

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

Vol. 4, No. 1, Juli 2003

Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān karya Ibn Jarir al-Tabari ☐
(Telaah terhadap Metode dan Karakteristik Penafsiran)
M. Yusuf

Sab'at Ahruf dalam Penafsiran Al-Tabari ☐
(Studi Kritis atas Pemahaman Jumbuh Ulama tentang Cakupan Mushaf Usmani)
Casmin

Al-'Ulūm al-Mustanbaḥah min al-Qur'ān ☐
(Studi atas Pwmikiran al-Suyuti dalam Kitab *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*)
Rodiatul Imamah

Ummah: Sistem Masyarakat Qur'ani ☐
M. Hidayat Noor

Hadis-hadis dalam *Al-Kāfi* karya al-Kulaini ☐
Muhammad Alfatih Suryadilaga

Inkar al-Sunnah ☐
Irsyadunnas

Tuntunan Adzan dan Iqamah Berdasar Hadis Rasulullah ☐
Agung Danarta

Membedah Konsep "*Al-'Afw*" Perspektif Hadis (Tela'ah Maudlu'i) ☐
Andhewi Suhartini

Resensi: Potret Perjalanan Penafsiran al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer ☐
Ahmad Sihabul Millah

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

Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān karya Ibn Jarir al-Tabari

(Telaah terhadap Metode dan Karakteristik Penafsiran)

M. Yusuf ☞ 1-22

Sab'at Ahruf dalam Penafsiran Al-Tabari

(Studi Kritis atas Pemahaman Jumhur Ulama tentang Cakupan Mushaf Usmani)

Casmin ☞ 23-35

Al-Ulūm al-Mustanbaḥah min al-Qur'ān

(Studi atas Pemikiran al-Suyuti dalam Kitab *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān*)

Rodiatul Imamah ☞ 37-56

Ummah: Sistem Masyarakat Qur'ani

Muhammad Hidayat Noor ☞ 57-76

Hadis-hadis dalam *Al-Kafi* karya al-Kulaini

Muhammad Alfatih Suryadilaga ☞ 77-96

Inkar al-Sunnah

Irsyadunnas ☞ 97-110

Tuntunan Adzan dan Iqamah Berdasar Hadis Rasulullah

Agung Danarta ☞ 111-132

Membedah Konsep "*Al-'Afw*" Perspektif Hadis (Tela'ah Maudlu'i)

Andhewi Suhartini ☞ 133-160

Resensi: Potret Perjalanan Penafsiran al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer

Ahmad Sihabul Millah ☞ 161-164

EDITORIAL

Pada edisi ketujuh, Vol. 4, No. 1 Juli 2003, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan empat artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, empat artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah resensi buku.

Dua artikel pertama yang mengkaji tentang salah satu kitab tafsir yang terkenal di masyarakat yakni *Tafsir al-Tabari*. M. Yusuf mengkaji tafsir tersebut dengan mengungkap seputar metodologi penafsiran al-Qur'an dan beberapa karakteristik penafsirannya. Sedangkan Casmin berupaya mengkritisi dari sisi lain atas Tafsir al-Tabari, yakni *sab'at ahruf*. Al-Tabari tampil konsisten dengan pemikiran yang menafsiri sab'at ahurf sebagai tujuh dialek yang berbeda lafaznya tetapi satu artinya.

Kajian atas kitab *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyuti dilakukan oleh Rodiatul Imamah. Fokus pembahasan artikelnya adalah dasar-dasar ilmu-ilmu yang tercakup dalam al-Qur'an sebagaimana yang dibahas dalam salah satu bagian kitab tersebut, *al-'Ulūm al-Mustanbāḥah min al-Qur'ān*. Pada dasarnya ilmu dapat terbagi dua, *pertama*, ilmu-ilmu agama yang dapat diperoleh dari dua sumber yakni ilmu yang bertitik tekan pada lafaz-lafaz al-Qur'an dan ilmu-ilmu yang dihasilkan dari kandungan al-Qur'an dengan karakter yang berbeda-beda yaitu karakter historis, argumentatif dan formalistik. *Kedua*, ilmu-ilmu umum juga terbagi menjadi dua yakni ilmu pengetahuan (science) dan ilmu ketrampilan. Pernyataan tersebut tidak berarti bahwa al-Qur'an menjelaskan ilmu-ilmu tersebut secara terperinci, melainkan hanya sebatas petunjuk tentang adanya ilmu-ilmun tersebut. Upaya al-Suyuti tersebut merupakan kontribusi besar bagi perkembangan *Tafsir bi al-ilm*. Sementara artikel terakhir yang mengkaji studi al-Qur'an adalah artikel yang ditulis oleh M. Hidayat Noor. Dalam artikelnya dijelaskan tentang konsep ummah dalam al-Qur'an. Konsep tersebut secara tidak langsung telah mengantarkan umat Islam sebagai umat yang terbaik.

Empat artikel berikutnya mengkaji tentang studi hadis. diawali dengan artikel M. Alfatih Suryadilaga menulis tentang hadis-hadis dalam kitab al-Kafi. Salah stau kitab hadis yang ditulis oleh al-Kulainī seorang ulama Syi'ah. Kajian selanjutnya dilakukan oleh Irsyadunnas dengan membahas fenomena *inkar al-sunnah* dalam sejarah perkembangan hadis, dimulai masa klasik sampai masa modern. Upaya penerapan kaidah ulum al-hadis dalam menguji hadis-hadis di bidang azan dan iqamah dilakukan oleh Agung Danarta. Sementara Andhewi Suhartini dalam artikelnya mengupas konsep al-afw secara tematik dengan menghubungkan teks

hadis yang dibincangkan dengan al-Qur'an. pembahasannya dilengkapi dengan konsepsi filosofis, perspektif hadis tentangnya baik dalam kaitannya dengan pesan religius maupun implikasinya dalam kehidupan real manusia

Akhirnya, pada edisi kali ini jurnal menampilkan resensi atas buku Abdul Mustaqim yang berjudul *Madzahibut Tafsir (Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer)* yang dipaparkan oleh Ahmad Sihabul Millah. Di dalamnya, penulis secara cerdas memetakan perkembangan tafsir dari klasik hingga kontemporer.

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

***Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Tabari
(Telaah terhadap Metode dan Karakteristik Penafsiran)**

Olch: Muhammad Yusuf*

Abstract

Al-Tabari is well known as one of the greatest Islamic scholars in the Islamic history. His greatness is backed up by his educated family and his particular environment. It is proven by his proficiency of the wide range of Islamic knowledge. Tarikh al-Umam wa al-Muluk in the historical branch and Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran in the Quranic exegesis exemplify his mastery of Islamic sciences. Al-Tabari collaborates several approaches in one work, such as in tafsir (Quranic exegesis). He not only use linguistic point of view to explore the word meaning, but also historical one.

This article describes one of al-Tabari's primary works, namely Jāmi' a-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān. The book is recognized as the book that applies prophet traditions as main arguments (tafsir bi al-Ma'sur). Even though he usually examines the quality of prophet traditions in his tafsir, he mostly does not study chains of the traditions in detail. In the linguistic point of view, al-Tabari usually compares pre-Islamic poetries in the Arabic with the Quranic words to find the roots of word meaning. In the theological and Islamic law point of views, he is acknowledged as supporter of ahl al-sunnah wa al-jama'ah (sunny party as opposed to syiah). Al-Tabari tries to be moderate by introducing his own jaririah school, but it is not long lasting.

Kata Kunci: al-Tabari, *Jāmi' a-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, tafsir, riwayat.

I. Pendahuluan

Ibn Jarir al-Tabari (839-923 M/224-310 H) dipandang sebagai tokoh pewaris terpenting dalam tradisi keilmuan Islam klasik, seperti ilmu hadis, fiqh, *lugah*, *tarikh* termasuk tafsir al-Qur'an. Dua karya besarnya, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulk* – yang berbicara tentang sejarah - dan *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* menjadi rujukan utama (*prominent reference*), sehingga berhasil mendongkrak

* Dosen Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

popularitasnya ke panggung dunia di tengah-tengah “masyarakat membaca”, ia merupakan sebuah ensiklopedi komentar dan pendapat tafsir yang pernah ada sampai masa hidupnya hingga beberapa generasi telah menyambut baik dan antusias terhadapnya. Dengan corak tafsir *bi al-ma'sur* yang dikembangkan oleh al-Tabari telah mengilhami dan menyemangati para mufassir generasi berikutnya, seperti Ibn Kasir yang telah melakukan elaborasi dan kolaborasi terhadap tafsir al-Tabari. Oleh karena itu, kitab ini menjadi sumber yang tak terhindarkan bagi tafsir tradisional, yang tersusun dari hadis-hadis yang diteruskan dari otoritas-otoritas awal.¹ Meskipun ilmuwan sekaliber M. Arkoun masih melihat bahwa tafsir besar yang ditulis al-Tabari belum menjadi subyek studi ilmiah yang mementingkan posisinya dalam sejarah tafsir.² Itulah sebabnya tulisan berikut ini ingin menyajikan sosok al-Tabari dengan segala kelebihan dan kekurangan melalui karya monumentalnya *-Jāmi' al-Bayān-* dengan menilik aspek metodologis dan karakteristik dalam konstelasi penafsiran al-Qur'an. Sehingga upaya untuk mengenalkan lebih dekat terhadap tafsir al-Qur'an klasik dapat memberikan deskripsi karya-karya tafsir mulai sejak awal kemunculannya hingga masa kini akan dapat dilihat perkembangan hirarki kesejarahannya.

II. Potret Kehidupan Awal

Ragam informasi dari berbagai sumber tertulis menyebutkan, ia adalah Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Galib al-Tabari al-Amuli.² Nama ini disepakati oleh al-Khatib al-Bagdadi³ (392-463/1002-1072), Ibn Kasir dan al-Zahabi.

¹Seperti Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Mas'ud, Abu Sa'id al-Khudri, Jabir bin Abdullah al-Ansari, Abdullah bin 'Umar, Anas bin Malik, Abu Hurairah, Abu Musa al-Asy'ari, dan yang paling terkenal adalah Ibn Abbas. Lihat Allamah Muhammad Husain Tabataba'i, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, terj. A. Malik Madaniy dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1987), 64.

²Muhammad Bakar Ismail, *Ibn Jarir al-Tabari wa Manhajuh fi al-Tafsir* (Kairo: Dār al-Manar, 1991), 9-10.

³Dalam *The History of Baghdad/Tarikh al-Bagdad*

Tanah kelahirannya di kota Amul, ibukota Tabaristan Iran,⁴ sehingga nama paling belakangnya sering disebutkan al-Amuli – penisbatan tanah kelahirannya – sebagaimana kelaziman dalam tradisi Arab, semisal al-Bukhari (dari Bukhara), al-Bagdadi (dari Bagdad), dan sebagainya. Ia dilahirkan 223 H (838-839 M),⁵ sumber lain menyebutkan akhir 224 H atau awal 225 H (839-840),⁶ dan meninggal 311/923,⁷ dan informasi lain disebutkan pada 310.⁸

Al-Tabari hidup, tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang memberikaan cukup perhatian terhadap masalah pendidikan terutama bidang keagamaan. Berbarengan dengan situasi Islam yang sedang mengalami kejayaan dan kemajuannya di bidang pemikiran. Kondisi sosial yang demikian itu secara psikologis turut berperan dalam membentuk kepribadian al-Tabari dan menumbuhkan kecintaannya terhadap ilmu. Iklim kondusif seperti itulah secara ilmiah telah mendorongnya untuk mencintai ilmu semenjak kecil.

Setelah menempuh pendidikan di kota kelahirannya, menghafal al-Qur'an dimulainya sejak usia 7 tahun, melakukan pencatatan al-Hadis dimulainya sejak

⁴Sebuah kota di Iran, 12 km ada yang menyebutkan 20 km sebelah Selatan Laut Kaspia. daerah yang penduduknya suka konflik (berperang), dan biasanya alat yang digunakan adalah *Tabar* (kapak), sebagai senjata tradisional untuk menghadapi musuh. Itulah sebabnya nama panggilan lebih dikenal dengan sebutan al-Tabari, yang diambilkan dari nama “kultural”-nya.

⁵Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabā'*, xviii, dikutip melalui Rasul Ja'farian dalam jurnal *al-Hikmah*, Syawwal Zulhijjah 1413/April-Juni 1993, 109 bandingkan dengan Bakar Isma'il, *Ibn Jarir al-Tabari ...*, 12.

⁶Tampaknya para ahli sejarah berbeda dalam menentukan tahun kelahirannya oleh karena ada perbedaan sistem penanggalan yang berlaku pada saat itu, bersifat tradisional dengan bersandar pada aksiden-aksiden penting bukan dengan angka, baca Muhammad Bakar Ismail, *Ibn Jarir...*, 10 dan bandingkan dengan Rosenthal, *The History ...*, 11

⁷Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Unswers*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 65

⁸Menurut catatan Muhammad Aly al-Sabuny dalam *Pengantar Study al-Qur'an* terj. Chudlori Umar dan Moh. Matsna HS. (Bandung: al-Ma'arif, 1984), 257. Selengkapnya lihat Franz Rosenthal. *The History of al-Tabari*, vol. I. (New York: State University of New York Press, 1989), 178.

usia 9 tahun. Integritasnya tinggi dalam menuntut ilmu dan *girah* untuk melakukan ibadah, dibuktikannya dengan melakukan safari ilmiah ke berbagai negara untuk memperkaya pengetahuan dalam berbagai disiplin ilmu.

III. Setting Sosio-Relijius

Secara historis, masa hidup al-Tabari sarat dengan aroma peradaban Islam di panggung sejarah, wilayah Islam telah menyebar di belahan dunia, para ilmuwan dengan berbagai disiplin ilmu yang mereka kuasai turut membentuk cara pandang masyarakat Islam dimana mereka berdomisili. Gerakan keilmuan yang “murni” ilmiah hingga yang telah “terpolusi” dengan aktivitas politik turut memberikan andil besar dalam bentukan sejarah peradaban Islam pada saat itu, bermula dari disiplin ilmu hadis, yang pada gilirannya banyak memunculkan varian keilmuan lainnya, seperti fiqh, tafsir, rijāl al-hadīs dan sejarah, meski belum nampak jelas corak independensinya.

Sementara pada saat yang sama, sejumlah mazhab fiqh dan tafsir bermunculan tidak hanya di satu wilayah, tetapi ke berbagai wilayah yang dahulu pernah dibangun oleh para *faqih* (ahli fiqh) sebelumnya, sebagai suatu upaya memperluas fondasi sunnah dan fiqihnya. Itulah sebabnya para pengikut mazhab tak henti-hentinya untuk mencari dan mengumpulkan hadis sebanyak-banyaknya dengan target mampu mengkompilasi hadis hasil temuan mereka, yang tentu saja memiliki banyak corak dan bentuknya. Institusi-institusi keagamaan yang bersifat kajian yang berada di Bagdad, Kufah, Ray, Naisabur, Siria dan Mesir serta kota-kota penting lainnya dipenuhi oleh ahli hadis. Indikasi keberhasilan mereka dibuktikan dengan munculnya kitab-kitab yang memiliki banyak ragam karakteristik seperti kita kenal seperti sekarang ini, seperti *kitab Jāmi'*, *Musnad*, *Ṣaḥīḥ*, *Mustadrak*, *Musannaf* dan sebagainya.

