi*. Mesir: Ba'at al- M a d a n i , 1 9 6 3 .
- al-Qasimi. *Qawa'id al-Tahdis*. Kairo: al-Halab Isa al-Babi, 1961.
- al-Sam'anni, Abdul Karim ibn Bakr, *al-Ansab*. Hijr: Birtaniya, 1912.
- Sutarmadi, Ahmad. *Al-Imam al-Tirmidzi Peranannya dalam Pengembangan Hadis dan Fiqh*. J a k a r t a : L o g o s , 1 9 9 8 .
- al-Suyuti. *Tadrib al-Rawi*. Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972.
- Syakir, Ahmad Muhammad (pentahqiq). *al-Jami' al-Sahih*. al-Qahirah: al-Halabi, 1 9 3 7 .
- Tirmizi. Abu Isa. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Tirmizi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1963.
- al-Zahabī, Syamsuddin. *Siyar al-A'lam al-Nubala*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1 9 9 0 .
- , *Mizān al-I'tidal fi Naqd al-Rijāl*. Beirut: Matba'ah Isa al-Babi al-Halabi, 1 9 6 3 .

Zaidan, Jurzi. *Tarikh al-'Arab al-Lughah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Hilal, t.th.

IMAM AL-NASA'I DAN KARYANYA SUNAN AL-NASA'I

Oleh: Afdawaiza^{*}

Abstrak

Kata Kunci: al-Nasa'i, *al-Mujtaba*, *Sunan al-Nasa'i*, *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *da'īf*.

I. Pendahuluan

Sejarah periwayatan hadis berbeda dengan sejarah periwayatan al-Qur'an. Pernyataan al-Qur'an dari Nabi kepada para sahabat berlangsung secara umum. Para sahabat, di samping ada yang menghafalnya juga banyak yang mencatatnya, baik atas perintah dari Nabi atau inisiatif sendiri. Setelah Nabi wafat, periwayatan al-Qur'an berlangsung secara mutawatir dari zaman ke zaman. Periwayatan ini bukan hanya secara lisan (hafalan) melainkan juga secara tertulis. Periwayatan dalam bentuk tertulis dan penghimpunan seluruhnya secara resmi dilaksanakan pada masa khalifah Usman dengan tujuan untuk keseragaman bacaan.¹ Melihat proses periwayatan al-Qur'an begitu rumit dan selektif maka sangat sulit bagi orang-orang yang tidak bertanggung jawab untuk mengadakan pemalsuan.

Periwayatan hadis berlangsung secara *āḥād* dan hanya sebagian kecil saja yang berlangsung secara *mutawātir*.² Sementara itu Nabi memang pernah pula melarang para sahabat untuk menulis hadis. Nabi pernah memerintahkan para sahabat saat itu agar menghapus seluruh catatan selain catatan al-Qur'an. Namun dalam kesempatan lain Nabi pernah juga menyuruh para sahabat agar menulis hadis. Nabi menyatakan bahwa apa yang keluar dari lisannya adalah benar. Oleh karena itu, beliau tidak keberatan bila hadis yang diucapkannya ditulis.³

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

¹Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fī 'Ulūm al-Qur'an*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1399 H), 58-63.

²Mahmud Abu Rayyah, *Adwa 'ala al-Sunah al-Nabwiyyah* (Mesir: Dār al-Ma'arif, t.th.), 279. Lihat juga Mahmud Syaltut, *Al-Islam, Aqidah wa asy-Syari'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), 65-66.

³Hadis-hadis Nabi yang melarang dan menyuruh nabi untuk menulis hadis lebih banyak dimuat dalam kitab hadis dirayah dan riwayat. Lihat misalnya Kitab *al-Ṣaḥīḥ* karya Muhammad bin Isma'il al-Bukhari dan Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi.

Kebijakan Nabi di atas berakibat hanya sebagian periwayatan hadis saja yang berlangsung secara tertulis pada zaman Nabi.⁴ Dengan demikian hadis yang berkembang pada zaman Nabi lebih banyak berlangsung secara hafalan dari pada secara tertulis. Hal ini berakibat bahwa dokumentasi hadis Nabi secara tertulis belum mencakup seluruh hadis yang ada. Selain itu tidak semua hadis yang telah dicatat telah dikonfirmasi kepada Nabi. Hal ini berlanjut bahwa hadis nabi tidak terhindar dari kemungkinan kesalahan dalam periwayatan. Ini berarti pula, bahwa hadis yang didokumentasikan secara tertulis dan secara hafalan harus diteliti baik sumber periwayatannya (sanad) maupun kandungan beritanya (matan).

Berkaitan dengan tujuan di atas, maka kegiatan pendokumentasian hadis sebagai kegiatan penelitian hadis telah berlangsung dari zaman ke zaman dengan karakteristiknya masing-masing. Pendokumentasian hadis sebagai langkah awal penelitian hadis mendapat pijakan untuk pertama kalinya ketika adanya perintah resmi dari Khalifah Umar bin Abdul Aziz (w. 101 H/720 M) salah seorang penguasa yang bijaksana dari Dinasti Umayyah, untuk mengumpulkan seluruh hadis yang berada di masing-masing daerah.⁵ Ulama hadis yang berhasil mengumpulkan hadis dalam satu kitab waktu itu adalah Syihab al-Din al-Zuhri (w. 724 H/742 M), seorang ulama hadis terkenal di wilayah Hijaz dan Syam.⁶

Kajian penghimpunan hadis terus berjalan. Sekitar pertengahan abad kedua Hijriyah muncul berbagai kitab kumpulan hadis (hadis *riwāyah*) di berbagai daerah, antara lain karya Abd al-Malik bin Juraij al-Biṣri, Malik bin Anas, dan lain-lain. Karya-karya tersebut tidak hanya menghimpun hadis-hadis Nabi, akan tetapi juga memuat berbagai fatwa sahabat maupun tabi'in, dengan kualitas yang bermacam-macam yaitu *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *ḍa'īf*.⁷

Masa berikutnya ulama menyusun kitab-kitab hadis berdasarkan nama-nama para sahabat yang meriwayatkan hadis yang disebut dengan al-musnad. Ulama yang mula-mula menyusunnya adalah Abu Dawud bin al-Jarud al-Tayalisi (w.204 H), kemudian diikuti oleh ulama-ulama hadis lainnya seperti Abu Bakr bin Zubair al-Humaidi (w.219 H) dan Imam Ahmad bin Hanbal (w. 242 H).⁸

⁴M. Syuhudi Isma'il, *Kaidah-kaidah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988),. 89

⁵Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, juz I (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 194-195.

⁶*Ibid.*

⁷*Ibid.*, I, 182.

⁸Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadis* (Beirut: Dār al-Qur'an al-Karim, 1979), 40-41.

Ulama beikutnya sekitar pertengahan abad ke-3 H. berusaha mensistematisasi kitab-kitab hadis yang secara khusus menghimpun hadis-hadis Nabi yang berkualitas sahih menurut kriteria penyusunnya, misalnya al-Bukhari yang dikenal dengan Kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Imam Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi dengan karyanya *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* atau *Ṣaḥīḥ Muslim*. Masih dalam era yang sama bermunculan pula berbagai kitab hadis yang sitematikanya persis dengan bab-bab fiqih. Dengan metode inilah kitab *Sunan al-Nasa'i* disusun, kitab yang menjadi objek pembahasan dalam tulisan ini, selain kitab hadis Abu Dawud al-Sijistani, Abu Isa al-Turmuzi, dan Ibn Majah al-Qazwaini.⁹

Berkaitan dengan kitab Sunan al-Nasa'i, melihat kepada kualitas hadis yang diriwayatkan, ada ulama yang berpendapat bahwa kualitas kitabnya melebihi *Kitab Sahih Muslim* seperti yang dikemukakan oleh Al-Hafiz Abu Ali. Ia memberikan komentar bahwa persyaratan yang dibuat oleh Imam an-Nasa'i bagi para perawi hadis jauh lebih ketat jika dibandingkan dengan persyaratan yang dibuat oleh Imam Muslim.¹⁰ Untuk mengetahui lebih jelas tentang kitab hadis ini, maka dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk menguraikan isi kitab tersebut dan hal-hal yang berkaitan dengannya.

II. Setting Historis Imam al-Nasa'i

A. Nama dan Tanggal Lahir

Imam al-Nasa'i nama lengkapnya adalah Ahmad bin Syu'aib bin Ali Bin Sinan bin Bahr bin Dinar, dan diberi gelar dengan Abu Abd al-Rahman al-Nasa'i.¹¹ Beliau dilahirkan pada tahun 215 H di kota Nasa' yang masih termasuk wilayah Khurasan. Kepada tempat kelahiran beliau inilah namanya dinisbatkan.