Sebenarnya terdapat kecenderungan komunitas muslim awal pada awal sejarah Islam, yaitu munculnya paham Syi'ah yang cenderung kepada Ali as. sampai pada doktrin-doktrin ekstrem kaum Gulat dan beberapa sekte lainnya seperti Zaidiyah, Imamiyah dan Isma'iliyah. Di sisi lain, kelompok Khawarij yang muncul sejak terjadinya perang Siffin dan Nahrawan. Dan kelompok lain yang

populer dalam sejarah Islam adalah kelompok Murji'ah – meski tak sepopuler kelompok-kelompok sebelumnya – yang mulai membenteng sayap pengaruhnya pada akhir abad I H dan abad II H. Sementara muncul kecenderungan lain, yang kita kenal dengan kelompok *Ahl al-Sunnah*, yang dipropagandakan oleh kaum Usmaniyah dan Amawiyah atas nama penguasa yang didirikan Mu'awiyah dan para pendukung beratnya. Ciri utama doktrin ini adalah kepercayaan pada superioritas relatif ketiga Khalifah pertama sesuai kronologi suksesi kepemimpinan dan penolakan terhadap 'Ali sebagai khalifah yang sah dan perbedaan pendapatnya dengan *Ahl al-Bayt*.

Namun, kontroversial tak terhindarkan dengan doktrin kaum penguasa adalah keyakinan para *fuqaha'* dan *ahl al-hadis* di Hijaz dan Irak, juga Iran yang tidak mengambil doktrin 'Usmani dan sangat menghormati Ali.⁹ Hal ini mengindikasikan secara kuat kecenderungan yang berlangsung pada saat itu, karena Usmaniyah menuduh setiap orang yang meriwayatkan apa saja yang datang dari Ali sebagai Syi'i atau Rafidi (*'Alid extremists*).

Pada dasarnya istilah *Ahl al-Sunnah* tidak digunakan untuk menunjukkan identitas sektarian seseorang sebelum tahun 150 H (767M) dan barangkali baru sekitar tahun 200 H (815 M) dan setelahnya barulah istilah ini mulai memiliki pengertiannya seperti sekarang. Dengan demikian, *Ahl as-Sunnah* sebagai suatu kelompok religius melambangkan sebuah kecenderungan baru dalam beragama di kalangan masyarakat umum yang menolak semangat Usmani yang lebih dulu berkembang, sekitar abad 3 H (9 M).

Situasi berubah lebih memanas, ketika Khalifah al-Ma'mun berkuasa (awal abad 3 H/9), terjadilah kebangkitan Syi'i dan 'Usmaniyah, yang pada saat itu muncul dalam bentuk kelompok *Ahl al-Hadis* dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, bahkan berlanjut hingga masa al-Mutawakkil (232/846), tampillah pembela Ahl al-Hadis dengan Ahmad bin Hanbal sebagai figur utamanya, sehingga gebyar sejarah semakin semarak yang melakukan perlawanan terhadap paham Syi'i dan *'tital* –

⁹Deddy J. Malik, "al-Tabari dan Masa Hidupnya", *Al-Hikmah*, Jurnal Studi-studi Islam, No. 9 Syawwal 1413 April-Juni 1993, 112.

kemudian menjadi mazhab Mu'tazilah - dan lantaran itulah muncul kelompok garis keras *Ahl al-Hadīs* yang selanjutnya dikenal dengan predikat *Hanabilah* atau kelompok Hanbali (pengikut setia Imam Ahmad bin Hanbal). Kemudian kelompok ini menjadi salah satu aliran pemikiran utama di Bagdad pada era al-Tabari, dan pada gilirannya terlibat konflik yang cukup hebat dengan al-Tabari.

Deskripsi singkat tentang situasi Bagdad pada masa al-Tabari, dicatat oleh al-Maqdisi dalam *Ahsan al-Taqāsim*, halaman 126 dengan ungkapannya: "... dan di Bagdad didominasi kaum ekstremis yang amat menentang kecintaan kepada Mu'awiyah, *Musyabbihah* (paham antropomorfisme) dan Barbahariyah"¹⁰

Implikasi dari perebutan pengaruh dan dominasi doktrin inilah, akhirnya mayoritas penduduk Bagdad sangat kental dengan paham Hanbali, meski tetap diakui juga kelompok Mu'tazilah dan Syi'ah masih tetap eksis, kendatipun dalam posisi lemah yang tidak cukup memiliki kekuatan. Tetapi pada masa-masa berikutnya ketika kelompok Syi'ah telah menunjukkan kekuatannya baru muncullah perlawanan serius yang menentang kaum Hanbali.¹¹

IV. Karir Intelektualnya

Menelusuri jejak kehidupan intelektual seseorang dalam wilayah akademik merupakan aspek penting dalam kajian atau penelitian seorang tokoh sebelum melihat lebih jauh produk akademik yang dikontribusikan. Produk paling konkret di bidang akademik adalah karya ilmiah dalam bentuk tulisan buku yang merupakan representasi dari atmosfer nalarnya.

Al-Tabari, secara kultural-akademik termasuk 'makhluk yang beruntung', jika dilihat *social-setting* yang diwarnai oleh kemajuan sivilisasi Islam dan berkembangnya pemikiran ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Thought*) pada abad III

¹⁰Dinisbatkan kepada nama salah seorang pemimpin kaum Hanbali yaitu Barbahar di Bagdad.

¹¹Yakni pada masa kekuasaan Buwayhid (4H/10M) setelah 40 tahun kekuasaan al-Mutawakkil.

¹²Periksa Rosenthal, *The History ...*, 16, 19 dan seterusnya.

hingga awal abad IV H. Tentu saja, sangat berpengaruh secara mental maupun intelektualnya. Hampir-hampir sulit kita terima, bahwa al-Tabari di usianya yang ketujuh telah mampu menghafalkan al-Qur'an, sehingga mengantarkan menjadi Imam shalat pada usia 8 tahun. Hasil tempaan dan gemblengan orang tua (terutama ayahnya) meninggalkan goresan intelektual yang kuat, hingga waktu yang lama.

Karir pendidikan diawali dari kampung halamannya – Amul – tempat yang cukup kondusif untuk membangun struktur fondamental awal pendidikan al-Tabari, ia diasuh oleh ayahnya sendiri, kemudian dikirim ke Rayy, Basrah, Kufah, Mesir, Siria dan Mesir dalam rangka “*travelling in quest of knowledge*” (*ar-rihlah talab al'ilm*) dalam usia yang masih belia. Sehingga namanya bertambah populer di kalangan masyarakat karena otoritas keilmuannya.¹² Di Rayy ia berguru kepada Ibn Humayd, Abu Abdallah Muhammad bin Humayd al-Razi, disamping ia juga menimba ilmu dari al-Musanna bin Ibrahim al-Ibili, khusus di bidang hadis. Selanjutnya ia menuju Bagdad berekspetasi untuk studi kepada Ahmad bin Hanbal (164-241/7780-855), ternyata ia telah wafat, kemudian segera putar haluan menuju dua kota besar Selatan Bagdad, yakni Basrah dan Kufah, sambil mampir ke Wasit karena satu jalur perjalanan dalam rangka studi dan riset. Di Basrah ia berguru kepada Muhammad bin ‘Abd al-A’la al-San’ani (w. 245/859), Muhammad bin Musa al-Harasi (w. 248/862) dan Abu al-As’as Ahnmad bin al-Miqdam (w. 253/867), disamping kepada Abu al-Jawza’ Ahmad bin Usman (w. 246/860). Khusus bidang tafsir ia berguru kepada seorang Basrah Humayd bin Mas’adah dan Bisir bin Mu’az al-‘Aqadi (w. akhir 245/859-860), meski sebelumnya pernah banyak menyerap pengetahuan tafsir dari seorang Kufah Hannad bin al-Sari (w. 243/857).¹³

Setelah beberapa waktu di dua kota tersebut, ia kembali ke Bagdad dan menetap untuk waktu yang lama, dan masih *concern* bidang *qira'ah*, fiqh dengan

¹² Masih banyak nama-nama guru, seperti Isma'il bin Musa al-Fazari (w. 245/859) di bidang *qira'ah* belajar kepada Sulaiman bin ‘Abd al-Rahman bin Hammad al-Talhi (w. 252/866), Abu Kurayb Muhammad bin al-‘Ala, seorang Kufah (w. 247 atau 248/861-862) dan bidang yang lain pun ditekuni, karena al-Tabari disamping menekuni Hadis, Fiqh (baca; Syafi'i), tafsir juga menekuni *qira'ah* (*Qur'an reading*) dan sejarah, lihat Rosenthal, *Ibid.*, 19.

bimbingan guru, seperti Ahmad bin Yusuf al-Sa'labi, al-Hasan ibn Muhammad al-Sabbah al-Za'farani dan Abi Sa'id al-Astakhari.¹⁴ Belum puas dengan apa yang telah ia gapai, berlanjut dengan melakukan kunjungan (*visiting*) ke berbagai kota untuk mendapatkan nilai tambah (*added value*) baginya, terutama pendalaman gramatika, sastra (Arab) dan *qira'ah* – Hamzah dan Warasy – (yang masih populer di kalangan *qurra'* hingga saat ini) telah memberikan kontribusi kepadanya, tidak saja dikenal di Baghdad, tetapi juga di Mesir, Syam, Fustat, dan Beirut. Dorongan kuat untuk menulis kitab tafsir diberikan oleh salah seorang gurunya Sufyan ibn 'Uyainah dan Waki' ibn al-Jarah,¹⁴ disamping Syu'bah bin al-Hajjaj, Yazid bin Harun dan 'Abd ibn Hamid.¹⁵

Dengan demikian, bisa diilustrasikan bahwa seorang al-Tabari telah memiliki kapasitas keilmuan dan memiliki komitmennya dalam membekali diri. Seperangkat *software* bersifat keilmuan telah ia kuasai, berbagai disiplin ilmu telah ia serap, segudang pengetahuan telah ia peroleh, maka sempurnalah sudah, tinggal menunggu saat yang tepat untuk melakukan *teaching and publication* setelah melakukan perjalanan panjangnya, sehingga akan tampak jelas kapasitas dan otorita keilmuannya.

Kota Bagdad, menjadi domisili terakhir al-Tabari, sejumlah karya telah berhasil ia telorkan dan akhirnya ia wafat pada Senin, 27 Syawwal 310 H bertepatan dengan 17 Februari 923M dalam usia 85 tahun. Kematianya disalati oleh masyarakat siang dan malam hari hingga beberapa waktu setelah wafatnya.¹⁶

¹⁴ Bakar Ismail, *Ibn Jarir ...*, 25.

¹⁵ Subhi al-Salih, *Mabahis fi 'uLum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilm lil al-Malayin, cct. VII, 1972), 290.

¹⁵ Badruddin az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (Kairo: Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 4 jilid 1376H/1957M, II:159.

¹⁶ Rosenthal, *The History ...*, 78.

V. Karya-karyanya

Seorang al-Tabari, dilatarbelakangi oleh kondisi sosio-kultural dan sivilisasi yang kuat, kecintaannya terhadap ilmu, kejeniusan, ketekunan, komitmen, integritas, ke-*zuhud*-an dan ke-*wara'*an yang lebih memihak pada kepentingan ilmu dan spiritualitas, apalagi didorong oleh cita-cita mulia orangtuanya, nampaknya tidak ada alternasi lain, kecuali untuk mengabdikan diri kepada ilmu. Tidaklah berlebihan para sejarawan Timur dan Barat, muslim dan non muslim, mendeskripsikannya sebagai sosok pecinta ilmu, tokoh agama, guru yang *committed*, yang waktunya dihabiskan untuk menulis dan mengajar, maka julukan tepat baginya sebagai seorang “Ilmuwan Ensiklopedik” yang hingga kini belum usang dan jenuh dibicarakan di tengah-tengah belantara karya-karya tafsir, dengan demikian ia telah meninggalkan warisan keislaman tak ternilai harganya yang senantiasa disambut baik di setiap masa dan generasi. Popularitasnya yang semakin meluas ketika dua buah karya *masterpiece* meluncur, *Tārīkh al-Umam wa al-Muluk* dan *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Keduanya menjadi rujukan penting bagi para sejarawan dan mufassir yang menaruh perhatian terhadap kedua buku tersebut, disamping karya-karya penting lainnya yang berhasil ia tulis.

Secara tepat, belum ditemukan data mengenai berapa jumlah buku yang berhasil diproduksi dan terpublikasi, yang pasti dari catatan sejarah membuktikan bahwa karya-karya al-Tabari meliputi banyak bidang keilmuan, ada sebagian yang sampai ke tangan kita. Sejumlah karya berdasarkan klasifikasi substansi materialnya, sebagai berikut: ¹⁷

1. Bidang Hukum:

¹⁷Seluruh karya yang dipaparkan berikut ini meliputi karya utuh dan selesai yang dipublikasikan, dan karya yang belum seluruhnya sempurna Perlu dicatat bahwa sebagian karya-karya tersebut ada yang belum sempurna, lantaran keburu al-Tabari wafat., juga karya-karya yang telah direncanakan selagi masih hidup yang belum terwujud. Mayoritas karya al-Tabari berasal dari diktat kuliah Selanjutnya periksa Rosenthal, *The History ...*, 152-3 dan 80 juga Bakar Isma'il, *Ibn Jarir ...*, 26. Paparan di atas adalah modifikasi dan elaborasi karena pertimbangan sumber yang berbeda.

- a. *Adab al-Manasik*
- b. *Al-Adar fi al-Usul*
- c. *Basit* (belum sempurna ditulis)
- d. *Ikhtilaf*
- e. *Khafif* (291-196 H)
- f. *Latif al-Qaul fi Ahkam Syara'i al-Islam* dan telah diringkas dengan judul *al-Khafif fi Ahkam Syara'i al-Islam*¹⁸
- g. *Mujaz* (belum sempurna ditulis)
- h. *Radd 'ala Ibn 'Abd al-Hakam* (sekitar 255 H)

2. Bidang Qur'an (termasuk tafsir):

- a. *Fasl bayn fi al-qira'at*
- b. *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* (270-290 H)
- c. *Kitab al-Qira'at*, yang diduga berbeda dari kitab yang telah disebutkan di atas

3. Hadis:

- a. *'Ibarah al-ru'ya*
- b. *Tahzib* (belum sempurna ditulis)
- c. *Fada'il* (belum sempurna ditulis)
- d. *Al-Musnad al-Mujarrad*

4. Teologi:

- a. *Dalalah*
- b. *Fada'il 'Ali ibn Abi Talib*
- c. *Radd 'ala zi al-asfar* (sebelum 270 H) dan belum sempurna ditulis berupa *risalah*
- d. *Ar-Radd 'ala al-Harqusiyyah*¹⁹

¹⁸ Bandingkan dengan Rasul Ja'farian, *al-Tabari* ..., 127 melalui jurnal *al-Hikmah*, 109.