Penamaan kota Nasa' ini erat kaitannya dengan sejarah penaklukan daerah tersebut. Ketika pasukan Islam hendak menyerbu negeri Khurasan, mereka harus melewati desa ini. Sewaktu penduduk desa mendengar akan datangnya pasukan Islam, maka semua kaum lelakinya melarikan diri dan meninggalkan desa sehingga ketika pasukan Islam datang ke desa ini, mereka mendapatkan penduduknya hanya tinggal kaum wanita saja. Melihat keadaan ini pasukan Islam berteriak-teriak dengan mengatakan "penduduk kota ini hanya kaum wanita saja", yang dalam

⁹Muhammad Ajaj al-Khatib, *As-sunnah Qabla at-Tadwin* (Kairo; Maktabah Wahbah, 1963), 184-185.

¹⁰Al-Hafiz Jalal ad-Din al-Suyuti, *Syarah ...*, I: d

¹¹Imam al-Hafiz al-Hujjah Syihab ad-Din Abi al-Fadl Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Tahzib at-Tahzib*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1994), 34.

Bahasa Arab-nya disebut dengan al-Nisa'. Keadaan ini membuat pasukan Islam tidak jadi memerangi penduduk desa yang tinggal hanya kaum wanitanya saja. Maka sejak itu desa tersebut dikenal dengan sebutan "Nasa".¹²

Di kota Nasa' ini beliau tumbuh melalui masa kanak-kanaknya, dan di sini juga beliau memulai aktifitas pendidikannya dengan mulai menghafal al-Qur'an dan menerima berbagai disiplin keilmuan dari guru-gurunya. Tatkala beliau sudah menginjak usia remaja, timbul keinginan dalam dirinya untuk mengadakan pengembaraan dalam rangka mencari hadis Nabi. Maka ketika usianya menginjak 15 tahun, mulailah beliau mengadakan perjalanan ke daerah Hijaz, Irak, Syam, Mesir, dan daerah-daerah lainnya yang masih berada di Jazirah Arabia untuk mendengarkan dan mempelajari Hadis Nabi dari ulama-ulama negeri yang beliau kunjungi. Dengan usaha yang sungguh-sungguh ini, tidaklah heran kalau beliau sangat piawai dan unggul dalam disiplin ilmu hadis, serta sangat menguasai dan ahli dalam ilmu tersebut.¹³

Setelah menjadi ulama hadis, beliau memilih negara Mesir sebagai tempat bermukim untuk menyiarkan dan mengajarkan hadis-hadis kepada masyarakat.¹⁴ Beliau tinggal di Mesir ini sampai setahun sebelum beliau wafat, karena setahun menjelang beliau wafat ia pindah ke Damaskus. Di sinilah terjadi suatu peristiwa yang sangat menyedihkan yang sekaligus merupakan sebab kematiannya. Beliau meninggal pada tahun 303 H.¹⁵

Beliau wafat pada hari Senen, tanggal 13 Bulan Syafar, tahun 303 H. (915 M) di al-Ramlah. Setahun sebelum ia meninggal dunia, ia pindah dari Mesir ke Damaskus. Di kota inilah beliau menulis kitab *al-Khasa'is Ali bin Abi Talib* (Keistimewaan Ali bin Abi Thalib) yang di dalamnya menjelaskan tentang keutamaan dan keistimewaan Ali bin Abi Thalib menurut hadis. Ia menulis kitab ini, agar penduduk Damaskus tidak lagi membenci dan mencaci Ali. Ketika ia membacakan hadis-hadis tentang keutamaan Ali tersebut di hadapan orang banyak, beliau diminta pula untuk menjelaskan keutamaan Mu'awiyah bin Abi Syofyan. Akan tetapi ia dengan tegas menjawab bahwa ia tidak mengetahui adanya hadis yang menyebut keutamaan Mu'awiyah. Oleh pendukung Bani Umayyah ia

¹²Abu Abd al-Rahman Ahmad al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: b.

¹³Muhammad ibn Muhammad Abu Syuhbah, *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah* (Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1969), 126-127.

¹⁴Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis* (Bandung: Al-Ma'arif, 1995), 344.

¹⁵ Muhammad ibn Muhammad Syuhbah, *Fī Rihāb*., 129.

dianggap berpihak kepada golongan Ali bin Abi Talib dan menghina Mu'awiyah, karena itu ia dianiaya dan dipukuli oleh pendukung Bani Umayyah. Ada yang menyebutkan, bahwa dalam kepayahan dan keadaan sekarat akibat penganiayaan tersebut, ia dibawa ke negeri Ramlah-Palestina dan meninggal di sana lalu dikuburkan di Damaskus. Namun menurut versi yang lain dan inilah yang paling banyak dianut orang bahwa beliau dibawa ke Makkah, kemudian dikuburkan di antara Safa dan Marwa di Makkah. Ia meninggal pada Tahun 303 H. atau 915 M. dalam usia 85 atau 88 tahun.¹⁶

B. Sifat-sifatnya.

Dari segi fisik, al-Nasa'i dikenal sebagai seorang imam hadis yang mempunyai wajah yang cukup ganteng, kulit yang putih hingga kemerah-merahan. Dalam kehidupan rohani, ia dikenal sangat rajin dan selalu melaksanakan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan. Ia juga dikenal sebagai orang yang sungguh-sungguh dalam beribadah baik pada waktu malam maupun siang hari, melaksanakan ibadah puasa sunat dan puasa dawud dengan satu hari puasa dan tidak berpuasa pada hari berikutnya secara berselang seling terus menerus, serta melakukan haji secara kontinyu setiap tahunnya. Begitu juga dalam berjihad (perang), juga selalu beliau ikuti bersama-sama dengan umat Islam. Ketika terjadi peperangan di Mesir, beliau turut serta dalam membela agama Islam dan sunnah Nabi bersama-sama dengan Gubernur Mesir dengan mencurahkan segala daya intelektualnya dan keberaniannya. Dalam suasana peperangan tersebut, beliau masih sempat meluangkan waktu untuk mengajarkan hadis Nabi SAW kepada Gubernur dan para prajurit. Dengan modal keberanian dan keteguhan hati beliau inilah, beliau berhasil menjadi ulama yang "besar", dengan tetap selalu menyebarkan ilmu dan pengetahuan pada masyarakat.¹⁷

C. Guru-guru dan Murid-muridnya

Imam al-Nasa'i menerima dan mempelajari berbagai macam hadis dari guru-guru beliau yang jumlahnya sangat banyak. Hal ini dapat dipahami karena beliau sering mengadakan perjalanan ke berbagai daerah dengan tujuan untuk mendapatkan ilmu dan pengetahuan mengenai hadis Nabi. Di antara guru-guru beliau dapat disebutkan seperti Ishaq bin Rahawaih, Hisyam bin 'Ammar,

¹⁶Al-Hafiz Abi al-Fadl Muhammad bin Tahir al-Muqaddisi, *Syurut al-A'imma al-Sittah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), 12. Bandingkan dengan *Ensiklopedi Islam*, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, jilid IV (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), 15, di bawah entry al-Nasa'i.

¹⁷*Ibid*, 129-130. Lihat juga *Ensiklopedi Islam*, Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), IV: 15, di bawah entry al-Nasa'i.