- e. *Sarih*
- f. *Tabsir atau al-Basir fi Ma'alim al-Din* (sekitar 290 H)

5. Etika keagamaan (Etika religius):

- a. *Adab al-nufus al-Jayyidah wa al-Akhlaq al-Nafisah*
- b. *Fada'il* dan *Mujaz*
- c. *Adab al-Tanzil*, berupa *risalah*

6. Sejarah:

- a. *Zayl al-Muzayyil* (setelah 300 H), mengenai riwayat para sahabat dan tabi'in
- b. *Tārīkh al-Umam wa al-Muluk* (294 H), kitab sejarah yang amat terkenal
- c. *Tahzib al-Asar*

Sejumlah buku yang belum sempat terpublikasikan antara lain:

- a. *Ahkam syara'I al-Islam*
- b. *'Ibarat al-ru'ya*
- c. *Al-Qiyas* (yang direncanakan pada akhir hayatnya)

Bagi Brockelmann, karya-karya al-Tabari masih tetap bertahan ketimbang karya-karya ulama' yang lain, termasuk kitab tafsirnya *Ikhtilaf al-Fuqaha'* dan *Kitab Tabsir Uli al-Nuha wa Ma'alim al-Huda*.²⁰ Karya-karya lain yang sempat dicatat oleh Fuad Sizgin dalam bentuk manuskrip dan terjemahan antara lain: *Sarih al-Sunnah*, *Rami al-Qaws*, *al-'Aqidah*, *al-Jami' al-Qira'at al-Masyhurah wa al-Syawaz*, *Hadis al-Himyar*, *al-Risalah min Tif al-Qawl fi al-Bayan 'an Usul al-Ahkam*.²¹

¹⁹ Seperti yang disebutkan Brockelmann, *Ta'rikh al-Adab al-'Arabi* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.) terj. Abd al-Halim al-Najjar, iii:50. Juga dimuat dalam al-Dawudi dalam *Tabaqat al-Mufasssirun*, ii:111.

²⁰ Brockelmann, *Tarikh al-Adab ...*, iii:49 dan 50.

²¹ Dalam *Tarikh al-Turas al-'Arabi*, terj. Mahmud Fahmi (Hijaz: tnp. 1983), 1 bagian

Berapapun jumlah karya yang ada dengan kondisi yang berbeda-beda, yang jelas al-Tabari adalah sosok yang sangat produktif, meskipun tidak seluruhnya bisa kita temukan, terutama bidang hukum bersamaan lenyapnya mazhab *Jaririyah* yang pernah dibangunnya.

VI. *Tafsir Jāmi' al-Bayān 'an Takwil Ay al-Qur'an*²²

1. Latar Belakang Penulisan

Semasa hidup al-Tabari, akhir abad 9 hingga pertengahan abad 10 M, kaum muslimin dihadapkan pada pluralitas etnis, relijius, ilmu pengetahuan, pemikiran keagamaan, heterogenitas kebudayaan dan peradaban. Secara langsung maupun tidak langsung, telah terjadi interaksi kultural dengan ragam muatannya, perubahan dan dinamika masyarakat terus bergulir, tentu saja hal ini mewarnai cara pandang dan cara pikir kaum muslimin, sebagai sebuah konsekuensi logis yang tak terhindarkan.

Di bidang keilmuan, tafsir telah menjadi disiplin ilmu keislaman tersendiri, setelah beberapa saat merupakan bagian inheren studi al-hadis, disamping bidang-bidang keilmuan yang lain. Tafsir telah mengalami perkembangan secara metodologis dan substansial, munculnya aliran tafsir *bi al-ma'sur* dan *bi al-ra'y* turut memberikan warna bagi pemikiran muslim. Di sisi yang lain, ada persoalan yang cukup serius di tubuh tafsir *bi al-ma'sur*, yaitu dengan munculnya varian riwayat, dari riwayat yang *sahih* – akurat dan valid – hingga riwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan menurut parameter – *sanad* dan *rijal al-hadis* – dalam disiplin '*Ulum al-Hadis*. Disamping itu, orientasi kajian tafsir yang tidak *mono material*, tetapi telah berinteraksi dengan disiplin ilmu yang lain seperti *fiqh*, *kalam*, *balaghah*, sejarah dan filsafat. Pengaruh unsur-unsur di luar Islam turut mewarnai corak penafsiran, termasuk Israiliyyat.

2, 162 juga 167-168.

²²Sebagian sumber menyebutnya dengan *Jāmi' al-Bayān fi Takwil Ay al-Qur'an*, dan tafsir ini sering hanya disebut *Jāmi' al-Bayān*, *Tafsir Ibn Jarir* dan lebih populer disebut *Tafsir al-Tabari*.

Hilangnya salah satu aliran rasional keagamaan Mu'tazilah setelah era al-Mutawakkil, dan munculnya aliran tradisional Asy'ariyah yang belakangan disebut *Sunni*, belum lagi sekte-sekte yang lain turut menyemarakkan bursa pemikiran di panggung sejarah umat Islam. Kompleksitas yang dilihat dan dialami al-Tabari di negeri sendiri, menggugah sensitivitas keilmuannya khususnya bidang pemikiran Islam (*Islamic Thought*) dengan jalan melakukan respons dan dialog ilmiah lewat karya tulis. Tentu saja pergulatan mazhab yang dialami al-Tabari, menyisakan dampak bagi dirinya. Popularitasnya di negeri sendiri dan kota-kota sekitarnya tidak terbantahkan, sampai-sampai pada hal mazhab yang diikutinya.

Pada akhir pergulatan pemikirannya, ia lebih dikenal luas sebagai seorang Sunni ketimbang seorang Rafidi – ekstremis Ali - yang pernah hangat diributkan oleh para ulama sezamannya ketika memuncaknya aliran-aliran teologi. Bukti, bahwa dia seorang *sunni* terlihat dalam karya-karyanya di bidang sejarah dan tafsir.

2. Karakteristik Penafsiran

Untuk melihat seberapa jauh karakteristik sebuah tafsir, menurut hemat penyusun dapat dilihat paling tidak pada aspek-aspek yang berkaitan dengan gaya bahasa, *laun* (corak) penafsiran, akurasi dan sumber penafsiran, konsistensi metodologis, sistematika, daya kritis, kecenderungan aliran (*mazhab*) yang diikuti dan obyektivitas penafsirnya.

Dari sisi linguistik (*lugah*), Ibn Jarir sangat memperhatikan penggunaan bahasa Arab sebagai pegangan, bertumpu pada syari-syair Arab kuno dalam menjelaskan makna kosa kata, acuh terhadap aliran-aliran ilmu gramatika bahasa (*nahwu*), dan penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal secara luas di kalangan masyarakat, disamping sangat kental dengan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran, yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* melalui hadis yang mereka riwayatkan (*bi al-Ma'sur*). Semua itu diharapkan menjadi *detector* bagi ketetapan pemahamannya mengenai suatu kata atau kalimat.²³ Disamping menempuh jalan *istinbat* dan pemberian isyarat terhadap kata-kata yang samar *i'rab*-nya.²⁴

²³ Abd al-Mun'im an-Namr, *'Ilm al-Tafsir kaifa Nasya'a wa Tatawwara ila 'Asrina*

Aspek penting lainnya adalah pemaparan *qira'ah* secara variatif, dan dianalisisnya dengan cara mengkorelasikan dengan makna yang berbeda-beda, kemudian menjatuhkan pilihan pada satu *qira'ah* tertentu yang ia anggap paling kuat (*arjah*) dan tepat.²⁵ Dalam rangka melengkapi keterangan tentang pengetahuan terhadap suatu ayat, penyajian kisah-kisah Israilliyat – dari tokoh-tokoh Yahudi dan Nasrani yang telah masuk Islam – yang dipandang lebih akurat dan dikenal oleh masyarakat Arab, terkadang melakukan kritik terhadapnya.

Di sisi yang lain, al-Tabari sebagai seorang ilmuwan, ia tidak terjebak dalam belenggu *taqlid*,²⁶ terutama dalam memperbincangkan masalah *fiqh* dan berusaha untuk menjelaskan ajaran-ajaran Islam (kandungan al-Qur'an) tanpa melibatkan diri dalam perselisihan dan perbedaan paham yang dapat menimbulkan perpecahan, sehingga secara tidak langsung ia telah berpartisipasi dalam menciptakan iklim akademik yang sehat di tengah-tengah masyarakat dimana ia berada, dan tentu saja bagi generasi berikutnya.

Ketika berhadapan dengan persoalan kalam, terutama yang menyangkut soal akidah, mau tak mau terlibat dalam diskusi cukup intens. Nampaknya sikap fanatismenya cukup kentara ketika ia harus membela *ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, pada saat berhadapan dengan beberapa pandangan kaum Mu'tazilah dalam doktrin-doktrin tertentu, meskipun ia telah berusaha untuk mengambil posisi yang moderat.

al-Hadir (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1995), 120. Bandingkan Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 83. Gaya ini dipengaruhi oleh mufassir terbesar dari kalangan sahabat Ibn Abbas ketika menjawab berbagai persoalan yang dikemukakan oleh Nafi' bin al-Azraq hingga dua ratus masalah. Lebih jelasnya lihat Tabataba'i (edisi Indonesia), *Mengungkap ...*, 64-65 dan 116.

²⁴Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir As. (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1998), cet. IV, 527.

²⁵M. Quraish Shihab, "Ibn Jarir al-Tabari: Guru Besar para Ahli Tafsir", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. I, No. I, 1989, 5. Kapasitas al-Tabari sebagai seorang ahli *qira'at* yang berguru kepada Qalun disamping Mujahid dimunculkan secara konsisten dalam tafsirnya.

²⁶Abd al-'Ati Muhammad Ahmad, *al-Fikr al-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah li al-Kitab, 1978), 117. Jejak inipun membawa pengaruh mufassir sesudahnya, paling tidak oleh al-Qurtubi dan Abu Muslim al-Isfahani.

3. Metode penafsiran²⁷

Tafsir al-Tabari, dikenal sebagai tafsir *bi al-ma'sur*, yang mendasarkan pada dominasi riwayat-riwayat otoritas-otoritas awal, tetapi biasanya tidak memeriksa rantai periwayatannya meskipun dia kerap memberikan kritik sanad dengan melakukan *ta'dil* dan *tajrih* tentang hadis-hadis itu sendiri tanpa memberikan paksaan apapun kepada pembaca.³² Dalam kenyataannya penggunaan *ra'yu* tak terhindarkan, ketika harus menetapkan pilihan dalam usaha ketepatan dalam memaknai suatu ayat. Nah, dalam kaitan ini, secara hierarki pertama-tama yang ia lakukan, adalah membeberkan makna-makna kata dalam terminologi bahasa Arab disertai struktur linguistiknya (*i'rab*) kalau diperlukan, kemudian pemaknaan terhadap kalimat pada saat tidak menemukan rujukan riwayat dari hadis, dan ia kuatkan dengan untaian bait syair dan prosa kuno yang berfungsi sebagai *syawahid*. Sehingga proses tafsir (takwil) pun terjadi, karena harus berhadapan dengan ayat-ayat korelasional (*munasabah*) - mau tidak mau - harus memerankan logika (*mantiq*). Khazanah keilmuan di bidang yang ia miliki - *qira'ah* - secara serius ia terapkan dengan nalar analitis kritisnya, meski tetap harus menentukan salah satu pilihan tepatnya.

Riwayat-riwayat yang kontroversial (*muta'arridah*), ia jelaskan dengan memberikan penekanan-penekanan - setuju atau tidak setuju (sanggahan) - dengan mengajukan alternasi pandangannya sendiri disertai argumentasi penguatnya. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat hukum, tetap konsisten dengan model pemaparan pandangan *fuqaha'* dari para sahabat, *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*, kemudian mengambil *istinbat*.

Untuk menunjukkan kepakarannya di bidang sejarah, maka ayat-ayat yang ia jelaskan berkenaan dengan aspek historis ia jelaskan secara panjang lebar, dengan dukungan cerita-cerita pra-Islam. Apa yang dipersepsikan M. Arkoun, barangkali

²⁷Istilah yang sering digunakan adalah *Manhaj*, yaitu kerangka kerja (*framework*) atau alur yang ditempuh seorang mufassir, dan mesti dibedakan dengan istilah *Ittijah* yang dapat diartikan kecenderungan yang meliputi: pola pikir, analisis, mazhab, persepsi. Lihat: Muhammad Bakar, *Ibn Jarir ...*, 29 dan 31.

al-Tabari berkeinginan untuk menggarap suatu sejarah yang selengkap-lengkapnyanya tentang masyarakat-masyarakat yang berada di bawah kekuasaan yang relatif langsung dari norma-norma yang bersifat meluruskan dalam wacana al-Qur'an.²⁸ Pemaparan pendapat dengan penjelasan-penjelasan yang menurut Arkoun dipaksakan dengan suatu kegigihan tertentu, sekaligus juru damai pada tradisi penafsiran dengan upaya meluruskan berbagai aliran dan kedudukan. Dalam beberapa hal ia menempuh jalan *tarjih dan tashih*, sambil memperkuat dengan data sejarah para tokoh dan berita-berita umat terdahulu (*al-Akhabar al-awwalin*).²⁹

Dengan pendekatan sejarah yang ia garap menampakkan kecenderungannya yang independen. Ada dua pernyataan mendasar tentang konsep sejarah yang dilontarkan al-Tabari; *pertama*, menekankan esensi ketauhidan dari misi kenabian, dan *kedua*, pentingnya pengalaman-pengalaman dari ummat dan konsistensi pengalaman sepanjang zaman.³⁰

Dari penjelasan di atas, langkah metodologis tafsir al-Tabari dapat disederhanakan sebagai berikut:³¹

- a. Menempuh jalan tafsir dan atau takwil.³²
- b. Melakukan penafsiran ayat dengan ayat (*munasabah*) sebagai aplikasi norma tematis "*al-Qur'an yufassir ba'duhu ba'da*".
- c. Menafsirkan al-Qur'an dengan as-Sunnah/al-Hadis (*bi al-Ma'sur*)

²⁸ M. Arkoun, *Kajian Kontemporer ...*, 124.

²⁹ Al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu ...*, 526-7.

³⁰ A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (USA: Princeton University Press, 1983), 69-70.

³¹ Untuk lebih rinci periksa Muhammad Bakar, *Ibn Jarir ...*, 29, 30, 31 dst. hingga 136.

³² Bagi al-Tabari, keduanya tidak berbeda, meski mufassir sesudahnya menganggap ada perbedaannya. Lihat Muhammad Bakar, *Ibn Jarir ...*, 138. Bagi Nasr Hamid Abu Zaid, "Tafsir" merupakan bagian dari proses 'takwil', hubungan keduanya adalah hubungan antara yang *khas* dan yang 'am. Lihat *Tekstualitas al-Qur'an, Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 318.

- d. Bersandar pada analisis bahasa (*lugah*) bagi kata yang riwayatnya diperselisihkan
- e. Mengeksplorasi sya'ir dan menggali prosa Arab (lama) ketika menjelaskan makna kata
- f. Memperhatikan aspek *i'rab* dengan proses pemikiran analogis untuk *ditashih* dan *tarjih*
- g. Pemaparan ragam *qira'at* dalam rangka mengungkap (al-kasyf) makna ayat
- h. Membeberkan perdebatan di bidang *fiqh* dan teori hukum Islam (*'usul fiqh*) untuk kepentingan analisis dan *istinbat* hukum
- i. Mencermati korelasi (*munasabah*) ayat sebelum dan sesudahnya, meski dalam kadar yang relatif kecil.
- j. Melakukan sinkronisasi antar makna ayat untuk memperoleh kejelasan dalam rangka untuk menangkap makna secara utuh
- k. Melakukan kompromi (*al-jam'u*) antar pendapat bila dimungkinkan, sejauh tidak kontradiktif (*ta'arud/tanaqud*) dari berbagai aspek termasuk kesepadanan kualitas *sanad*.

4. Evaluasi Ulama dan Mufassir

Abu Hamid al-Isfarayini (w. 1015H) menyatakan:

Semua informasi yang diberikan oleh al-Tabari diperoleh secara berantai dari para periwayat. Mata rantai ini dipelajari oleh Dr. H. Horst, yang menghitung ada 13.026 mata rantai yang berbeda dalam tiga jilid tafsir al-Tabari. Duapuluh satu dari 13.026 ini termasuk di dalamnya 15.700 dari 35.400 macam bentuk informasi, "hadis-hadis", yang menjadi jaminan bagi kebenaran atas berbagai mata rantai peristiwa.³³

Di pihak lain, Dr. F. Sezgin dalam *Geschichte der Arabischen Literatur* membandingkan kutipan-kutipan al-Tabari dengan sumber-sumber aslinya, pada akhirnya ia berkesimpulan: "... secara *in extensio*, bahwa tafsir al-Tabari sangat luas

³³ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 91 dalam footnote 5.

dan ensiklopedis. Isinya sangat bervariasi dengan subyek pembahasan yang sangat kaya.³⁴

Dalam suatu kesempatan Muhammad Abduh mengomentari tafsir al-Tabari demikian:

Kitab-kitab terpercaya di kalangan penuntut ilmu, karena pengarang-pengarangnya telah melepaskan diri dari belenggu taqlid dan berusaha untuk menjelaskan ajaran-ajaran Islam tanpa melibatkan diri dalam perselisihan dan perbedaan paham yang dapat menimbulkan perpecahan

³⁵

Berdasarkan penelitian Taufik Adnan Amal,³⁶ “Ibn Jarir al-Tabari adalah mufassir “tradisional” paling terkemuka, menyusun suatu kitab yang menghimpun lebih dari dua puluh sistem bacaan (*qira'at*)”.

Seorang pemikir kontemporer keislaman, M. Arkoun secara kritis menegaskan dalam salah satu karyanya yang berbahasa Prancis *Lectures du Coran*³⁷:

Al-Tabari telah menghimpun, dalam sebuah karya monumental 30 jilid, sejumlah akhbar mengesankan (semua kisah, tradisi (sunnah) dan informasi) yang tersebar luas di daerah yang diislamisasikan selama tiga abad pertama Hijri. Dokumen utama yang sangat berharga bagi sejarawan ini masih belum menjadi obyek mnografi mana pun yang menghapus citra dari seorang ath-Tabari sebagai kompilator “rakus”, “obyektif”.

Dalam sebuah *Ensikkopedi*,³⁸ dinyatakan:

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Muhammad Ahmad, *Al-Fikr al-Siyasiy ...*, 117 dikutip melalui M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar karya Muhammadiyah 'Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 22-23.

³⁶Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum kajian Budaya dan Agama (FkBA), 2001), 307.

³⁷ Yang telah diterjemahkan oleh Hidayatullah, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, 125.

³⁸ Esposito (editor kepala), *Ensiklopedia Oxford...*, V:328.

Karya Ibn Jarir, *Jāmi' al-Bayān*, adalah sebuah ensiklopedi komentar dan pendapat tafsir tradisional, merupakan contoh khas tafsir *bi al-ma'sur*. Ia memaksudkan karyanya ini lebih bersifat komprehensif daripada selektif sehingga kiranya menjadikannya gudang informasi. Ciri-ciri ini memberi kitab Ibn Jarir tersebut objektivitas yang menjadikannya layak diistimewakan”

Penulis tafsir *Ayat-ayat Ahkam* Muhammad Ali al-Sabuni,³⁹ berkomentar: “Kitab tafsir Ibn Jarir termasuk tafsir *bi al-ma'sur* yang paling agung, paling benar dan paling banyak mencakup pendapat sahabat dan tabi'in serta dianggap sebagai pedoman pertama bagi para mufassir. Senada apa yang dinyatakan oleh Manna' al-Qattan, “Kitab tafsir al-Tabari merupakan tafsir paling besar dan utama serta menjadi rujukan penting bagi para mufassir *bi al-ma'sur*”⁴⁰

VII. Kesimpulan

Al-Tabari dipandang sebagai tokoh penting dalam jajaran mufassir klasik pasca tabi' al-Tabi'in, karena lewat karya monumentalnya *Jāmi' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an* mampu memberikan inspirasi baru bagi mufassir sesudahnya. Struktur penafsiran yang selama ini monolitik sejak zaman sahabat sampai abad III H. kehadiran tafsir ini memberikan aroma dan corak baru dalam blantika penafsiran. Eksplorasi dan kekayaan sumber yang heterogen terutama dalam hal makna kata dan penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal secara luas di kalangan masyarakat. Di sisi lain, tafsir ini sangat kental dengan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran (*ma'sur*) yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, tabi' tabi'in melalui hadis yang mereka riwayatkan.

Penerapan metode secara konsisten ia tetapkan dengan tahlili menurut perspepsi sekarang. Metode ini memungkinkan terjadinya dialog antara pembaca

³⁹Dalam *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. M. Chudlori Umar dan Moh. Matsna, HS. *Pengantar Study al-Qur'an* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1984), 257-8.

⁴⁰ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Ttp.: Mansyurat al' Ashr al-Hadis, 1393/1973), 386.

dengan teks-teks al-Qur'an dan diharapkan adanya kemampuan untuk menangkap pesan-pesan yang didasarkan atas konteks kesejarahan yang kuat.

Itulah sebabnya Tafsir ini memiliki karakteristik tersendiri dibanding dengan tafsir-tafsir lainnya. Paling tidak analisis bahasa yang sarat dengan syair dan prosa Arab kuno, variant *qirā'at*, perdebatan isu-isu bidang kalam, dan diskusi seputar kasus-kasus hukum tanpa harus melakukanklaim kebenaran subyektifnya, sehingga al-Tabari tidak menunjukkan sikap fanatisme mazhab atau alirannya. Kekritisannya mengantarkan pada satu kesimpulan bahwa ia termasuk mufassir profesional dan konsisten dengan bidang sejarah yang ia kuasai.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Abd al-'Ati Muhammad. *al-Fikr al-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh*. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah li al-Kitab, 1978.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: Forum kajian Budaya dan Agama (FkBA), 2001.
- Arkoun, Mohammed. *Retinking Islam*. terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah. Bandung: PUSTAKA, 1998, 125.
- Brockelmann. *Ta'rikh al-Adab al-'Arabi*, terj. Abd al-Halim al-Najjar. Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.
- Deddy J. Malik. "al-Tabari dan Masa Hidupnya", *Al-Hikmah*, Jurnal studi-studi Islam, No. 9 Syawwal 1413 April-Juni 1993, 112.
- Duri, A.A. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* USA: Princeton University Press, 1983.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.

- Fahmi, Mahmud (penterj.). *Tarikh al-Turas al-'Arabi*. Hijaz: tnp., 1983.
- Franz Rosenthal. *The History of al-Tabari*, vol. I. New York: State University of New York Press, 1989.
- Hamawi, Yaqut 'Abd Allah. *Mu'jam al-Udaba'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History a Framework for Inquiry* (edisi revisi). Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Ibn al-Nadim. *al-Fihris*. Teheran: tnp., 1393 H.
- Ibn Kasir, 'Imad al-Din Abi al-Fida' Isma'il. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar al-Khair, 1410H/1990M, Jilid II.
- Ibn Khallikan. *Wafayat al-A'yan*, Ihsan (ed.). Beirut: tnp., 1972, jilid IV.
- Ismail, Muhammad Bakar. *Ibn Jarir al-Tabari wa Manhajuh fi al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Manar, 1991.
- Jansen. J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.
- Namr, 'Abd al-Mun'im. *'Ilm al-Tafsir kaifa Nasya'a wa Tatawwara ila 'Asrina al-Hadi*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1995.
- Al-Qattan, Manna'. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973M/1393H.
- Sabuni, Muhammad Ali. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. M. Chudlori Umar dan Moh. Matsna, HS. *Pengantar Study al-Qur'an*. Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1984.
- Al-Salih, Subhi. *Mabahis fi 'uLum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm lil al-Malayin, cet. VII, 1972.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar karya Muhammazd Abduh dan*

M. Rasyid Ridha. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994. -----, "Ibn Jarir al-Tabari: Guru Besar para Ahli Tafsir", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. I, No. I, 1989.

Suyuti, Jalal al-Din. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Manar, tt.

Al-Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 83.

Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an al-Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995, Jilid I.

Al-Tabataba'i Allamah Muhammad Husain. *Mengungkap Rahasia al-Qur'an* terj. A. Malik Madaniy dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 1987.

Al-Zahabi, Muhammad Husein. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1976, Jilid I.

SAB'AT AḤRUF DALAM PENAFSIRAN AL-TABARI

(Studi Kritis atas Pemahaman Jumhur Ulama tentang Cakupan Mushaf Usmani)

Oleh: Casmin AR.*

Abstract

This paper focuses on al-Tabari's view of the problem of sab'ah ahruf (the seven languages of the Qur'an). In the beginning, the author represents the problem in the opinions of some Islamic figures on the field of Quranic studies. Then, he explores the views of al-Tabari. The distinguishing feature of al-Tabari's view of the problem is his consistency on defining sab'ah ahruf as seven different dialects and sounds with one meaning. As the consequence of his consistency, al-Tabari believes that Mushaf Usmani (the main Quranic text that is based on the Usman order) is composed in one dialect, refusing other six dialects. It means that Mushaf Usmani only uses one dialect in its languages and sentences. The main reason for Usman to choose only one dialect was the context of Quranic codification in his era that was different from the codification in Abu Bakar era.

Kata Kunci: *Sab'at ahruf*, al-Tabari, *qirā'at*, mushaf Usmani.

I. Pendahuluan

Sulit dibayangkan sekiranya umat Islam tidak memiliki al-Qur'an. Padahal ia adalah umat terakhir, umat yang diutus Allah sebagai saksi atas perbuatan semua manusia, dan umat terbaik yang rasulnya menjadi rahmat bagi alam semesta (*rahmatan lil 'ālamīn*). Atau sulit dibayangkan sekiranya al-Qur'an yang ada di tangan umat ini bukan berasal dari 'Tangan' Zat yang maha mengetahui segala sesuatu yang gaib dan yang zahir.

Fenomena al-Qur'an sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad saw ternyata bagaikan magnet yang selalu menarik minat manusia untuk mengkaji dan meneliti kandungan makna dan kebenarannya. Al-Qur'an yang diturunkan atas 'tujuh huruf' (*sab'at ahruf*) menjadi polemik pengertiannya di kalangan ulama, polemik ini bermuara pada pengertian sab'ah dan ahruf itu sendiri, dan korelasinya dengan cakupan mushaf Usman.

* Alumni Jursan Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

II. Pengertian *Sab'at Ahruf*

Tidak terdapat *nas sarih* yang menjelaskan maksud dari *sab'at ahruf*. Sehingga menjadi hal yang lumrah kalau para ulama, berdasarkan ijtihadnya masing-masing, berbeda pendapat dalam menafsirkan pengertiannya. Ibn Hibban al-Busti (w. 354 H) sebagaimana dikutip al-Suyuti mengatakan bahwa perbedaan ulama dalam masalah ini sampai tiga puluh lima pendapat.¹ Sementara al-Zarqani dalam kitabnya hanya menampilkan sebelas pendapat secara detail dari perbedaan-perbedaan ulama tersebut.² Perbedaan ulama mengenai pengertian *sab'at ahruf* ini tidak berasal dari tingkatan kualifikasi mereka atas hadis-hadis tentang tema dimaksud. Perbedaan itu justru muncul dari lafaz *sab'at* dan *ahruf* yang masuk kategori lafaz-lafaz *musytarak*, yaitu lafaz-lafaz yang mempunyai banyak kemungkinan arti, sehingga memungkinkan dan mengakomodasi segala jenis penafsiran. Selain itu juga disebabkan adanya fenomena historis tentang periwayatan bacaan al-Qur'an yang memang beragam. Berikut ini sebagian dari pendapat-pendapat tersebut:

Pendapat pertama. al-Tabari, dan jumhur ulama fiqh, dan hadis mengartikan *sab'at ahruf* sebagai tujuh bentuk bahasa yang berbeda lafalnya, tetapi sama maknanya. Dengan bahasa lain, *sab'at ahruf* di sini dapat diartikan tujuh bahasa dari bahasa-bahasa Arab tentang lafaz-lafaz tertentu yang berbeda lafaznya tetapi sama maknanya,³ seperti lafaz *halumma*, *qasdi*, *ta'al*, *nahwi*, dan *aqbil*. Meskipun kata-kata tersebut berbeda dalam pelafalan namun maknanya satu, yaitu perintah untuk datang.

¹Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 48, dengan bilangan yang sama disampaikan juga oleh Muhammad Ibn Abd Allah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo, Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, t.th), 212.

²Muhammad Ibn Abd al-Azim al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 155-184.

³Karena pengertiannya yang mendekati definisi *mutaradif* ada sebagian ulama yang mengidentikan *sab'at ahruf* dengan *mutaradif*, sebagaimana dikutip Muhammad Nur al-Din al-Munjid bahwa yang dikehendaki *mutaradif* adakah *sab'at ahruf*. Untuk lebih jauh mengenai pembahasan *sab'at ahruf* dan *al-mutaradif*, lihat M. Nur al-Din al-Munjid, *al-Taraduf fī al-Qur'an al-Karim (baina al-nazriyah wa al-tadbiq)*, (Beirut, Dar al-Fikr al-Ma'asir, 1997), 109-115

Al-Tabari, dan ulama yang sepakat dengannya mendasarkan pendapatnya ini pada hadis Abu bakrah yang meriwayatkan permintaan Rasulullah kepada Jibril untuk memberikan alternatif pembacaan al-Qur'an lebih dari satu.⁴

Alasan lain adalah hadis Anas yang membaca Q.S. al-Muzammil (73): 6, dengan bacaan أَشَدُّ وَطَأً وَأَقْوَمُ قِيلاً ketika ditanya tentang bacaannya tersebut, Anas menjawab bahwa lafaz أَصُوبُ أَقْوَمُ أَهْيَاءُ adalah satu arti.⁵ Begitu pula hadis yang diirwayatkan Ubay ibn Ka'ab yang membaca surat al-Baqarah: 20 dengan tiga variasi bacaan.⁶

Namun demikian tidak semua makna mempunyai tujuh lafaz yang senada dengan makna tersebut. Tetapi semua makna yang bisa diwakili oleh suatu lafaz, lafaz ini sajalah yang dipakai. Adapun jika ungkapan makna itu bisa diwakili dengan dua lafaz, maka dua lafaz inilah yang dipakai, begitu seterusnya hingga tujuh lafaz

Riwayat dan dalil-dalil yang dikemukakan di atas tidak hanya dipegangi oleh ulama-ulama zaman klasik dan pertengahan semacam al-Tabari, Sufyan ibn Uyainah, Ibn Wahb, Khalaiq, dan al-Tahawi, tetapi diikuti pula oleh penulis-penulis kontemporer semisal Manna' al-Qattan, Abd al-Mun'im al-Namr, Abd al-Sabur Syahin, Umar Shihab, dan Hasbi ash-Shiddiqy.