Muhammad bin al-Nadr bin Musawar, Suwaid bin Nasr, 'Isa bin Hammad Zugbah, Ahmad bin 'Ubadah al-Dibbi, Abi Tahir bin al-Sarh, Ahmad bin Muni', Ishaq bin Syahin, Basyar bin Mu'az al-'Aqdi, Basyar bin Hilal al-Sawwaf, Tamim bin al-Muntasir, al-Haris bin Miskin, Al-Hasan bin al-Sabbah, al-Bazzar, Humaid bin Mas'adah, Ziyad bin Ayyub, Ziyad bin Yahya al-Hasani, Suwar bin Abdullah al-'Anbari, Abbas bin Abdil Azim al-'Anbari, Abi Husain Abdilllah bin Ahmad al-Yaribu'i, Abdul A'la bin Wasil, Abdul Jabbar bin al-'Ula' al-'Ithar, Abdur Rahman bin Ubaidillah bin Sa'id, Utbah bin Abdullah al-Halabi, Ibnu Akhi al-Imam, Abdul Muluk bin Syua'aib bin al-Lais, Ubadah bin Abdilllah al-Saffar, Abi Qudamah Ubaidillah bin Sa'id, Utbah bin Abdilllah al-Marwazi, Ali bin Hajar, Ali ibn Sa'id bin Masruq al-Kindi, 'Ammar bin Khalid al-Wasiti, 'Imran bin Musa al-Qazaz, Umar bin Zurarah al-Kalabi, Umar bin Usman al-Himsa, Umar bin Ali al-Fallas, 'Isa bin Muhammad bin al-Ramli, 'Isa bin Yunus bin al-Ramli, Kasir ibn Ubaid, Muhammad bin Iban al-Balkhi, Muhammad bin Adam al-Musisi, Muhammad bin Isma'il ibn 'Ulyah, Muhammad bin Basyar, Muhammad bin Manzur al-Maki, Muhammad bin Sulaiman Lawwin, Muhammad bin Abdullah bin 'Ammar, Muhammad bin Abdullah al-Mukhrami, Muhammad bin Abdil Aziz bin Abi Razmah, Muhammad bin Abdul Maluk bin Abi al-Syawarib, Muhammad bin 'Ubaid al-Muharibi, Muhammad bin al-'Ala' al-Hamdani, Muhammad bin Qudamah al-Musisi al-Jauhari, Muhammad bin Musanna, Muhammad bin Musaffa, Muhammad bin Ma'mar al-Qisi, Muhammad bin Musa al-Harasyi, Muhammad ibn Hasyim al-Ba'labaki, Abi al-Ma'afi Muhammad bin Wahab, Mujahid bin Musa, Mahmud bin Ghailan, Mukhallid bin Hasan al-Harani, Nasr bin Ali al-Juhdami, Harun bin Adbillah al-Hummal, Himad bin al-Siri, Haisam bin Ayyub al-Talaqani, Wasil bin Abdul A'la, Wahab Bayan, Yahya bin Darasat al-Basri, Yahya bin Musa, Ya'qub al-Dairaqi, Ya'qub bin Mahan al-Bina', Yusuf bin Himad al-Ma'na, Yusuf bin 'Isa al-Zuhri, Yusuf bin Wadih al-Mu'addib.

Adapun murid-muridnya dapat disebutkan juga, antara lain Abu Basyar al-Daulabi, Abu Ja'far al-Tahawi, Abu 'Ali al-Nisaburi, Hamzah bin Muhammad al-Kinani, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad ibn Isma'il al-Nuhas al-Nahwi, Abu Bakr Muhammad bin Ahmad ibn al-Hadad al-Syafi'i, Abdul Karim bin Abi Abdirrahman al-Nasa'i, Hasan bin al-Khadr al-Asuti, Abu Bakr Ahmad bin Muhammad bin al-Sunni, Abu al-Qasim Sulaiman bin Ahmad al-Tabrani, Muhammad bin Mu'awiyah bin al-Ahmar al-Andalusi, Hasan bin Rasyiq,

Muhammad bin Adullah bin Hawaii an-Nisaburi, Muhammad bin Musa al-Ma'muni dan Abyad bin Muhammad bin Abyad.¹⁸

D. Pengakuan Ulama Hadis Atas Kapasitas Keilmuannya.

Imam al-Nasa'i telah diakui keutamaan, keahlian, dan kepemimpinannya dalam bidang ilmu hadis oleh murid-murid beliau dan ulama-ulama lain yang datang sesudah generasi murid-muridnya. Hal ini terbukti dari perkataan beberapa ulama, seperti berikut ini:

- a. Makmun al-Misri al-Muhaddis: Kami pergi bersama dengan al-Nasa'i menuju Tharsus pada saat penaklukan. Pada saat tersebut, berkumpul sekelompok imam-imam yang telah diakui keilmuannya seperti Abdullah bin Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Ibrahim Murabbi', Abu al-Azan, Kiljah, lalu mereka mengadakan musyawarah untuk menetapkan siapa yang menjadi pemimpin mereka, dan mereka memilih dan menetapkan Abdurrahman an-Nasa'i sebagai pemimpin.
- b. Murid al-Nasa'i, Abu 'Ali an-Nisaburi al-Hafiz suatu saat ia berkata: al-Nasa'i adalah seorang Imam yang tidak diragukan lagi keahliannya dalam bidang ilmu hadis.
- c. Murid beliau, Abu Bakar al-Hadad asy-Syafi'i berkata "saya telah rela dan ikhlas an-Nasai menjadi hujjah antara aku dan Allah swt.
- d. Dua orang muridnya yang lain, Mansur bin Isma'il al-Faqih dan Abu Ja'far at-Tahawi berkata bahwa Al-Nasa'i merupakan salah seorang pemimpin (dalam bidang ilmu hadis) di kalangan umat Islam.
- e. Al-Hafiz Abu Sa'id bin Yunus berkata bahwa Imam al-Nasa'i adalah seorang ulama yang telah diakui keilmuannya, ke-*siqah*-annya dan kekuatan hafalannya.
- f. Al-Qasim al-Mutarrir berkata bahwa Imam al-Nasa'i adalah seorang Imam atau dapat juga dikatakan bahwa beliau berhak untuk dianggap sebagai seorang imam dalam bidang ilmunya.
- g. Al-Dar al-Qutni mengatakan bahwa Imam al-Nasa'i adalah orang yang didahulukan selangkah dalam bidang ilmu hadis pada masanya ketika orang membicarakan keilmuan hadis. Pernyataan ini diperkuat lagi dengan statemen Hamzah as-Sahmi yang bertanya pada al-Dar al-Qutni tentang siapa yang harus didahulukan antara Abdurrahman an-Nasai dan Ibn Huzaimah ketika keduanya

¹⁸CD Rom *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif* 1991-1997, VCR II, Global Islamic Software Company/Syirkah al-Baramij al-Islamiyyah ad-Dawliyyah. Bandingkan dengan al-Hafiz Jalal ad-Din al-Suyuti, *Syarah Sunan al-Nasa'i*, (Beirut; Dār al-Fikr, t.th), I: b-c.

sama-sama membacakan sebuah hadis, lalu al-Dar al-Qutni menjawab: “Tidak ada orang yang menyamai dan didahulukan dari pada Abu Abdurrahman (al-Nasa’i) dalam bidang ilmu hadis, tidak ada orang yang wara’ seperti dia, dia adalah syekh di Mesir yang paling pintar pada masanya dan yang paling mengetahui dan mengerti tentang ilmu hadis.

- h. Al-Khalili berkata bahwa al-Nasa’i adalah seorang yang *hafiz mutqinun*, telah diakui kekuatan hafalannya dan kepintarannya, dan pendapatnya sangat diandalkan dalam ilmu *jarah* dan *ta’dil*.
- i. Ibnu Nuqtah berkata: al-Nasa’i adalah salah seorang tokoh dalam bidang ilmu hadis.
- j. Al-Zahabi: al-Nasa’i adalah ulama yang padanya terkumpul lautan ilmu, disertai pemahaman dan kepintaran, dan sangat kritis terhadap seorang rawi serta mempunyai karangan yang sangat baik, dan banyak berdatangan para hafiz kepadanya. Selanjutnya beliau mengatakan juga bahwa tidak ada di antara tiga ratus orang yang lebih hafal selain dari an-Nasai karena dia merupakan orang yang paling tajam pengetahuannya dalam bidang hadis, paling tahu mengenai cacat hadis dan rawi yang meriwayatkannya jika dibandingkan dengan Muslim, Abu Dawud, Abu ‘Isa, serta dia merupakan penolong bagi kesamaran dan ketidakjelasan yang ada pada al-Bukhari dan Abi Zur’ah.
- k. Ibnu Kasir: Al-Nasa’i adalah seorang Imam pada masanya dan orang yang paling utama dalam bidangnya.¹⁹

Berdasarkan pengakuan para ulama di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kepiawaian al-Nasa’i tampak dalam berbagai bidang ilmu yang dapat dikelompokkan dalam:

- a. Ilmu Hadis. Dalam bidang ilmu ini, kepiawaian an-Nasai telah diakui oleh Bukhari dan orang-orang yang setingkat dengannya di kalangan tokoh/pembesar ilmu hadis. Dalam bidang ini, ia mempunyai pengetahuan yang sangat luas sehingga ia dijadikan sebagai tempat pencari petunjuk. Di samping itu ia juga dianggap sebagai pemimpin dalam bidang ilmu ini. Sehingga ia dijadikan sebagai orang yang akan mengarahkan kepada jalan kebenaran. Di samping itu juga, ia mempunyai pengetahuan yang luas serta pemahaman yang mendalam terhadap sanad-sanad hadis, perbedaan rawi dan perbedaan cara pengungkapan hadis, sehingga ia dapat mentashih dan memperbaikinya.
- b. Ilmu Jarah-Ta’dil dan ilmu yang berhubungan dengan rawi.