Dalam membangun argumentasi, al-Tabari tidak hanya mendasarkan kepada teks-teks kitab suci, alasan-alasan rasionalpun ia pergunakan untuk memperkuat pendapatnya ini. al-Tabari berpendapat bahwa perbedaan yang terjadi di antara sahabat dalam pembacaan al-Qur'an hanya sebatas perbedaan lafaz bukan pada perbedaan makna, karena menurutnya tidak mungkin Rasulullah membenarkan semua yang diperselisihkan sahabat bila yang diperselisihkan itu berkaitan dengan masalah makna (hukum) seperti mengenai halal-haram, janji dan ancaman, dan sebagainya.⁷ Ini sebagai bukti bahwa perbedaan yang ada hanya pada

⁴Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, (selanjutnya akan ditulis al-Tabari), *Jami' al-Bayan fi ta'wil al-Qur'an*, jilid I (Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th) 44. Hadis ini diriwayatkan pula oleh Ahmad Ibn Hanbal dan al-Tabarani

⁵al-Tabari, *Ibid*, 45

⁶Tiga bacaan tersebut adalah, a. مَشَوْا فِيهِ. b. مَرَوْا فِيهِ. c. كَلَّمَا أَضًا لَهُمْ سَعَوْا فِيهِ. al- Zarqani, *Manahil....*, 174-175.

⁷Sebagaimana pembenaran yang dilakukan Rasulullah terhadap perbedaan bacaan yang terjadi antara 'Umar Ibn al-Khattab dan Hisyam Ibn Hakim mengenai bacaan surat al-Furqan, lihat Abu Abd Allah Muhammad Ibn Ismail al-Bukari, *Sahih al-Bukhari*, Juz II, (Kairo, Maktabah al-Nasriyah, t.th) 213, dan Juz III, 227. al-Tabari, *Jmai' al-Bayan...* 36

pelafalan bahasa atau dialek al-Qur'an yang telah diajarkan Rasulullah kepada para sahabat.

Ibn Kasir mengutip perkataan al-Tahawi dan yang lainnya, "Bahwasanya adanya tujuh huruf itu adalah sebagai rukhsah (dispensasi) agar orang-orang boleh membaca al-Qur'an dalam tujuh bahasa".⁸ Hal ini berlaku tatkala kebanyakan orang Islam kesulitan untuk membaca dalam bahasa Quraisy dan bacaan Rasulullah, dikarenakan keterbatasan kemampuan yang dimiliki sebagian umat Islam saat itu.

Pendapat kedua, Ibn Qutaibah menafsirkan *sab'at ahruf* dengan tujuh bentuk (awjuh) perubahan, yaitu:

- a. Perubahan harakat (tanda baca) tetapi makna dan bentuk tulisannya tidak berubah.
- b. Perubahan pada kata kerja (fi'il)
- c. Perubahan pada lafaz, seperti "*nunsyiruha*" dengan *ra'* dan "*nunsyizuha*" dengan *za'*
- d. Perubahan dengan pergantian huruf yang berhampiran mahrajnya
- e. Perubahan dengan penambahan dan pengurangan kalimat.
- f. Perubahan dengan cara mengemudiankan dan mendahulukan.
- g. Perubahan dengan penggantian suatu kata dengan kata yang lain.⁹

Pendapat yang serupa juga dikemukakan oleh Ibn al-Jazari¹⁰ dan Qadi Ibn Tayyib.¹¹ Bahkan pada substansinya kedua pendapat terakhir ini tidak berbeda dengan penafsiran yang dikemukakan oleh Ibn Qutaibah, kecuali dalam hal ungkapan, urutan, dan contohnya. Dalam hubungannya dengan qira'ah, ketiga pendapat ini juga tidak jauh dengan penafsiran yang dikemukakan al-Razi.¹²

⁸Dikutip Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur'an dan al-Qira'at*, (Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 1996) hlm. 96

⁹al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān*... 158-159

¹⁰ *Ibid*, 159-160

¹¹ 160

¹² Untuk versi al-Razi sebagaimana dikutip Ramli Abdul wahid, perbedaan no 1 dan 7 lebih jelas dari dua bentuk padanannya dalam versi tiga tokoh yang lainnya. Bentuk perbedaan pertama versi al-Razi adalah perbedaan *asma'* (kata benda), berupa *mufrad* (kata benda tunggal), *musanna* (ganda) dan *jama'* (plural), *muzakkar* dan *muannas*. Keterangan ini lebih rinci dari sekedar perbedaan *harakat* dalam versi Ibn Qutaibah dan yang lainnya. Kemudian perbedaan ketujuh versi al-Razi adalah perbedaan lajjah (dialek) berupa *imalah*, *fathah*, *tarqiq*, *tafkhim*, *izhar*, *izgham*, yang bentuk ini tidak terdapat dalam versi tokoh yang lainnya. Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996) 143-144, lihat al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān*... 1555-156

Pendapat ketiga, kelompok ini mengatakan bahwa yang dimaksud *sab'at ahruf* adalah tujuh bahasa bagi tujuh kabilah Arab. Tujuh bahasa ini adalah tujuh bahasa yang paling fasih di antara suku-suku Arab, yang terbanyak adalah bahasa Quraisy, Huzail, Saqif, Kinanah, Tamim, dan Yaman. Pendapat ini dibenarkan oleh al-Baihaqi dan al-Abhari.¹³

Ibn Mansur al-Azhari (w. 370 H) menyebutkan bahwa pendapat ini sebagai pendapat yang mukhtar, dengan alasan perkataan Usman ketika menyuruh mereka menulis mushaf, “Dan sesuatu yang yang kamu perselisihkan antara kamu dan Zaid, maka kamu tulislah dengan bahasa Quraisy, karena al-Qur’an banyak turun dengan bahasa mereka”.¹⁴ Dari penelitian al-Sijistani mengenai bahasa al-Qur’an ternyata ditemukan lebih banyak dari bahasa-bahasa yang sudah disebutkan di depan, ia menyebutkan sekitar dua puluh delapan bahasa, sementara Abu Bakr al-Wasiti menyebutkan empat puluh bahasa, termasuk bahasa di luar rumpun bahasa Arab, seperti Nabat, Barbar, Suryani, Ibrani, dan Qibti.¹⁵

Pendapat keempat, Qadi ‘Iyad,¹⁶ dan ulama yang sepakat dengannya menganggap pengertian *sab'at ahruf* yang terdapat dalam hadis Nabi sebagai sesuatu yang pelik dan tidak dapat dipahami makna sebenarnya. Sebab kata *ahruf* termasuk lafaz musytarak yang secara literal (harfiyah) dapat berarti ejaan, kata, makna, sisi, ujung, bentuk, bahasa, dan arah. Sementara kata *Sab'ah* ada yang mengartikannya tidak dengan bilangan tujuh yang sebenarnya. Akan tetapi maksudnya hanyalah untuk memberikan kemudahan dan keleluasaan bagi umat. Sebab kata *sab'ah* digunakan untuk menunjukkan arti banyak (kasrah) dalam hal satuan, sebagaimana kata *sab'un* dalam hal puluhan dan *sab'umiyah* dalam hal

¹³al-Zarqani, *Ibid*, 180

¹⁴Dikutip Ramli Abdul Wahid, *Ulum...* 44

¹⁵Empat puluh bahasa tersebut antara lain: Himyar, Jurhum, Azid Syanu’ah, Mazjah, Khat’ah, Qais Ailan, Sa’ad Asyirah, Kindah, Azrah, Hadramaut, Gassan, Muzainah, Lakhm, Hunafah, al-Yamamah, Saba’, Sulaim, Ta’i, marah, Kuza’ah, ‘Umman, Tamim, Anmar, al-Aus, Khazraj, Madyan, Hawazun, al-Namir, al-Saqif, Banu Hanifah, Sa’lab, Sayyid Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Ruh al-Ma’ani fi al-Tafsir al-Qur’an al-Azim wa Sab’ al-Masani*, Juz xix, (Beirut, Dar al-Fikr, 1978) 125, al-Zarqani, *Manahil al-Irfan...*181

¹⁶Penisbahan pendapat ini sebagai pendapat al-Qadi ‘Iyad disangkal keras oleh al-Suyuti, karena ‘Iyad dikenal sebagai ulama yang tidak melebih-lebihkan hadis yang sahih, diungkapkan Subhi Salih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur’an*. (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1996), 122

ratusan. Dengan demikian kata *sab'ah*(tujuh) di sini tidak dimaksud bilangan tertentu.¹⁷

Pendapat kelima, Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud *sab'at ahurf* adalah *qirā'at sab'ah*. Ada yang menegaskan dengan tujuh *qirā'ah* dari tujuh sahabat Nabi, yaitu Abu Bakr, Umar, Usman, 'Ali, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, dan Ubay Ibn Ka'ab,¹⁸ adapula pula yang menghubungkannya dengan *qirā'ah* tujuh yang populer.

Ibn al-Jazari mengemukakan bahwa sesungguhnya pendapat ini tidak diucapkan oleh seorangpun dari ulama-ulama, hanya pendapat ini merupakan perkataan yang memberatkan ulama dari dulu dalam menceritakan, membantah, dan menyalahkannya. Pendapat ini adalah suatu sangkaan orang-orang awam yang bodoh, tidak lain. Sesungguhnya mereka mendengar turunya al-Qur'an dalam tujuh huruf dan tujuh riwayat, maka kemudian mereka menghayalkan hal tersebut.¹⁹

Hasbi ash-Shiddieqy menilai bahwa pendapat yang menyatakan bahwa *sab'at ahurf* sebagai *sab'at qira'ah* merupakan pendapat yang lemah.²⁰ Pernyataan Hasbi ini memang beralasan, sebab sekalipun tujuh ahli *qira'ah* itu sangat berpengaruh dalam pembacaan ayat-ayat al-Qur'an, namun masih ada ahli *qira'ah* lain²¹ yang digunakan juga *qira'ahnya*.

Qira'ah mutawatirah yang *masyhur* di kalangan umat Islam, tidak hanya *qira'ah sab'ah*. Dikenal pula *qira'ah sittah*, *qira'ah asyrah*, *qira'ah ihda asyrah*. Dengan demikian pendapat ini tidak diakui, karena tidak ada seorang ulamapun yang sepakat dengan pendapat ini.

III. Cakupan Mushaf Usmani atas *Sab'at Ahurf*

Inisiatif Usman untuk mengkodifikasi dan menggandakan al-Qur'an muncul setelah ada usulan dari Khuzaifah, yang melaporkan adanya perselisihan dan perbedaan antara pengikut Ubay Ibn Ka'ab dan Ibn Mas'ud tentang bacaan al-

¹⁷Jalal I-Din al-Suyuti, *al-Itqan....*, 78

¹⁸*Ibid*, 50

¹⁹Dikutip Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur'an dan Qira'at*, 99

²⁰Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1988), 79

²¹Seperti *qira'ah* Abu Ja'far Yazid, Ya'qub Ibn Ishaq, Khalaf Ibn Hisyam. Lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu al-Qur'an/ Tafsir*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1990), 287-288

Qur'an. Inisiatif ini kemudian ditindak lanjuti Usman dengan membentuk tim kecil yang diketuai dengan Zaid Ibn Sabit. Tim ini diinstruksikan mengkodifikasi dan menggandakan al-Qur'an dengan bahasa standar (Quraisy), berbasiskan data yang ada pada mushaf Abu Bakr yang ada pada Hafsah.

Setelah tim tersebut menyelesaikan tugasnya, khalifah Usman mengembalikan mushaf orisinal kepada Hafsah. Kemudian beberapa mushaf hasil kerja tim tersebut dikirim ke berbagai kota besar Islam, sementara mushaf-mushaf yang lain yang ada pada saat itu diperintahkan khalifah Usman untuk dibakar.

Pembakaran mushaf dimaksudkan untuk mencegah terjadinya pertikaian di kalangan umat, karena masing-masing mushaf yang dibakar itu mempunyai kekhususan. Adanya mushaf Usmani yang menggantikan posisi mushaf Abu Bakar dan menjadi mushaf standar tidak menyelesaikan semua persoalan yang ada, tetapi menyisakan beberapa persoalan. Salah satu persoalan yang muncul adalah mengenai cakupannya, apakah mushaf Usmani ini telah mencakup atau menghimpun keseluruhan *sab'at ahruf* yang dengannya al-Qur'an diturunkan atau tidak?. Persoalan ini menjadi polemik dikalangan ulama, sehingga mereka terpolarisasi dalam beberapa pendapat.

Al-Tabari berpendapat bahwa mushaf Usmani tidak mencakup keseluruhan *sab'at ahruf*, tetapi hanya mencakup satu huruf saja.²² Alasan yang mendasarinya adalah usaha 'Usman untuk mempersatukan umat Islam saat itu dalam satu bacaan, sehingga Usman hanya menetapkan satu huruf dan meninggalkan enam huruf yang lainnya. Berkenaan dengan permasalahan ini al-Tabari menuliskan, "Usman menyatukan umat Islam dalam satu mushaf dan satu huruf, dan merobek-robek yang lainnya. Ia memerintahkan dengan tegas agar setiap orang yang mempunyai mushaf berbeda dengan mushaf yang disepakati untuk membakar mushaf tersebut. Umat mendukung dengan taat, dan mereka melihat bahwa dengan begitu Usman melakukannya sesuai petunjuk dan sangat bijaksana. Umat kemudian meninggalkan qira'ah enam huruf yang lainnya, sesuai dengan permintaan pemimpinnya yang adil, sebagai bukti ketaatan mereka pada pemimpin, dan karena pertimbangan demi kebaikan mereka dan generasi sesudahnya".²³

²²al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, hlm. 50. lihat pula Muhammad Zafzaf, *al-Ta'rif bi al-Qur'an wa al-Hadis*, (td), 91

²³al-Tabari, *Jami'* 50-51

Disamping menjelaskan alasan yang melatarbelakangi diambilnya kebijakan untuk memegang satu huruf, al-Tabari juga melakukan rasionalisasi permasalahan dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang ia jawab sendiri:

“Mengapa huruf-huruf yang enam lainnya tidak ada ?” al-Tabari menjawab “Umat Islam diperintah untuk menghapuskan al-Qur’an, dan diberi kebebasan untuk memilih dalam bacaan dan hapalannya, salah satu dari tujuh yang diperintahkan, sesuai dengan keinginannya, sebagai mana seseorang diberi kebebasan untuk memilih kafarah yang harus ditunaikannya, antara memilih memerdekakan budak, memberi makan dan atau memberi pakaian”.²⁴

Al-Tabari melanjutkan rasionalisasi permasalahan ini. Berikut kita kutip secara lengkap beberapa pertanyaan yang ia tulis untuk menjawab keraguan penentangannya:

“Bagaimana mereka meninggalkan qira’at yang telah dibacakan rasulullah dan diperintahkan pula membaca dengan cara seperti itu?”. Maka jawabnya “Sesungguhnya perintah Rasulullah kepada mereka itu bukan perintah yang menunjukkan wajib dan fardu, tetapi hanya menunjukkan kebolehan dan keringanan (rukhsah). Sebab bila qira’at dengan tujuh huruf diwajibkan kepada mereka, tentulah pengetahuan tentang setiap huruf dari ketujuh huruf itu wajib pula orang yang mempunyai hujjah untuk menyampaikannya, beritanya harus pasti dan keraguan harus dihilangkan. Dan karena mereka tidak menyampakan hal tersebut, ini merupakan bukti dalam masalah qira’at boleh memilih”.²⁵

Dalam hal ini menjadi jelas, umat Islam tidak dipandang meninggalkan tugas menyampaikan semua *qira’at* yang tujuh tersebut, yang menjadi kewajiban mereka untuk menyampaikannya. Kewajiban mereka ialah apa yang telah dilakukannya itu. Karena apa yang sudah mereka kerjakan ternyata sangat berguna bagi Islam dan kaum muslimin.