¹⁹CD Rom Mausu’ah al-Hadis..... Bandingkan dengan Imam al-Hafiz al-Hujjah Syihab ad-Din Abi al-Fadl Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-‘Asqalani, *Tahzib*...., I: 35

Dalam bidang ilmu ini, ia dikenal sebagai kritikus yang sangat teliti yang tiada bandingannya. Ia men-jarah dan men-ta'dil dengan ungkapan yang sangat sopan dan jelas. Para ahli dalam bidang ilmu ini sesudahnya, sangat tergantung kepada pernyataan beliau, dan menempatkan pendapatnya pada tingkatan yang tinggi dan sangat mulia.

Hal ini dikarenakan, beliau memberikan syarat yang sangat ketat dalam hal diterima atau tidaknya periwayatan seorang rawi, jika dibandingkan dengan Imam Bukhari dan Muslim. Oleh karena ini, maka dia dianggap sebagai orang yang sangat ketat dalam menerima periwayatan suatu hadis, dan atas dasar ini pula Abu Ya'li al-Khalili menyatakan bahwa pendapat Imam an-Nasāi dalam men-jarah dan men-ta'dil seorang rawi sangat dipercaya.

c. Ilmu 'Ilal al-Hadis

Jalan untuk menguasai ilmu ini adalah pengetahuan yang luas terhadap sanad-sanad periwayatan hadis, perbedaan-perbedaan periwayatan antara hadis yang satu dengan yang lain serta pengetahuan yang dalam tentang tingkatan para rawi. Dalam hal ini, al-Nasa'i sangat menguasai ketiga bidang ini, sehingga dengan demikian, ia dikatakan juga imam dalam bidang ilmu ilal al-hadis.

d. Ilmu al-Fiqh (pemahaman) Hadis.

Dalam hal ini, Imam al-Daru Qutni mengatakan bahwa Imam al-Nasa'i adalah syekh Mesir yang paling paham tentang makna suatu hadis pada masanya. Demikian juga al-Hakim, beliau menyatakan bahwa perkataan (pendapat) an-Nasāi tentang pemahaman suatu hadis sangat banyak, barang siapa yang memperhatikan Kitab Sunan-nya maka dia akan sangat kagum dengan pendapat yang beliau kemukakan. Inilah kesaksian dan pengakuan yang disampaikan oleh dua imam besar yang telah mengakui keutamaan dan kepemimpinannya dalam bidang fiqh. Hal ini semakin meyakinkan orang akan kedudukannya sebagai hakim. Khusus dalam bidang fiqh ini, al-Nasa'i tidak bisa diidentifikasi dalam hal mazhabnya jika dilihat dalam struktur mazhab yang empat. Akan tetapi, pengikut syafi'i mengklaim bahwa al-Nasa'i menganut mazhab syafi'i. Hal ini mungkin disebabkan oleh domisili tetapnya di Mesir yang mayoritas penduduknya menganut mazhab syafi'i, dan menerima pelajaran dari imam-imam bermazhab syafi'i serta mendengarkan pelajaran dari mereka.²⁰

²⁰Muhammad ibn Muhammad Abu Syuhbah, *Fi Rihab* ..., hlm. 130-131. Lihat juga Al-Hafiz Jalal ad-Din al-Suyuti, *Syarah Sunan al-Nasa'i* (Beirut: Dār al-Fikr, 1348 H/1930 M), I: c.

E. Karya-karyanya.

Imam an-Nasā'i mempunyai beberapa buku karangan, dapat disebutkan di antaranya adalah sebagai berikut:

- a. *Al-Sunan al-Kubra*.
- b. *Al-Sunan al-Sugra*, yang dinamakan juga dengan kitab *al-Mujtabā*. Kitab ini merupakan ringkasan dari isi kitab *al-Sunan al-Kubra*.
- c. *Musnad Malik*
- d. *Manāsik al-Hajj*.
- e. *Kitāb al-Jum'ah*.
- f. *Igrab Syu'bah 'Ali Sufyan wa Sufyan 'Ali Syu'bah*.
- g. *Khasa'is 'Ali bin Abi Talib Karam Allah Wajhah*, dan
- h. *'Amal al-Yaum wa al-Lailah*.²¹

M. 'Ajaj al-Khatib menyebutkan dalam bukunya "*Uṣūl al-Ḥadīṣ*" bahwa al-Nasā'i mengarang lebih kurang 15 buah buku dalam bidang ilmu hadis dan yang paling utama dan masyhur di antaranya adalah *Kitab al-Sunan*. (*Sunan al-Kubra*), yang akhirnya terkenal dengan sebutan nama *Sunan al-Nasā'i*.²² Kitab *Sunan* ini adalah kitab hadis yang derajatnya terletak setelah *Kitab Sahihain* dalam hal kitab yang paling sedikit hadis da'ifnya, akan tetapi paling banyak perulangannya. Misalnya hadis tentang niat, diulanginya sampai dengan enam belas kali.²³

Setelah Imam al-Nasā'i selesai mengarang kitabnya *al-Sunan (al-Sunan al-Kubra)*, lalu beliau memberikannya kepada Amir al-Ramlah. Karena di dalamnya masih terdapat berbagai macam hadis yang belum teridentifikasi, apakah termasuk hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* atau *ḍa'īf*, Amir meminta beliau untuk menyeleksi hadis-hadis yang ada pada kitab tersebut dengan hanya memasukkan hadis-hadis yang sah saja. Atas permintaan Amir tersebut, beliau berhasil menyeleksi hadis-hadis yang ada pada kitabnya dengan hanya memasukkan hadis sah saja dalam bentuk sebuah kitab, dan beliau menamakannya dengan kitab *al-Sunan al-Sugra*, atau dinamakan juga dengan *kitab al-Mujtaba min al-Sunan*, dan disebut juga dengan *kitab al-Mujtaba*. Walaupun ada perbedaan pendapat dalam penamaannya,

²¹Sa'ad Fahmi Ahmad Bilal, *Siraj al-Munir fī Alqab al-Muhaddisin* (Riyad: Dār Ibn Hazm, 1417 H/ 1996 M), 238-239.

²²Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *'Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Mustahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M), 325.

²³Fatchur Rahman, *Ikhtisar*....344

akan tetapi semuanya mengacu pada satu kitab yaitu *Kitab al-Sunan* seperti yang kita kenal sekarang ini.²⁴

Dengan demikian, kitab *al-Sunan al-Sugra* ini merupakan kitab yang memuat hadis *ḍa'īf* yang paling sedikit setelah *Sahih Bukhari* dan *Muslim*. Kitab *al-Sunan al-Sugra* inilah yang ada pada kita sekarang ini yang kita kenal dengan kitab *Sunan al-Nasa'i*. Kitab ini juga yang menjadi pegangan para Muhaddisin dalam meriwayatkan hadis dari al-Nasa'i. Di dalamnya terdapat 5761 koleksi hadis Nabi.²⁵

III. Kitab Sunan Al-Nasa'i

Telah disebutkan di atas bahwa al-Nasa'i telah menyusun kira-kira 15 buah karya besar yang berhubungan dengan bidang keilmuan hadis dan ilmu-ilmu lain yang berhubungan dengan hadis, dan di antara karyanya yang paling terkenal adalah *Kitab al-Sunan*.

Dalam menyebutkan hadis di dalam kitabnya, al-Nasa'i tidak menyebutkan satu hadis pun dari orang yang nota bene ditolak periwayatannya oleh ulama-ulama hadis dan tidak mempercayai periwayatannya,²⁶ sehingga dengan demikian kitabnya hanya berisi hadis sahih, hasan dan daif. Khusus dalam kitab hadis al-Sunan (dikenal dengan Sunan an-Nasa'i) yang merupakan ringkasan dan seleksi dari kitab al-Sunan al-Kubra, tidak terdapat hadis yang berkualitas daif dan walaupun ada, itu sangat kecil jumlahnya dan sangat jarang sekali.