Sementara sekelompok kecil ulama mutakallimin, *qurra’*, dan sebagian fuqaha’ berbeda pendapat dengan apa yang telah diungkapkan al-Tabari, mereka berpendapat bahwasanya mushaf-mushaf Usmani telah mencakup (mengcover) keseluruhan *sab’at ahruf*, dan umat tidak boleh menelantarkan sedikitpun dari *sab’at ahruf* yang dengannya al-Qur’an diturunkan. Para sahabat telah sepakat menyalin mushaf-mushaf Usmani dari mushaf orisional yang dikodifikasi pada

²⁴ *Ibid*, 48

²⁵ *Ibid*, 51

masa Abu Bakr. Kemudian mengirimkan kesetiap kota utama satu mushaf. Mereka sepakat meninggalkan mushaf yang selain itu, dan tidak boleh melarang seseorang yang ingin membaca dengan sebagian *sab'at ahruf*, juga tidak diperkenankan bersepakat meninggalkan satupun dari al-Qur'an.²⁶

Serupa dengan pendapat mutakallimin, jumbuh ulama berpendapat bahwa mushaf Usmani yang ada sekarang telah mencakup atau menghimpun *sab'at ahruf*, bedanya di sini cakupannya sebatas yang dapat diakomodasi oleh bentuk tulisan (*rasm*)nya.²⁷ Mushaf Usman menurut jumbuh telah mencakup atau menghimpun apa yang telah ditetapkan pada *al-'ardah al-akhirah*,²⁸ yang diperlihatkan Rasulullah kepada malaikat Jibril tanpa menyisakan satu hurufpun. Pendapat ini dibenarkan oleh Ibn al-Iazari.²⁹ Menurut kelompok ini tidak dibenarkan mengatakan mushaf-mushaf Usmani telah mencakup keseluruhan dari *sab'at ahruf*, juga tidak dibenarkan mengatakan ia hanya teringkas dalam satu huruf, atau bilangan tertentu, karena ucapan itu semuanya tidak berdasar (berdalil).³⁰

IV. Kesimpulan

Dari berbagai riwayat yang ada dapat disimpulkan bahwa permohonan Rasulullah untuk tambahannya variasi bacaan al-Qur'an terjadi dua belas tahun pasca kenabian, tepatnya setelah Rasulullah melakukan hijrah ke Madinah. Mengenai hal ini Abd al-Sabur Syahin menuliskan dalam kitabnya :

إنّ منطوق الاحاديث ومفهومها يدلان على أنّ زمن التصريح بقراءة القرآن على سبعة أحرف لم يكن خلال الفترة المكيّة، وإنما كان خلال الفترة المدينة. فأما منطوق : فإن يرد في بعضها أن النبيّ كان خلال الفترة المدينة كان عند أحجار المراء بالمدينة، وعند أضاة بنى غفّار، وهو موضع بالمدينة.

²⁶Muhammad Zafzaf, *al-Ta'rif bi al-Qur'an wa al-Hadis*, hlm. 93, lihat pula al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan*...., 168

²⁷Muhammad Zafzaf, *al-Ta'rif bi*.... 98, al-Zarqani, *Manahil al-Irfan*...

²⁸*al-'Ardah al-akhirah* adalah bacaan yang diperlihatkan oleh Rasulullah kepada malaikat Jibril yang terakhir kali, menurut riwayat pada saat itu Rasulullah membacanya berulang-ulang sebanyak dua kali.

²⁹Muhammad Zafzaf, *al-Ta'rif bi* 98

³⁰*Ibid*, 98

وأما المفهوم : فإن أغلب الأحاديث التي ذكرت خلافاً بين الصحابة حول شيء من القرآن أشارت إلى حدوثه بالمسجد, كما أشارت إلى صور من الإحتكام إلى النبي. والمسجد : هو المسجد المدينة, بلا مرء
 □

Pernyataan ini menjelaskan bahwa permohonan keringanan bacaan atas tujuh huruf (*sab'at ahruf*) tidak terjadi kecuali setelah hijrah. Hal ini tentunya menimbulkan pertanyaan bagi kita, mengapa permohonan itu baru muncul di Madinah sementara ayat-ayat al-Qur'an sudah turun selama dua belas tahun di Makkah? Peristiwa ini menunjukkan bahwa kebutuhan kepada bentuk bacaan yang bervariasi, baru dirasakan di Madinah setelah tersiarnya Islam ke berbagai kabilah dengan berbagai bahasa dan dialek yang kadang-kadang satu kabilah sulit mengikuti dialek kabilah lainnya termasuk dialek Quraisy.

Dari sini dapat dipahami bahwa turunnya al-Qur'an dalam berbagai variasi bacaan (*sab'at ahruf*), sifatnya kontekstual dan bukan suatu yang normatif. Hal ini dapat diketahui dari konteks turunnya di Madinah yang awalnya berfungsi sebagai keringanan dan kemudahan bagi umat Islam yang saat itu terdiri dari berbagai kabilah dengan beragam bahasa dan dialek, yang hal itu tidak terjadi di Makkah karena umat Islam masih minoritas dan tidak butuh pada adanya variasi bacaan al-Qur'an. Analisa ini menjadi relevan dengan pernyataan al-Tabari yang menyatakan bahwa pembacaan al-Qur'an atas tujuh huruf bukan sesuatu yang fardu dan wajib (normatif), melainkan hanya menunjukkan keringanan (*rukhsah*) dan kebolehan. Oleh karena itu bila konteksnya sudah tidak relevan lagi, maka materi-materi yang bersifat partikular dengan sendirinya dapat ditinggalkan atau dihilangkan, sebagaimana kebijakan 'Usman untuk hanya menetapkan satu huruf dan meninggalkan enam huruf yang lainnya ketika melakukan kodifikasi al-Qur'an (mushaf Usmani).

Al-Tabari tampil konsisten dengan pemikiran yang menafsiri *sab'at ahruf* sebagai tujuh dialek yang berbeda lafaznya tetapi satu artinya. Karena konsekwensi dari pemikirannya itu ia harus meyakini bahwa mushaf Usmani hanya tersusun dari satu huruf, tidak enam huruf yang lainnya. Dengan bahasa lain dapat dikatakan

³¹ Abd al-Sabur Syahin, *Tarikh al-Qur'an*, (Kairo, Dar al-Qalam, 1966), 39

bahwa mushaf Usmani hanya menggunakan satu bahasa/dialek dalam setiap lafaz dan kalimatnya.

Alasan lain yang memperkuat pernyataan bahwa mushaf Usmani hanya memuat satu huruf adalah perbedaan motif yang melatarbelakangi usaha kodifikasi al-Qur'an pada masa khalifah Abu Bakar dengan motivasi yang melatarbelakangi kodifikasi serupa pada masa khalifah Usman. Pada masa Abu Bakar motivasi yang melatarbelakangi adalah kekhawatiran sebagian sahabat Nabi akan hilangnya al-Qur'an dikemudian hari. Ini disebabkan banyak sahabat Nabi penghapal al-Qur'an yang syahid di medan peperangan, sementara tulisan yang ada masih sangat sederhana dan terbatas sekali. Tulisan al-Qur'an saat itu masih berserakan dalam daun-daun, tulang-tulang dan kulit binatang. Sementara motivasi yang muncul pada masa Usman adalah keinginan untuk mempersatukan umat Islam dalam satu bacaan. Semangat ini munculnya karena adanya kekhawatiran sebagian kaum muslimin dengan adanya perbedaan dan perselisihan pembacaan al-Qur'an di antara umat. Fenomena ini pada akhirnya mendorong Khalifah Usman untuk melakukan upaya penyelamatan dengan menyeragamkan pembacaan al-Qur'an pada satu huruf.

Manna' al-Qattan menjelaskan bahwa pilihan atas satu huruf pada masa khalifah Usman adalah merupakan *ijma'* sahabat,³² hal tersebut menjadi penting untuk segera dilakukan, karena untuk persatuan umat dan menghindari perselisihan yang ada.

Sementara jumbuh ulama yang tidak sepakat dengan pendapat al-Tabari, lebih menonjolkan aspek kesalahan kolektif dan kehati-hatian dalam menanggapi cakupan mushaf Usmani ini. Mereka beranggapan bahwa mushaf Usmani telah mencakup *sab'at ahruf* sebatas yang dapat diakomodasi dalam bentuk tulisannya. Mushaf usmani menurut kelompok ini sudah menghimpun apa yang telah ditetapkan pada *al-'ardah al-akhirah*, yaitu bacaan terakhir yang diperlihatkan Rasulullah kepada malaikat Jibril tanpa menyisakan satu hurufpun. Mereka beranggapan bahwa mengatakan mushaf Usmani hanya teringkas dalam satu huruf atau mencakup keseluruhan sab'at ahruf adalah ucapan yang tidak berdasar.³³

Alasan lain yang dapat disimpulkan dari penolakan kelompok ini adalah kekhawatiran akan munculnya kesan bahwa al-Qur'an dapat diriwayatkan dengan

³²Manna al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (t.tp.:Mansyurat al-'Asri al-Hadis, t.th,) 167

³³Muhammad Zafzaf, *al-Ta'rif bi* 98

makna.³⁴ Kekhawatiran ini muncul dari asumsi bahwa pilihan atas satu huruf, tidak enam huruf yang lainnya, adalah bukti bahwa al-Qur'an dapat diriwayatkan sesuai dengan selera bahasa umat, juga kekhawatiran akan munculnya kesan bahwa bacaan yang enam lainnya sudah dianggap tidak perlu atau boleh ditinggalkan.

Dari deskripsi di atas dapat disimpulkan bahwa jumhur ulama dalam masalah ini cenderung mengambil jalan akomodatif, dengan tidak membenarkan pendapat yang menyatakan mushaf Usmani hanya memuat satu huruf, juga tidak membenarkan pendapat yang menyatakan bahwa mushaf Usmani sudah mencakup keseluruhan sab'at ahurf. Dari pandangan ini jumhur terlihat ambivalen, di mana pada satu sisi mereka tidak membenarkan pendapat yang menyatakan bahwa mushaf Usmani telah mencakup keseluruhan sab'at ahurf, ini berarti ada bagian dari sab'at ahurf yang dihilangkan, namun pada sisi lain mereka juga tidak membenarkan pendapat al-Tabari yang menyatakan bahwa mushaf Usmani hanya memuat satu huruf saja. Padahal argumentasi al-Tabari mengenai permasalahan ini selaras dan dapat dipertanggung jawabkan secara historis.

DAFTAR PUSTAKA

- Akaha, Abduh Zulfidar. *al-Qur'an dan al-Qira'at*. Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 1996.
- Al-Baghdadi, Sayyid Mahmud al-Alusi. *Ruh al-Ma'ani fi al-Tafsir al-Qur'an al-Azim wa Sab' al Masani*. Jilid XIX. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Al-Bukhari, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari*. Juz II, III. Kairo, Maktabah al-Nasriyah, t.th.
- Munjid, M. Nur al-Din. *al-Taraduf fi al-Qur'an al-Karim (baina al-nazriyah wa al-tadbiq)*. Beirut: Dar al-Fikr al-Ma'asir, 1997.
- Al-Qardawi, Yusuf. *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi, Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 2000.
- Al-Qattan, Manna. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. t.tp. Mansyurat al-'Asri al-Hadis,

³⁴Sebagaimana kritikan yang dilakukan Yusuf al-Qardawi pada al-Asmawi karena pendapatnya yang menyatakan bahwa Usman telah melenyapkan huruf-huruf yang dijadikan sebagai keringanan oleh Rasulullah saat membacanya. Al-Asmawi juga memperbolehkan membaca al-Qur'an dengan makna. Lihat Yusuf al-Qardawi, *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Kathur Suhardi, (Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 2000), 22

t.th.

- Al-Salih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Sejarah Pengantar Ilmu al-Qur'an/ Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Al-Suyuti, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. jilid I Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan fī ta'wil al-Qur'an*. Jilid I. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Wahid, Ramli Abdul. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Al-Zarkasyi, Muhammad Ibn Abd Allah. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo, Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, t.th.
- Al-Zarqani, Muhammad Ibn Abd al-Azim. *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

AL-'ULŪM AL-MUSTANBAṬAH MIN AL-QUR'ĀN

(Studi atas Pemikiran al-Suyuti dalam Kitab al-Itqan fi Ulum al-Qur'an)

oleh: Rodiatul Imamah *

Abstract

This article represents al-Suyuthi's view on al-'Ilm al-Mustanbatah min al-Qur'an (The referred sciences to the Qur'an) which is one of the chapters in Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an by al-Suyuti. Al-Suyuthi describes the roots of any science in the Qur'an, whether it is religious or non-religious science, which is stated or implied in the Qur'anic verses. Religious sciences are recognized in two forms, the sciences that is referring to the Quranic language and, the sciences that is referring to the meaning of the Quranic verses. On the other hand, non-religious sciences have two forms, namely knowledge (or science) and skill. It doesn't mean that the Qur'an describes the sciences in detail. The Qur'an merely gives the signs of the sciences. Instead of describing the sciences, al-'Ilm al-Mustanbatah min al-Qur'an has a great contribution to the scientific exegesis of the Qur'an (tafsir bi al-'ilm).

Kata Kunci: al-Suyuti, *al-Itqan*, al-Qur'an, ilmu-ilmu agama, umum, ketrampilan

I. Pendahuluan

Al-Qur'an al-Karim yang terdiri dari 6.236 ayat itu,¹ menguraikan berbagai persoalan hidup dan kehidupan, antara lain menyangkut alam raya dan fenomenanya. Uraian-uraian sekitar persoalan tersebut sering disebut ayat-ayat *kawuniyah*. Tidak kurang dari 750 ayat yang secara tegas menguraikan hal-hal di atas. Jumlah ini tidak termasuk ayat-ayat yang menyinggungnya secara tersirat.²

* Alumni Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan sedang kuliah di PPS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta semester II tahun 2003.

¹Jumlah ini lebih populer digunakan. Ulama' yang berpendapat bahwa dalam al-Qur'an terdapat 6.236 ayat adalah Abū 'Amr al-Dānī dalam kitab *al-Bayān*. Selain jumlah di atas, masih banyak jumlah yang lain, diantaranya adalah 6000, 6204, 6014, 6219, 6225, dan 6226 ayat. Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkāsyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid I, (Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, 1957), 249

²M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1994), 131

Di samping itu, aktivitas penafsiran tidak terlepas dari berbagai perspektif dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. al-Zahabī misalnya, mengungkapkan berbagai corak penafsiran yang terdapat dalam penafsiran modern, yakni: 1) *al-Lawn al-Mazhabī*, 2) *al-Lawn al-Ilhādī*, 3) *al-Lawn al-'Ilmī*, dan 4) *al-Lawn al-Adabī al-Ijtima'ī*.³ Jansen yang mengkaji perkembangan tafsir modern di Mesir menyebutkan bahwa *genre* tafsir tersebut adalah dimulai dengan pembaharuan yang dilakukan oleh Muhammad Abduh. Dari sini, ia kemudian “memotret” tafsir tersebut menjadi tiga bagian, *pertama* tafsir yang dipenuhi oleh pengadopsian temuan-temuan ilmiah mutakhir, *kedua* analisis linguistik dan filologis, *ketiga* tafsir yang bersinggungan dengan persoalan keseharian umat.⁴

Maraknya kajian-kajian mengenai hubungan antara al-Qur'an dan ilmu pengetahuan dapat dilihat dari munculnya tafsir-tafsir ber*lawn* 'ilmī, seperti *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ṭanṭāwī Jawharī.