Kitab al-Sunan ini sederajat dengan sunan Abu Daud, atau sekurang-kurangnya mendekati satu tingkatan kualitas yang sama dengan sunan Abu Daud, dikarenakan al-Nasa'i sangat teliti dalam meriwayatkan dan menilai suatu hadis. Hanya saja, karena Abu Daud lebih banyak perhatiannya kepada matan-matan hadis yang ada tambahannya, dan lebih terfokus pada hadis-hadis yang banyak diperlukan oleh para fuqaha, maka sunan Abu Daud lebih diutamakan sedikit dari Sunan Al-Nasa'i. Oleh karenanya, Sunan Al-Nasa'i ditempatkan pada tingkatan kedua setelah Sunan Abu Dawud dalam deretan kitab-kitab hadis as-Sunan.²⁷

²⁴Muhammad Ajaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ*..., 325

²⁵*Ibid.*

²⁶Muhammad ibn Muhammad Syuhbah, *Fī Rihāb*..., 132.

²⁷TM. Hasbi ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 194-195

IV. Metode Penyusunan dan Sistematika Kitab Sunan al-Nasa'i.

Imam al-Nasa'i dikenal sebagai ulama hadis yang sangat teliti terhadap hadis dan para *rawi*. Ini terbukti dalam menetapkan kriteria sebuah hadis yang dapat diterima atau ditolak sangat tinggi, begitu juga halnya dengan penetapan kriteria seorang rawi mengenai *siqah* atau tidaknya.²⁸ Dalam hal ini, Al-Hafiz Abu Ali memberikan komentar bahwa persyaratan yang dibuat oleh Imam al-Nasa'i bagi para perawi hadis jauh lebih ketat jika dibandingkan dengan persyaratan yang dibuat oleh Imam Muslim. Demikian pula Al-Hakim dan Al-Khatib mengatakan komentar yang kurang lebih sama dengan mengatakan bahwa sesungguhnya syarat yang dibuat oleh Imam al-Nasa'i lebih ketat dari persyaratan yang dibuat oleh Imam Muslim, sehingga ulama Maghrib lebih mengutamakan sunan al-Nasa'i daripada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.²⁹

Begitu selektifnya al-Nasa'i dalam menetapkan sebuah kriteria seorang *rawi*, beliau berhasil menyusun sebuah kitab yang cukup berharga dan sangat "besar" dengan nama *al-Sunan al-Kubra*. Karena di dalamnya belum mengadakan pemisahan antara hadis *da'īf*, *ḥasan* dan *ṣaḥīḥ*, maka beliau akhirnya mengarang sebuah kitab yang bernama *al-Mujtaba'* yang merupakan hasil seleksi dari kitab *Sunan al-Kubra*, dan isinya hanya terdiri dari hadis sahih saja. Kitab *al-Mujtaba'* inilah yang akhirnya kita kenal sekarang dengan nama *Sunan al-Nasa'i*.

Dilihat dari namanya, maka kita akan segera tahu bahwa kitab hadis an-Nasa'i ini disusun berdasarkan metode *sunan*.³⁰ Kata *sunan* adalah jamak dari kata *sunnah* yang pengertiannya juga sama dengan hadis. Sementara itu yang dimaksud dengan metode *sunan* di sini adalah metode penyusunan kitab hadis berdasarkan klasifikasi hukum Islam (*abwab al-fiqhiyyah*) dan hanya mencantumkan hadis-hadis yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW saja (hadis *marfū'*). Bila terdapat hadis-hadis yang bersumber dari sahabat (*mauquf*) atau tabi'in (*maqtū'*), maka relatif jumlahnya hanya sedikit. Berbeda dengan kitab *muwatta'* dan *mushannif* yang banyak memuat hadis-hadis *mauquf* dan *maqtū'*, meskipun metode penyusunannya sama dengan kitab *sunan*. Di antara kitab *sunan* yang populer, selain *sunan al-Nasa'i* adalah *Sunan Abu Dawud al-Sijistani* (w. 275 H), dan Ibn

²⁸Nuruddin Itr, *Ulum al-Hadis*, Terj. Mujiyo, jilid II (Bandung: Rosda Karya, 1994), 42.

²⁹Al-Hafiz Jalal ad-Din al-Suyuti, *Syarah ...*, I, d

³⁰Metode penyusunan kitab hadis yang lain adalah metode *juz* dan *atraf*, *mushannaf*, *musnad*, *jami'*, *mustakhrij*, *mustadrak*, *mu'jam*, *majma' zawajid*. Lihat Ali Mustafa Yakub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 110-136

Majah al-Qazwini (w. 275 H). Imam Syafi'i (w. 204 H) juga menyusun kitab sunan, akan tetapi tidak banyak disebut-sebut oleh ulama hadis.³¹

Berdasarkan penjelasan di atas dapat ditegaskan bahwa *Kitab Sunan al-Nasa'i* (*kitab al-Mujtaba'*) disusun dengan metode yang sangat unik dengan memadukan antara fiqh dengan kajian sanad. Hadis-hadisnya disusun berdasarkan bab-bab fiqh sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, dan untuk setiap bab diberi judul yang kadang-kadang mencapai tingkat keunikan yang tinggi. Ia mengumpulkan sanad-sanad suatu hadis di satu tempat.³² Kemudian dapat ditegaskan juga bahwa Imam al-Nasa'i tampaknya dalam penyusunan kitabnya ini hanya mengkhususkan hadis-hadis sunah (*marfu'*) dan yang berbicara tentang hukum dan tidak dimasukkan di dalamnya yang berkaitan dengan khabar, etika dan *mau'izah-mau'izah*, hal ini dikarenakan kitab ini merupakan pilihan berupa hadis-hadis hukum dari kitab beliau yang lain, yaitu *al-Sunan al-Kubra*.

Adapun sistematika penyusunannya dengan lengkap dapat disebutkan di sini sebagai berikut:

No	Nama Kitab	Juz	Hlm	No	Nama Kitab	Juz	Hlm
-	Al-Muqaddimah	I	3	11	Al-Jum'ah	III	71
1.	Al-Taharah	I	12	12	Taqsir al-Salah fi al-Safar	III	95
2.	Al-Miyah	I	141	13	Al-Kusuf	III	101
3.	Al-Haid	I	147	14	Al-Istisqa'	III	125
4.	Al-Gusl wa al-Tayammum	I	162	15	Salat al-Khusuf	III	136
5.	Al-Salah	I	178	16	Salat al-'Idain	III	146
6.	Al-Mawaqit	I	198	17	Qiyam al-Lail wa Tatawwu' al-Nahr	III	161
7.	Al-'Azan	II	3	18	Al-Janaziz	IV	3
8.	Al-Masajid	II	26	19	Al-Siyam	IV	97
9.	Al-Qiblah	II	47	20	Al-Zakah	V	3
10.	Al-Imamah	II	58	21	Manasik al-Hajj	V	83
11.	Al-Jihad	VI	3	34	Tahrim al-Dam	VII	70
12.	Al-Nikah	VI	44	35	Qism al-Faj	VII	117

³¹Mahmud al-Tahhan, *Usul at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid* (Beirut: Dār al-Qur'an al-Karim, 1979), 75-80.

³²Nuruddin Itr, *Ulum al-Hadis...*, II: 43.

13.	Al-Talaq	VI	112	36	Al-Bai'ah	VII	124
14.	Al-Khail	VI	178	37	Al-'Aqiqah	VII	145
15.	Al-Ahbas	VI	190	38	Al-Far' wa al-'Atirah	VII	147
16.	Al-Wasaya	VI	198	39	Al-Said wa al-Zaba'Ibn Hajar al-'Asqalanī	VII	158
17.	Al-Nahl	VI	216	40	Al-Dahaya	VII	186
18.	Al-Hibah	VI	220	41	Al-Buyu'	VII	212
19.	Al-Ruqba	VI	226	42	Al-Qasamah	VII I	3
20.	Al-'Umrā	VI	228	43	Qat'u al-Sariq	VII I	57
21.	Al-Aiman wa al-Nuzur wa al-Muzara'ah	VII	3	44	Al-'Aiman wa al-Syara''	VII I	86
22.	'Asyrah al-Nisa'	VII	5	8			

Dari sistematika yang dipaparkan di atas, ada beberapa catatan dan komentar yang dapat diberikan mengenai susunan sistematika kitab al-Sunan an-Nasāi di atas, yaitu:

1. Dari kitab (bab) pertama sampai dengan kitab (bab) ke-21, membahas tentang masalah *thaharah* dan shalat. Jumlah kitab (bab) yang terbanyak adalah mengenai salat.
2. Kitab (bab) puasa didahulukan dari pada zakat.
3. Kitab (bab) *qism al-fai'* (pembagian rampasan perang) diletakkan jauh dari kitab jihad.
4. Kitab *al-khali* juga diletakkan berjauhan dari kitab jihad.
5. Melakukan pemisahan-pemisahan di antara kitab-kitab (bab-bab) *al-ahbass* (wakaf), wasiat-wasiat, *an-nahl* (pemberian kepada anak), *al-hibah* (pemberian), *ar-ruqbaa*. Sedangkan kitab atau pembahasan mengenai *faraid* tidak ada.
6. Melakukan pemisahan-pemisahan antara kitab *al-asyribah* (minuman), *al-said* (perburuan), *al-zaba'ih* (semblihan hewan korban), *al-dahaya* (kurban Idul Adha).
7. Kitab Iman ditempatkan di bagian akhir.

8. Yang tidak termasuk hukum hanyalah kitab Iman dan kitab *al-isti'azah*.³³

Beberapa catatan mengenai sistematika penyusunan kitab hadis sunan Nasai ini dikemukakan agar dapat dianalisa lebih tajam lagi, bagaimana Imam Nasai menyusun sunannya yang pada akhirnya pemahaman akan kandungannya jauh lebih bermanfaat.

Kitab *Sunan al-Nasa'i* ini tidak luput dari perhatian dan komentar dari beberapa ulama hadis. Hal ini terbukti dengan banyaknya syarah dan penjelasan yang diberikan oleh beberapa ulama hadis yang datang sesudah beliau. Hal ini membuktikan bahwa kitab *Sunan al-Nasa'i* ini mendapat respon yang positif dan begitu baik di kalangan ulama hadis, dan tidak pernah ada kitab hadis diberi *syarah* begitu banyak oleh ulama hadis sebagaimana yang terjadi pada *kitab Sunan al-Nasa'i*. Di antara kitab-kitab *syarah* yang terkenal di antara sekian kitab *syarah* terhadap kitab sunan an-Nasai ini adalah sebagai berikut:

Jalal al-Din al-Suyuti (w. 911 H.) Syarah yang sangat ringkas dan jelas ini diberi judul *Zahr al-Ruba' 'ala al-Mujtaba'*. Terbit di Janpur pada tahun 1847, di New Delhi pada tahun 1850 dan di Cairo diterbitkan dalam bentuk dua jilid pada tahun 1312 H. Kitab syarah ini memberikan penekanan pada aspek nama-nama rawi, penjelasan lafaz, kata-kata yang agak asing dan aneh, serta menyebutkan sebagian hukum-hukum dan etika yang tercakup oleh berbagai hadis nabi. Dikatakan bahwa syarah yang diberikan oleh al-Suyuti ini lebih dekat kepada apa yang dimaksudkan oleh al-Suyuti.

Komentar dan penjelasan lain diberikan oleh Abu Hasan Nuruddin bin Abdul Hadi al-Sindi, lahir di Medinah dan meninggal pada tahun 1138 H. Kitab syarahnya diberi judul *Hasyiyah Zahr al-Ruba' 'ala al-Mujtaba'*. Syarah yang dibuat oleh al-Sindi ini juga dalam bentuk yang sangat ringkas dan tidak lebih panjang dan lengkap dari syarah yang diberikan oleh al-Suyuti. Syarah yang diberikan oleh al-Sindi ini membatasi pada hal-hal yang berhubungan dengan bahasa seperti penjelasan mengenai kata-kata asing dan struktur kata-katanya, yang semua ini dibutuhkan oleh para *qari* dan guru. Kitab syarah ini juga diterbitkan di India dan Cairo.

Syarah yang diberikan oleh al-Syaikh al-'Alamah Siraj al-Din Umar bin Ali al-Mulqin al-Syafi'i, wafat pada tahun 804 H. Kitab *syarah* ini merupakan

³³ Abu Muhammad Abdul Mahdi bin Abdul Qadir bin Abdul Hadi, *Metode Takhrij Hadis*, alih bahasa Said Agil Husin al-Munawwar dan Ahmad Rifqi Muchtar (Semarang: Dina Utama, 1994), 234.

terletak dalam satu jilid bersama-sama dengan *syarah* terhadap Kitab al-Sahihain, Abu Dawud dan Turmuzi.³⁴

Dari sumber lain diperoleh keterangan bahwa masih terdapat lagi *kitab syarah al-Nasa'i* yang lainnya yang cukup masyhur yaitu syarah yang diberikan oleh Sayyid Ali bin Sulaiman al-Bajma'wi dengan nama '*Urf Zahr al-Ruba' ala al-Mujtaba*'.³⁵

V. Kesimpulan.

Dari sejumlah uraian di atas, dapat disimpulkan beberapa hal di antaranya:

1. Kegiatan pendokumentasian hadis sebagai bagian dari kegiatan penelitian hadis setelah Nabi wafat terus berkembang, dengan memunculkan berbagai kitab hadis dan mempunyai metode serta karakteristiknya masing-masing.
2. Kitab hadis *Sunan al-Nasa'i* ditulis dengan menggunakan metode *al-Sunan*, yaitu metode penulisan hadis yang sistematikanya mengikuti bab-bab yang ada dalam kitab fiqh.
3. Al-Nasa'i mengarang sejumlah kitab, di antaranya yang terkenal adalah kitab *Sunan al-Nasa'i* yang merupakan ringkasan dari kitab beliau sebelumnya yaitu *Sunan al-Kubra*, yang isinya belum diseleksi dari hadis-hadis yang *da'if*. Sebagai ringkasan dari kitab sebelumnya, maka dalam kitab *Sunan al-Nasa'i* ini hanya memilih hadis yang berkualitas sahih, hasan dan sangat sedikit yang berkualitas *da'if*.
4. Dalam meriwayatkan hadis, al-Nasa'i dikenal sangat ketat dalam penerimaan riwayat hadis. Atas dasar ini maka ada sebagian ulama ada yang menempatkan kitab sunannya di atas kitab sahih muslim.

DAFTAR PUSTAKA

Al-'Asqalani, Imam al-Hafiz al-Hujjah Syihab ad-Din Abi al-Fadl Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Tahzib at-Tahzib*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1994.

-----*Fath al-Bari*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Bilal, Sa'ad Fahmi Ahmad. *Siraj al-Munir fi Alqab al-Muhaddisin*. Riyad: Dar Ibn Hazm, 1417 H/ 1996 M.

³⁴Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah, *Fī Rihāb*..., 124-125

³⁵Sa'id Fahmi Ahmad Bilal, *Siraj al-Munir*..., 240

CD Room Mausuh al-Hadis asy-Syarif 1991-1997, VCR II, Global Islamic Software Company/Syirkah al-Baramij al-Islamiyyah ad-Dawliyyah.

Ensiklopedi Islam. Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1993.

Hadi, Abu Muhammad Abdul Mahdi bin Abdul Qadir bin Abdul. *Metode Takhrij Hadis*. Terj. Said Agil Husin al-Munawwar dan Ahmad Rifqi Muchtar. Semarang: Dina Utama, 1994.

Isma'il, M. Syuhudi. *Kaidah-kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

Al- Itr, Nuruddin. *Ulum al-Hadis*. Terj. Mujiyo. Bandung: Rosda Karya, 1994

Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *Uṣūl al-Hadis 'Ulūmuh wa Mustahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M.

-----. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Kairo; Maktabah Wahbah, 1963.

Al-Muqaddisi, Al-Hafiz Abi al-Fadl Muhammad bin Tahir. *Syurut al-A'immah al-Sittah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984

Al- Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad. *Sunan al-Nasa'i*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Rahman, Fatchur. *Ikhtisar Musthalahul Hadis*. Bandung; PT Al-Ma'arif, 1995

Rayyah, Mahmud Abu. *Adawa 'ala al-Sunah al-Nabwiyyah*. Mesir: Dār al-Ma'arif, t.th.

Ash-Shiddieqi, TM. Hasbi. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal ad-Din. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1399 H.

-----. *Syarah Sunan al-Nasa'i*. Beirut; Dār al-Fikr, t.th.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islam, Aqidah wa al-Syari'ah*. Kairo: Dār al-Qalam, 1966.

Syuhbah, Muhammad ibn Muhammad Abu. *Fī Rihāb al-Sunnah al-Kutub al-Sihhah*. Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1969.

al-Tahhan, Mahmud. *Taisir Mustalah al-Hadis*. Beirut: Dār al-Qur'an al-Karim, 1979.