Sementara itu, di dalam kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang merupakan salah satu dari beberapa kitab 'Ulūm al-Qur'ān terdapat sebuah *naw'* (kategori) yang berjudul “*al-'Ulūm al-Mustanbaḥah min al-Qur'ān*”. Di dalamnya al-Suyūṭī memaparkan beberapa ayat al-Qur'an yang terkait dengan berbagai cabang ilmu pengetahuan seperti kedokteran, pertanian, arsitektur, dan lain-lain.⁵ Sehingga tampaknya al-Suyūṭī berpendapat bahwa 'Ulūm al-Qur'ān juga terbuka terhadap berbagai cabang ilmu pengetahuan.

II al-Suyūṭī: Gambaran Hidup dan Karyanya

Ā Latar Belakang kehidupan al-Suyūṭī

Nama lengkap pengarang kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* adalah Jalāl al-Dīn Abū Faḍl 'Abd ar-Raḥman bin Kamāl Abū Bakar bin Muḥammad bin Sabīq al-Dīn bin 'Uṣmān bin Muḥammad bin Khaḍr bin Ayyūb bin Muḥammad bin al-Syekh Himām al-Dīn al-Khuḍayri al-Suyūṭīasy-Syāfi'ī⁶ yang lebih terkenal dengan

³Muhammad Husain al-Zahabī, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz II (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīṣah, 1962), 496

⁴J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Amiruddin, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), XIV

⁵Jalāluddīn 'Abd al-Raḥman bin Abī Bakar al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz II, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2001), 258-270

⁶*Ibid*, juz I, 23

sebutan Jalāluddīn al-Suyūṭī . Ia lahir pada tanggal 1 Radjab 849 Hijriah atau 3 Oktober 1445 M di Kairo⁷ dan wafat di Rawda¹⁹ Djumadil awal 911 H atau 18 Oktober 1505 M.⁸ Al-Suyūṭī adalah seorang penulis berkebangsaan Mesir yang paling produktif dalam periode Dinasti Mamluk dan mungkin dalam literatur Arab.⁹

Ayah Jalāluddīn al-Suyūṭī adalah seorang *Muftī*, *Qaḍī* (Hakim), dan aktif mengajar di madrasah al-Syaikhuniyyah. Ia adalah orang Persia asli.¹⁰ Sebagaimana pengakuan al-Suyūṭī sendiri bahwa nenek moyangnya tinggal di Khudayriyya, salah satu bagian dari Baghdad dan pada periode Mamluk keluarganya tinggal di Asyūṭ.¹¹ Ayahnya meninggal pada tahun 855 H/ 1451 Masehi,¹² ketika al-Suyūṭī berusia 5 tahun 7 bulan.¹³ Kemudian dia diasuh oleh seorang sufi, teman dekat ayahnya.¹⁴

Dalam sejarah dunia Islam, terdapat dua pemerintahan yang didirikan oleh kaum Mamluk, yaitu Dinasti Mamluk yang memerintah di Mesir dan Dinasti Mamluk yang berkuasa di India (1206-1290) yang dibentuk oleh Qutbuddin Aybak.¹⁵

Dinasti Mamluk yang memerintah di Mesir muncul pada saat dunia Islam mengalami desentralisasi dan desintegrasi politik. Wilayah kekuasaannya meliputi Mesir, Suriah, Hijaz, Yaman, dan daerah S.Furat (Eufрат), serta berhasil menumpas bersih sisa-sisa tentara perang salib dengan mengusirnya dari Mesir dan Suriah. Oleh karena itu, Dinasti Mamluk di Mesir sangat berjasa dalam mengembangkan dan mempertahankan dunia Islam.¹⁶

⁷E.Geoffroy, (ed.), “al-Suyuti”, *The Encyclopaedia of Islam*, vol IX (Leiden: Brill, 1997), 913

⁸*Ibid*, 914

⁹Brockelmann, (ed.), “as-Suyuti”, *E.J.Brill’s First Encyclopaedia of Islam* vol.VII, (Leiden : E.J.Brill, 1993), 573

¹⁰E.Geoffroy, *loc.cit*

¹¹*Ibid*

¹²*Ibid*

¹³Departemen Agama R.I, (ed.), “Jalaluddin al-Suyuthi”, *Ensiklopedi Islam*, jilid II (Jakarta: CV. Anda Utama, 1993), 501

¹⁴Brockelmann, *loc.cit*. Lihat juga Dewan Redaksi E.I, (ed.), “as-Suyuti”, *Ensiklopedi Islam*, Jilid IV (Jakarta: PT. Ichtiyar Baru Van Hoeve, 1993), 324

¹⁵Dewan Redaksi E.I, *op.cit*, jilid 3, 145

¹⁶*Ibid*, 145-146

Ilmu pengetahuan juga mengalami kemajuan semasa dinasti Mamluk. Sebagian *Ahl al-'Ilm* melarikan diri ke Mesir setelah jatuhnya Baghdad. Sehingga Mesir berperan sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan, melanjutkan kedudukan kota-kota Islam lainnya setelah dihancurkan oleh bangsa Mongol. Cabang-cabang ilmu pengetahuan yang berkembang saat itu adalah sejarah, kedokteran, astronomi, matematika, dan ilmu agama.¹⁷

Kehancuran Baghdad mengakibatkan para ulama' kehilangan semangat dengan menganggap bahwa pintu ijtihad seakan-akan tertutup. Kenyataan ini membawa mereka untuk menekuni dunia tasawwuf dan tarekat.¹⁸

Sementara itu, di wilayah kekuasaan Dinasti Mamluk mulai bermunculan ulama'-ulama' besar, diantaranya adalah Ibn Taimiyyah(1263-1328) yang menganjurkan untuk memurnikan ajaran Islam dengan jalan kembali kepada al-Qur'an dan sunnah serta membuka kembali pintu ijtihad; Ibn Hajar al-'Asqalānī (1372-1449), kepala *Qāḍī* Cairo yang terkenal sebagai pakar hadis. Diantara karyanya adalah kitab *Tahzīb at-Tahzīb* (duabelas jilid), kitab *al-Iṣābah* (empat jilid); dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, seorang ulama' yang produktif menulis baik dibidang tafsir, hadis, maupun sejarah. Salah satu karyanya adalah kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.¹⁹

B. Karier Ilmiah al-Suyūṭī

Sebagaimana biasanya anak-anak pada zaman itu, al-Suyuti memulai pendidikannya dengan belajar membaca al-Qur'an dan dasar-dasar ilmu agama.²⁰ Usahnya untuk menuntut ilmu kepada guru-guru yang terkenal saat itu ditempuh dengan perjalanan (*riḥlah*) dari satu kota ke kota yang lain,²¹ misalnya ke Syam, Hijāz, Yaman, India,²² dan negara Mesir sendiri.²³

¹⁷ *Ibid*, 148

¹⁸ *Ibid*

¹⁹ *Ibid*

²⁰ Dewan Redaksi E.I, op.cit, jilid 4, h.324. Dan dalam beberapa literatur terdapat pengakuan al-Suyūṭī sendiri bahwa ia sudah hafal al-Qur'an sejak berumur 8 tahun. Kemudian menghafal kitab “ *Umdah al-ahkām*” karya Ibnu Daqīq al-'ad, kitab “ *Minhāj at-Tālibīn*” karya imam an-Nawāwī, dan kitab “ *Minhāj al-Wusūl ilā 'Ilm al-Usūl*” karangan al-Baidāwī. Jalāluddīn 'Abd ar-Rahman bin Abī Bakar al-Suyūṭī, *Asbāb Wurūd al-Hadīs*, (Beirut: Dār al-Fikr,1996), 4. Sebagai perbandingan, lihat juga Departemen Agama, *loc.cit*

²¹ *Ibid*

²² Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Asbāb Wurūd al-Hadīs*, op.cit, 5

Ketika berumur 14 tahun, al-Suyūṭī mulai memperdalam ilmu-ilmu agama (tafsir, hadis, fiqh, dan lain-lain).²⁴ Guru al-Suyūṭī berjumlah 600 orang,²⁵ diantaranya adalah: ‘Alam al-Dīn al-Bulqīnī, Syaraf al-Dīn al-Munawī, Muḥyi al-Dīn al-Kafījī al-Ḥanafī, dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.²⁶

Ayah al-Suyūṭī telah mewariskan kepadanya sebuah perpustakaan yang berisi bermacam-macam karangan dari berbagai disiplin ilmu. Selain itu, al-Suyūṭī pun sering datang ke perpustakaan madrasah al-Maḥmudiyyah yang dinilai oleh al-Ḥafīz Ibn Ḥajar sebagai perpustakaan yang memuat berbagai koleksi kitab yang ada di seluruh Kairo saat itu.²⁷ Karena kegemarannya dalam membaca itulah, al-Suyūṭī sering dijuluki dengan *Ibn al-Kutub*.²⁸ Maka tidaklah heran jika kemudian al-Suyūṭī dapat mengarang kitab dari berbagai disiplin ilmu yang pada akhirnya ia dinilai sebagai seorang penulis berkebangsaan Mesir yang paling produktif dalam periode Dinasti Mamluk dan barangkali dalam literatur Arab.²⁹

Al-Suyūṭī memiliki kekuatan hafalan yang luar biasa terbukti dari kemampuannya menghafal sekitar 200.000 hadis, tidak hanya teks (*matan*)nya, tetapi sekaligus transmisi hadisnya (*sanad*). Oleh sebab itu, al-Suyūṭī dikenal sebagai ulama’ yang paling ‘*alim*’ di masanya.³⁰

Sesudah menunaikan ibadah haji ke Mekkah pada tahun 869 Hijriah atau 1463 Masehi, al-Suyūṭī kembali ke Kairo untuk mengabdikan ilmunya. Semula ia hanya mengajar masalah-masalah fiqh, tetapi karena keberhasilan dan kecemerlangannya dalam mengajar, al-Suyūṭī diangkat menjadi *ustāz* di madrasah asy-Syaikhuniyya pada tahun 872 Hijriah atau 1467 Masehi setelah mendapat rekomendasi dari gurunya, Syekh al-Bulqīnī. Jabatan ini sebelumnya dipegang oleh ayahnya sampai meninggal dunia.³¹

²³Sebagaimana keterangan yang terdapat dalam kitab “*ad-Dū‘ al-Lami’*”. *Ibid*

²⁴E.geoffroy, *loc.cit*

²⁵Keterangan ini diperoleh dari salah satu muridnya yang bernama asy-Sya’rānī dalam kitab “*Ṭabaqāt as-Suḡrā*”. Ahmad al-Khazandar, “*Biogrāfī al-Ḥafīz Jalāluddīn al-Suyūṭī*” dalam Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 25

²⁶E.Geoffroy, *loc.cit*

²⁷Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 27

²⁸*Ibid*

²⁹Brockelmann, *loc.cit*

³⁰Departemen Agama, *loc.cit*

³¹Dewan Redaksi E.I, *loc.cit*

Pada tahun 891 H/1486 M al-Suyūṭī pindah mengajar ke madrasah al-Baybarsiyya yang dinilai mempunyai kualitas lebih baik dibanding madrasah asy-Syaikhuniyya. Di madrasah inipun, al-Suyūṭī diangkat menjadi *ustaz*.³² Akan tetapi karena suatu tindakan yang tidak disenangi oleh penguasa, maka pada tahun 906 Hijriah atau 1550 Masehi ia dibebaskan dari jabatan tersebut. Kemudian al-Suyūṭī menetap di Rawda sampai meninggal dunia.³³

Disamping aktif mengajar ilmu-ilmu agama, al-Suyūṭī juga menulis buku dalam berbagai disiplin ilmu. Penguasaannya yang baik atas berbagai cabang ilmu pengetahuan sangat membantu dalam kelancaran penulisan karya-karyanya.³⁴

III. *AL-ITQĀN* DALAM PETA PERKEMBANGAN '*ULŪM AL-QUR'ĀN*

Ulūm al-Qur'ān sebagai ilmu yang terdiri dari berbagai cabang ilmu tidak lahir sekaligus. Akan tetapi, ia menjelma menjadi suatu disiplin ilmu melalui proses pertumbuhan dan perkembangan.

Dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan '*Ulūm al-Qur'ān*, dapat diketahui bahwa kelahiran '*Ulūm al-Qur'ān* sebagai suatu disiplin ilmu telah dirintis oleh ibn al-Mirzabān pada abad III Hijriah, diikuti oleh al-Hufī, (w.430 H) pada abad V Hijriah. Pada abad VI H dikembangkan oleh Ibn al-Jawzī (w. 597 H) dan dilanjutkan oleh as-Sakhāwī (w. 643 H) di abad VII H. Kemudian ditingkatkan oleh al-Bulqīnī (w. 824 H) dan al-Kāfiyājī (w. 879 H) pada abad IX Hijriah yang pada akhirnya disempurnakan oleh al-Suyūṭī pada akhir abad IX dan awal abad X Hijriah dengan karya monumentalnya, kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang merupakan puncak karya ilmiah seorang ulama' dalam bidang '*Ulūm al-Qur'ān*, sebab kemajuan '*Ulūm al-Qur'ān* berhenti sejak wafatnya al-Suyūṭī sampai akhir abad XIII H.³⁵

Selain itu, dalam peta perkembangan '*Ulūm al-Qur'ān* kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dinilai sebagai representasi dari hasil studi al-Qur'an sarjana muslim karena dokumentasi yang tercakup dan terhimpun di dalamnya lebih kaya, lebih luas, dan lebih terbuka pada semua ilmu yang berkembang sebelumnya serta

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 325

³⁵ Subhī al-Sālih, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut : Dār al-'Ilm al-Malayin, 1997), 123

dipandang sebagai kompilator karena memuat berbagai informasi yang telah dikembangkan selama sembilan abad oleh generasi-generasi para pakar sebelum al-Suyuti.³⁶

IV. POKOK-POKOK PIKIRAN *al-Suyūṭī* TENTANG AL-'ULŪM AL-MUSTANBAṬAH MIN AL-QUR'ĀN.

I. Konsep *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an*

1. Definisi *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an*

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an* merupakan salah satu pembahasan yang terdapat dalam kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*.

Al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an adalah suatu ilmu yang memaparkan dasar-dasar semua ilmu yang terkandung dalam al-Qur'an baik berupa ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu umum³⁷.