-----. *Uṣūl al-Takhrij wa Dirāsah al-Asānid*. Beirut: Dār al-Qur'an al-Karim, 1979

Yakub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000

Membumikan Hermeneutika

Saiful Amin Ghofur*

- Judul Buku : *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi (Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar)*
- Penulis : Fahrudin Faiz
- Penerbit : Qalam, Jogjakarta, Cet. II Agustus 2002
- Tebal : x + 148 halaman (berserta indeks dan biografi penulis)

Apa yang dialami Fakhruddin Faiz, penulis buku ini, di masa kecilnya mungkin saja tidaklah terlalu istimewa sebab kebanyakan anak-anak (muslim) seusianya waktu itu pun mengalami hal serupa. Terdapat upaya indoktrinasi selain dikondisikan tradisi bahwa al-Qur'an itu sudah final, segala sesuatu sudah ada di dalamnya, sudah termuat, mengenai apapun, untuk siapapun dan sampai kapanpun (hlm. v).

Namun yang menarik adalah secara pelan-pelan muncul kesadaran kritis ketika ia menggeluti filsafat dan disiplin keilmuan yang berpijak pada nalar rasionalitas. Meski benturan antara kesetiaan terhadap tradisi yang tertanam semenjak kecil dan kuatnya upaya membuktikan rasionalitas al-Qur'an sempat membuatnya 'gagap' bahkan berkesimpulan bahwa ternyata merujuk al-Qur'an begitu saja kerap tidak selalu menyelesaikan masalah; masalah yang lahir dari dimensi ruang dan waktu yang berbeda dengan ketika masa al-Quran turun. Dus, benturan itu bukannya memupus kesetiaan terhadap tradisi malahan mendorongnya membuktikan otentisitas dan universalitas al-Qur'an (baca: *ṣālih li kulli zamān wa makān*) melalui buku ini.

Tapi sayang, ketika saya membaca judul besar buku ini, *Hermeneutika Qur'ani*, yang terbayang adalah seorang Faiz yang tengah menggali faktor-faktor hermeneutika dari al-Qur'an. Atau setidaknya ia membawa segudang teori hermeneutika sekaligus para tokoh pelopornya untuk dikupas dari perspektif Qur'ani. Namun nyatanya tidak demikian, kesan yang ditimbulkan judul fatamorgana semata. Alih-alih yang dilakukan dosen muda Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga ini adalah melacak hermeneutika *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir*

*Aktivis Lembaga Studi dan Pengembangan Santri dan Masyarakat (LcSPIM), Jogjakarta.

al-Azhar yang anehnya tidak dicantumkan pada *cover* depan serta mengulas panjang lebar segala hal yang berkaitan dengan diskursus hermeneutika. Itu saja!

Bisa jadi pemilihan judul tersebut dimaksudkan tidak hanya meningkatkan nilai komoditas suatu barang produksi tetapi juga memunculkan kesan adanya tawaran-tawaran perspektif baru yang prospektif. Padahal kalau ditelaah lebih dalam tidak ada yang benar-benar baru dalam karya intelektual muda asal Mojokerto ini. Hanya saja jasa ilmiah-akademisnya terletak pada pelacakan unsur-unsur hermeneutis dalam dua tafsir tersebut dan sekaligus dalam waktu bersamaan menegaskan dirinya sebagai salah seorang ilmuwan yang berhasil membumikan aplikasi teori-teori hermeneutika.

Yang jelas aktifitas dan kreatifitas pengelola Jurnal Ilmu-Ilmu ke-Ushuluddin-an *Esensia* pada IAIN yang sama ini tampak mengisyaratkan betapa segala sesuatu mesti dihadapi lebih dulu dengan keragu-raguan, walau awalnya ia adalah keyakinan yang kokoh. Artinya, ragu-ragu adalah pintu menuju makna-makna yang bersemayam dalam ruang dan waktunya masing-masing. Ragu-ragu adalah lorong sunyi yang harus dilalui untuk sampai pada sejatinya 'ada' di antara faktisitas masa yang melingkupinya. Inilah awal dari kerja-kerja hermeneutika!

Kembali pada al-Qur'an yang menjadi isu utama (*central issue*) buku ini. Karena hermeneutika pada dasarnya adalah sebuah metode interpretasi simbol berupa teks atau sesuatu yang dianggap teks untuk digali maknanya, ia menjadi sangat relevan dipakai dalam memahami pesan al-Qur'an agar ketepatan pemahaman (*subtilitas inttelegendi*) dan ketepatan penjabaran (*subtilitas ecplicandi*) bisa ditelusuri secara komprehensif.

Maksudnya, pesan Tuhan yang diturunkan pada teks al-Qur'an melalui Muhammad itu tidak hanya dipahami secara tekstual, juga bisa dipahami secara kontekstual dan menyeluruh dengan tidak membatasi diri pada teks dan konteks ketika al-Qur'an turun. Maka, teks al-Qur'an beserta yang melingkupinya dapat akseptabel, digunakan selaras dan cocok dengan kondisi ruang manapun dan waktu kapanpun.

Yang perlu diingat diskursus hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari struktur bahasa, karena problem hermeneutika adalah problem bahasa. Karena itu, dalam memahami teks al-Qur'an, di samping harus memahami kaidah tata bahasa, juga mengandaikan suasana psikologis dan sosio-historis (wacana) dalam teks tersebut. Atau dengan kata lain, meniscayakan adanya hubungan dialektis antara teks dan wacana.

Sebuah penafsiran dan usaha pemahaman terhadap al-Qur'an jika memakai metode hermeneutika, selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan,

yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca (hlm. 21). Ketiganya memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks al-Qur'an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mempertimbangkan dimensi yang lainnya, pemahaman yang diperoleh akan kering makna.

Memang, istilah hermeneutika sendiri dalam khazanah keilmuan Islam terutama tafsir al-Quran tidak begitu dikenal, atau malah tidak ditemukan. Namun aplikasi hermeneutika sebetulnya telah sejak lama dilakukan oleh umat Islam khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Buktinya, terdapat kajian-kajian mengenai *asbab al-nuzul* dan *nasakh mansukh*, perbedaan komentar mengenai al-Qur'an (tafsir) dan adanya kategorisasi tafsir dengan berbagai corak: tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum dan lain sebagainya (hlm. 43).

Dalam tradisi hermeneutika, terutama metode yang diperkenalkan oleh Gadamer, terlihat jelas betapa dalam setiap pemahaman teks, tidak terkecuali pada teks al-Qur'an, unsur subyektifitas penafsir tidak mungkin disingkirkan. Bahkan dengan tegas dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak dialog oleh pembacanya. Dalam proses dialog, berarti pihak pembaca memiliki ruang kebebasan yang otonom. Lahirnya kitab tafsir al-Qur'an yang berjilid-jilid yang masih dan akan terus berkembang menunjukkan bahwa pemahaman pada al-Qur'an tidak pernah final.

Meski demikian, operasionalisasi hermeneutika secara utuh acapkali mendapat reaksi keras dari kalangan umat Islam Tradisional. Mereka memandang bahwa hermeneutika akan mengoyak sakralitas al-Qur'an. Fenomena ini menandakan betapa masih kentalnya paham bahwa makna yang sesungguhnya hanya ada pada apa yang dimaksud oleh Tuhan.

Tetapi lambat laun budaya ini terkikis oleh sejumlah pemerhati al-Qur'an baik dari kalangan orientalis maupun umat Islam sendiri yang *concern* dengan tulisan-tulisannya melakukan kritik historis dan linguistik yang menjadi ciri khas hermeneutika itu sendiri. Di antara mereka sebut saja Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun.

Fazlur Rahman dikenal dengan penafsiran dua arah (*double movement*), yakni merumuskan visi al-Qur'an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi kekinian (hlm. 45). Meski ia sendiri belum secara langsung menggunakan hermeneutika sebagai metode tafsirnya, namun ia telah memberikan perhatian besar pada kontekstualitas. Belum tuntasnya penggunaan hermeneutika dalam tafsir al-Qur'an itu justru merupakan kelemahan Rahman untuk mencapai tujuan dasarnya, yaitu mengedepankan etika dalam al-Qur'an. Menurut Rahman, memahami pesan al-Qur'an secara efektif dan efisien,

pemahaman secara menyeluruh terhadap perkembangan kronologisnya, dan bukan pemahaman secara ayat per-ayat, merupakan sebuah kemutlakan.

Sementara itu Mohammed Arkoun kondang dengan *lingkaran bahasa-pemikiran-sejarah-nya*. Baginya, penafsiran yang utuh adalah penafsiran yang melihat keterkaitan dimensi bahasa, pemikiran dan sejarah (hlm. 46). Arkoun hendak mengembalikan pemikiran Islam kepada wacana al-Qur'an seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan, karena itu, juga pada berbagai pemahaman.

Arkoun mungkin orang yang secara tuntas mencoba menggunakan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an. Untuk kepentingan analisisnya, Arkoun meminjam teori hermeneutika dari Paul Ricour, dengan memperkenalkan tiga level "perkataan Tuhan" atau tingkatan Wahyu. *Pertama*, Wahyu sebagai firman Allah yang transenden, tak terbatas, yang tak diketahui oleh manusia, yaitu wahyu *al-Lauh Mahfūz* dan *Umm al-Kitāb*.

Kedua, Wahyu yang nampak dalam proses sejarah. Berkenaan dengan al-Qur'an, hal ini menunjuk pada realitas Firman Tuhan sebagaimana diturunkan dalam bahasa Arab kepada Muhammad selama kurang lebih dua puluh tahun.

Ketiga, Wahyu sebagaimana tertulis dalam *Mushaf* dengan huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalamnya. Ini menunjuk pada *al-Muṣaf al-Usmāni* yang dipakai orang-orang Muslim hingga hari ini.

Ketiga tingkatan pemahaman wahyu di atas tentu saja memberikan implikasi pada penafsiran. Bagi Arkoun, dalam tafsir klasik atau modern, ketiga kategori wahyu itu tidak dibedakan sehingga menempatkan wahyu ketiga kategori di atas menjadi satu otoritas, yaitu skema otoritas Tuhan. Arkoun melihat secara kritis otoritas dari masing-masing teks al-Qur'an itu. Sehingga masing-masing tidak dicampurkan begitu saja.

Dengan demikian, ia telah membongkar sesuatu di balik penyejajaran ketiga kategori otoritas tersebut. Hal ini menjadikan teks al-Qur'an terbongkar dari selubung-selebung ideologis dan klaim kebenaran penafsiran yang sudah tidak relevan lagi.

Lantas, bagaimana melacak aplikasi hermeneutika *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir al-Azhar* yang merupakan inti buku ini? Sekali lagi, al-Qur'an laiknya teks bisu yang selamanya membisu jika tidak disapa lebih dahulu. Dengan mengemban amanat seperti halnya misi kenabian Muhammad, para penafsir memanggul tugas menyampaikan isi dan makna al-Qur'an. Maka dunia penafsir adalah dunia makna (hlm. 87).

Usaha keras penafsir untuk menangkap makna itu ditunjang dengan pengolahan tepat dan akurat terhadap dua aspek penafsiran, yaitu *teks* dan *konteks*. Hingga kemudian diteruskan dengan penyampaian makna kepada orang lain yang diperoleh dalam kerangka lintas budaya (*passing-cultural frame*). Inilah yang dimaksud dengan *kontekstualisasi*.

Tegasnya, seorang penafsir mesti mempersempit jarak pemahamannya sendiri dengan pemahaman yang dibangun oleh konteks budaya di mana al-Qur'an diturunkan. Seorang penafsir dalam aktifitas penafsirannya harus berhadapan dengan tiga budaya sekaligus: budaya asal (budaya teks), budaya penafsir sendiri dan budaya pendengar (hlm. 88).

Pada *Tafsir al-Manār* tampak bagaimana Abduh memperlakukan teks semisal memberi perhatian besar pada intertekstualitas ayat, memahami teks secara umum dan memperhatikan susunan redaksi.

Intertekstualitas berarti memahami ayat tidak hanya bersandar pada fungsionalisasi akal tetapi juga mencurigai ayat lain dalam kemungkinan untuk membantu pemahaman. Caranya, saling menghubungkan makna ayat dalam satu surat atau melacak muatan makna suatu ayat dalam surat lain (hlm. 91).

Sementara memahami teks secara umum tampaknya terkait erat dengan misi di balik penulisan tafsir ini, yakni berusaha untuk memperoleh hidayah dan petunjuk al-Qur'an secara umum bagi manusia (hlm. 94). Umpamanya, kata *ya'muru masjid alaih* dalam Q.S. Hud (10) 17 ditafsirkan berbeda dengan kebanyakan penafsir yang membatasi arti 'memakmurkan' dengan hanya ibadah *makhdlah*. Abduh melangkah lebih umum bahwa 'memakmurkan' diartikan beribadah kepada Tuhan, apapun bentuk dan macamnya.

Pada tekanan memperhatikan susunan redaksi ayat, kiranya yang paling banyak berperan adalah Rasyid Ridla, muridnya. Ridlo kerap menambahkan analisa kosakata dan redaksi kalimat hal mana tidak begitu disukai oleh Abduh.

Tafsir al-Azhar buah karya Hamka secara umum agaknya melakukan langkah-langkah penafsiran yang tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Abduh. Di sana juga dijumpai upaya intertekstualitas, keumuman teks dan ketelitian redaksi (hlm. 96).

Intertekstualitas yang ditekankan kedua tafsir ini berupaya lebih jauh melihat timbulnya makna di balik apa yang ditampakkan teks. Hal ini searah dengan apa yang diyakini Paul Ricour bahwa hermeneutika pada akhirnya bermaksud menyingkap misteri yang melingkupi simbol teks dengan cara membongkar kekaburan makna yang menyelubunginya. Lagipula hermeneutika

bertugas melacak makna dan menemukan petunjuk-petunjuk (*qarinah*) yang mewujud dalam bentuk simbol.

Adapun penyikapan makna teks secara umum dalam kedua tafsir tersebut terjadi karena dorongan penafsir untuk menunjukkan dimensi universalitas al-Quran. Barangkali lebih tepat disebut *general survey*, yakni anggapan bahwa satu kalimat berkait-kelindan dengan kalimat lain dan tidak bisa dipisahkan karena merupakan satu kesatuan ide dasar pengarangnya (hlm. 99).

Fenomena lain yang bisa diamati dalam kedua tafsir ini adalah ternyata pada banyak kasus penggalan makna teks terus berlanjut dengan memperhatikan latar belakang dan *setting* historis di balik teks. Teks tidak bisa dipisahkan dan begitu bergantung pada keberadaan konteks. Masalahnya, jika menggali makna teks dengan mengabaikan konteks akan melahirkan reduksi makna teks itu sendiri.

Memahami konteks kesejarahan ini pada akhirnya dapat mengidentifikasi gejala moral-sosial masyarakat pertama di mana teks turun. Juga sebagai cermin bandingan bagi umat di masa berikutnya dalam menangani persoalan yang dihadapi. Bahkan bisa menghindarkan pemerkosaan dan praktik pemaksaan prakonsepsi dalam penafsiran. Kesadaran latar kesejarahan ini dalam diskursus tafsir al-Qur'an dikenal dengan disiplin *Asbab al-Nuzul* (hlm. 111-115).

Dua tahapan melacak makna—penekanan teks serta simbol-simbol yang dimungkinkan memiliki jalinan makna dan menimbang konteks—pada gilirannya membawa penafsir pada tugas yang terakhir, yaitu *kontekstualisasi*. Artinya, penafsir menyampaikan apa yang telah diperolehnya lewat dua tahapan tersebut kepada orang lain dengan memperhatikan situasi dan kondisi yang terjadi pada masanya.

Paling tidak upaya kontekstualisasi didasari oleh keyakinan bahwa (teks) al-Qur'an adalah pedoman bagi sekalian manusia (*hudan li al-nās*) di mana ia menjadi rujukan nilai-nilai kehidupan mereka. Di samping itu, karena pesan-pesan yang dibawa al-Qur'an bersifat universal maka upaya kontekstualisasi adalah alternatif terbaik, kalau bukan jalan satu-satunya, membumikan pesan al-Qur'an di sepanjang ruang masa dan waktu. Dengan kata lain, kontekstualisasi berarti melihat realitas yang tengah terjadi saat ini dan kemudian mencari legitimasi doktrinal pada al-Qur'an mengenai apa yang mesti dilakukan. Kontekstualisasi inilah yang juga menyita perhatian, bahkan memang betul-betul diperhatikan oleh penafsir dalam dua kitab tafsir ini (hlm. 117-124).

Singkatnya, teks, konteks dan kontekstualisasi adalah gagasan utama yang diusung Faiz dalam buku ini. Ketiganya mesti selalu berjalan simultan dalam menghasilkan makna yang benar-benar bermakna. Sehingga jika salah satunya

diabaikan niscaya ada sesuatu yang hilang dalam proses pemaknaan, atau jika tidak makna yang ditemukan kurang sempurna.

Walhasil, buku ini juga harus disikapi dengan ketiga proses itu: teks, konteks dan kontekstualisasi. Sejauh mana ia bisa dijadikan rujukan, tergantung dari mana kita melihatnya. Tapi, paling tidak yang patut ditiru adalah usaha improvisasi intelektual berupa pembumian hermeneutika yang berhasil dilakukan mantan santri Krapyak ini.