2. Cabang-cabang Keilmuan dalam *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an*

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam diyakini secara mutawatir sebagai wahyu Allah dan petunjuk-Nya mengandung pokok-pokok agama, norma-norma hukum, hikmah-hikmah dan ajaran-ajaran untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat,³⁸ di antaranya QS al-An'am (6): 38, "*Tiadalah Kami alpakan sesuatupun di dalam Al- Kitab*".³⁹ Begitu juga dalam QS al-Nahl (16): 89, "*Dan Kami turunkan kepadamu Al- Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu*".⁴⁰

Selain ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan tentang al-Qur'an baik dari segi kandungannya maupun fungsinya, terdapat pula hadis-hadis Nabi dan pendapat ulama' yang dikutip oleh al-Suyuti, diantaranya adalah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Manṣūr, "*Barang siapa menghendaki ilmu, maka carilah dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an mengandung cerita dan berita orang-*

³⁶Mohammad Arkoun, *Kajian Al-Qur'an Kontemporer*, terj.Hidayatullah, (Bandung : Pustaka, 1998), 2-3

³⁷Jalāluddīn, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz II, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2001), 258-270

³⁸Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al- Qur'an, *Al- Qur'an Dan Terjemahnya*, (Jakarta : PT. Bumi Restu, 1974), 192

³⁹*Ibid*

⁴⁰*Ibid*, 415

orang terdahulu dan orang-orang masa kini”⁴¹ dan sabda Nabi yang diriwayatkan oleh al-Baihaqiy, “Allah telah menurunkan 104 kitab yang ilmu-ilmunya terkandung dalam empat kitab, yaitu *al-Taurah*, *al-Injil*, *al-Zabur*, dan *al-Furqan*.”⁴² Ilmu-ilmu yang terkandung dalam ketiga kitab tersebut (*al-Taurah*, *al-Injil*, dan *al-Zabur*) tercakup dalam kitab *al-Furqan*, serta hadis Nabi yang menjelaskan bahwa Kitabullah berisi berita tentang kaum-kaum terdahulu dan kaum-kaum yang akan datang serta hukum yang akan berlaku bagi manusia.⁴³

Al-Qur'an yang diyakini sebagai kitab petunjuk telah mengandung ilmu-ilmu masa lalu dan masa sekarang yang hanya dapat dipahami dan dimengerti oleh orang-orang yang ahli dalam bidangnya.⁴⁴

Pada waktu Rasulullah masih hidup, semua kandungan al-Qur'an dipahaminya secara menyeluruh dan mendalam. Kemudian pemahaman tersebut diwariskan kepada sahabat-sahabat Nabi yang terpilih dan terpercaya, seperti Abū Bakar al-Ṣiddīq, 'Umar bin Khattāb, 'Usmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ibn Mas'ūd, dan Ibn 'Abbas. Pada masa-masa berikutnya, semua ilmu-ilmu yang diperoleh dari Nabi tersebut diwariskan kepada para *ṭabī'īn*. Selanjutnya para *ṭabī'īn* mewariskan (mengajarkan) ilmu-ilmu tersebut kepada generasi selanjutnya, yaitu *ṭabī' at-ṭabī'īn*. Namun, kemampuan mereka dalam menerima, memahami, dan menghafal ilmu-ilmu yang diajarkan oleh para *ṭabī'īn* tidak dapat menyamai kemampuan yang dimiliki oleh para leluhurnya.⁴⁵ Fenomena inilah yang mendasari munculnya berbagai macam disiplin ilmu dan terbentuknya golongan-golongan yang hanya menguasai satu bidang ilmu tertentu.⁴⁶

Selanjutnya *al-'Ulūm al-Mustanbaṭah min al-Qur'ān* yang didefinisikan sebagai suatu ilmu yang memaparkan bahwa semua ilmu mempunyai dasar-dasarnya dalam al-Qur'an secara garis besar terbagi menjadi dua yakni ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum.

⁴¹Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, , 258

⁴²*Ibid*. *Al-Furqān* merupakan nama lain dari al-Qur'an

⁴³*Ibid*

⁴⁴*Ibid*, 260

⁴⁵*Ibid*

⁴⁶*Ibid*

Ilmu-ilmu agama yang terkandung dalam al-Qur'an terbagi menjadi dua. *Pertama* ilmu-ilmu yang dihasilkan dari lafad-lafad al-Qur'an baik dari segi bahasa maupun dari segi kosakatanya, seperti '*Ilm Nahwu*, '*Ilm al-Ma'ani*, '*Ilm al-Bayan*, dan '*Ilm al-Badi'*. Perhatian ahli Nahwu (*an-Nuḥāt*) terfokus pada ke-*mabni*-an dan ke-*mu'rab*-an suatu *isim* (kata benda), *fi'il* (kata kerja), dan huruf. Selain itu mereka juga memperhatikan terhadap kategori *isim* dari segi *lazim* dan *muta'addinya* yang berpengaruh terhadap pemaknaan kata tersebut, serta pembahasan-pembahasan lain yang serupa.⁴⁷ Sedangkan ahli kitab dan ahli Syi'ir lebih menekankan kajiannya kepada keindahan lafad dan susunannya, sehingga ilmu yang membahas hal-hal tersebut di atas dinamakan dengan '*Ilm al- Ma'ani*, '*Ilm al-Bayan*, dan '*Ilm al- Badi'*.⁴⁸ *Kedua*, ilmu-ilmu agama yang dihasilkan al-Qur'an dari segi kandungannya. Ilmu-ilmu ini mempunyai beberapa karakter yang berbeda, diantaranya adalah karakter historis, argumentatif, dan formalistik.⁴⁹

Ilmu agama berkarakter historis adalah ilmu mengenai berbagai keadaan yang berkaitan dengan para pembela dan penentang Allah. Ilmu agama berkarakter argumentatif adalah ilmu mengenai pengingkaran para penentang Allah dan tanggapan pengingkarannya. Sedangkan karakter formalistik adalah ilmu mengenai struktur tempat persinggahan para mufassir dan metode yang digunakan.⁵⁰

Ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori ilmu berkarakter historis adalah ilmu sejarah dan Qaṣaṣ (cerita-cerita yang berkenaan dengan umat terdahulu), seperti cerita Nabi Adam dan iblis yang berkaitan dengan pengusiran Adam dari surga, kisah Nabi Yusuf, kisah kaum Nabi Yunus, kaum Nabi Syu'aib, kisah tenggelamnya kaum Nabi Nuh, kisah Talut dan Jalut, kisah kaum yang lari dari kejaran Ta'un, dan lain sebagainya,⁵¹ serta ilmu yang membahas tentang cara menyingkap makna yang terkandung di balik sebuah mimpi berdasarkan pada petunjuk al-Qur'an dan sunnah Nabi dinamakan dengan *Ta'bir ar-Ru'ya*. Seperti mimpinya Nabi Yusuf ketika melihat sapi-sapi yang gemuk atau bersujudnya matahari, bulan, dan bintang

⁴⁷ *Ibid*

⁴⁸ *Ibid*

⁴⁹ Suqiyah Musafa'ah, "Jawahir Al-Qur'an Al-Gazali (Upaya penafsiran komprehensif Terhadap Al-Qur'an)", *Tesis Sarjana Aqidah Filsafat*, (Yogyakarta : Perpustakaan Pasca Sarjana, 1995), 142,

⁵⁰ *Ibid*, 143

⁵¹ Jalaluddin as- Suyuti, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 266-268

kepada Nabi Yūsuf. Contoh-contoh yang terdapat dalam al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk tentang adanya ilmu ini walaupun penjelasan tersebut tidak secara terperinci. Ilmu-ilmu yang tercakup dalam karakter argumentatif diantaranya adalah *'Ilm Uṣūl al-Dīn*, seperti QS al-Anbiyā' (21): 22, "*Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa*"⁵² merupakan dalil atas adanya Allah sekaligus keesaan, kekuasaan, dan kesucianNya.⁵³ Sedangkan ilmu agama yang berkarakter formalistik diantaranya adalah *'Ilm al-Furū'* dan *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. *'Ilm al-Furū'* merupakan salah satu disiplin ilmu yang membicarakan tentang kebenaran suatu pendapat yang berhubungan dengan hukum-hukum Allah seperti hukum halal, haram, dan hukum-hukum yang lainnya. Kemudian para ulama' menetapkan pokok-pokok hukumnya dan memisahkan cabang-cabangnya serta menjelaskan pendapat (hukum-hukum) tersebut dengan penjelasan yang rinci.⁵⁴ *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* adalah ilmu yang memfokuskan kajiannya pada makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an melalui lafad-lafadnya dengan memperhatikan apakah lafad-lafad tersebut masuk dalam kategori *'amm* atau *khaṣṣ* yang kemudian dapat membedakan apakah ayat tersebut mengandung arti *majāz* (kiasan) atau arti yang sebenarnya; apakah ayat tersebut termasuk dalam kategori *an-Naṣṣ*, *aḏ-Ḍahīr*, *al-Mujmal*, *al-Muḥkam*, *al-Mutasyābih*, *al-'Amr*, *an-Nahy*, dan lain sebagainya.⁵⁵

Selain ilmu-ilmu yang telah dikemukakan di atas yang keberadaannya merupakan salah satu bagian dari ilmu-ilmu agama, ternyata al-Qur'an juga mengandung ilmu-ilmu umum yang terbagi menjadi ilmu pengetahuan (science) dan ilmu ketrampilan. Ilmu-ilmu yang merupakan cakupan dari ilmu pengetahuan adalah ilmu kedokteran, ilmu arsitektur, ilmu pertanian, ilmu ekonomi, dan lain-lain.

Ilmu kedokteran yang bertujuan untuk menjaga atau memelihara kesehatan dan kekuatan ditunjukkan oleh QS al-Nahl (16): 69, " Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-

⁵²Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 498

⁵³Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.

⁵⁴*Ibid*

⁵⁵*Ibid*

benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan ”.⁵⁶ Kedokteran yang dimaksud di sini tidak hanya memfokuskan pada kesehatan fisik, tetapi meliputi pula kesehatan mental, dan kesehatan rohani (qalb) manusia.⁵⁷ Ilmu Arsitektur ditunjukkan oleh QS al- Mursalat (77): 30, “ Pergilah kamu mendapatkan naungan yang mempunyai tiga cabang ” .⁵⁸ Istilah naungan yang mempunyai tiga cabang dalam ayat di atas dapat diinterpretasikan dengan gedung-gedung bertingkat. Ilmu yang membahas tentang bangunan dan sesuatu yang terkait dinamakan dengan ilmu arsitektur. Oleh karena itu, ayat ini dapat dijadikan dalil bahwa pada hakikatnya secara esensial ilmu arsitektur telah ada dalam al-Qur'an al-Karim.

Pertanian atau bercocoktanam tersurat dalam QS al- Waqi'ah (56): 63,⁵⁹ “ Maka terangkanlah kepadaku tentang yang kamu tanam? ”,⁶⁰ dan Ilmu ekonomi cukup banyak disebutkan dalam al-Qur'an yang biasanya menggunakan kata-kata jual beli. Diantara ayat-ayat yang al-Qur'an yang membicarakan tentang ilmu ekonomi ini adalah QS al- Baqarah (2): 282, “ Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah (jual beli, hutang piutang, sewa menyewa, dan lain-lain) tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya ”.⁶¹

Sedangkan ilmu-ilmu umum yang termasuk dalam kategori ketrampilan banyak sekali ragamnya, diantaranya adalah menenun, ramalan, menyelam, pelayaran, perdagangan, kerajinan dari tanah liat, pertukangan, dan lain sebagainya.

Ilmu ramalan terkandung dalam QS al-Ahqaf (46): 4, “ Peninggalan dari pengetahuan (orang-orang dahulu) ”.⁶² Ayat ini diinterpretasikan oleh Ibn al-'Abbas sebagai ayat yang berkaitan dengan masalah-masalah ramalan.⁶³ Ilmu pandai besi ditunjukkan oleh QS al-Kahfi (18): 96, “ Berilah aku potongan-

⁵⁶Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 412

⁵⁷Jalaluddin al- Suyuti, *Al-Itqân fi 'Ulûm...*

⁵⁸Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 1010

⁵⁹Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqân fi 'Ulûm...*

⁶⁰Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 869

⁶¹*Ibid*, 70

⁶²*Ibid*, 822

⁶³Jalaluddin al- Suyuti, *Al-Itqân fi 'Ulûm* 263

potongan besi ”⁶⁴ dan QS Saba’ (34): 10, “ Dan Kami telah melunakkan besi untuknya ”,⁶⁵ sementara surat Hūd (11) :37, “Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami ”⁶⁶ merupakan dalil bagi adanya ilmu pertukangan.⁶⁷

Ilmu memintal terdapat dalam QS al-Naḥl (16): 92,⁶⁸ “ Menguraikan benangnya yang sudah dipintal dengan kuat ”,⁶⁹ ilmu tenun tersurat dalam QS al-‘Ankabūt (29): 41,⁷⁰ “ Seperti laba-laba yang membuat rumah ”,⁷¹ dan ilmu menyelam ditunjukkan oleh QS Ṣad : 37,⁷² “ Semuanya ahli bangunan dan penyelam ”⁷³ dan QS al-Naḥl (16): 14, “ Dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai ”.⁷⁴

Selain ilmu-ilmu yang telah disebut di atas, al- Qur’an juga mengandung ilmu kerampilan yang lain seperti ilmu mengenai pecah belah (kaca, gelas, dan lain-lain) ditunjukkan oleh QS al-Naml (27): 44,⁷⁵ “ Istana licin terbuat dari kaca ”,⁷⁶ dan QS an- Nūr : 35, “ Pelita itu di dalam kaca ”.⁷⁷ Ilmu tentang kerajinan yang terbuat dari tanah liat tersurat dalam QS al-Qaṣaṣ (28): 38, ⁷⁸ “ Maka bakarlah hai Hamaan untukku tanah liat ”.⁷⁹ Ilmu pelayaran (navigasi) terkandung dalam QS al-Kahfi (18): 4,⁸⁰ “Adapun Bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang

⁶⁴Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, 458

⁶⁵*Ibid*, 684

⁶⁶*Ibid*, 332

⁶⁷*Ibid*.

⁶⁸*Ibid*

⁶⁹Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, 416

⁷⁰Jalāluddīn al- Suyūṭī *Al-Itqân fī ‘Ulûm...*

⁷¹Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, 634

⁷²Jalāluddīn al- Suyūṭī, *Al-Itqân fī ‘Ulûm...*

⁷³Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, 737

⁷⁴*Ibid*, 404

⁷⁵Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqân fī ‘Ulûm...*

⁷⁶Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, 598

⁷⁷*Ibid*, 550

⁷⁸Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqân fī ‘Ulûm ...*264

⁷⁹Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur’an, 616

⁸⁰Jalāluddīn al- Suyūṭī. *Al-Itqân fī ‘Ulûm...*

bekerja di laut ”,⁸¹ dan ilmu masak-memasak tersurat dalam QS Hūd (11): 69,⁸² “ Maka tidak lama kemudian Ibrahim menyuguhkan daging anak sapi yang dipanggang ”.⁸³

Ilmu perdagangan kain dan cara merawatnya terkandung dalam QS al-Mudassir (74): 4,⁸⁴ “ *Dan pakaianmu bersihkanlah* ”⁸⁵ dan QS al- ‘Imran (3): 52 yang berbunyi “ *Para Hawariyyin (sahabat-sahabat setia) menjawab* ”.⁸⁶ Ilmu jagal (sembelih) tersurat dalam QS al-Māidah (5): 3,⁸⁷ “ *Kecuali yang sempat kamu menyembeliknya* ”,⁸⁸ dan masih banyak lagi ilmu-ilmu yang terkandung dalam al-Qur’an. Akan tetapi, yang perlu dijadikan catatan bahwa dalam *al-‘Ulūm al-Mustanbāḥ min al-Qur’ān*, al-Suyūṭī hanyalah mencantumkan ayat-ayat yang dijadikan dasar atas keberadaan suatu ilmu tanpa adanya penjelasan terhadap makna-makna yang terkandung di dalamnya, sehingga terkesan bahwa pemaparan al-Suyūṭī tersebut hanyalah bersifat apologis semata.

Dari paparan di atas, dapat ditarik benang merah bahwa al-Qur’an mengandung semua ilmu baik ilmu agama maupun ilmu umum. Ilmu-ilmu tersebut merupakan bagian dari *al-‘Ulūm al-Mustanbāḥ min al-Qur’ān* yang merupakan salah satu pembahasan dalam bidang *‘Ulūm al-Qur’ān*. Padahal segala sesuatu yang melingkupi *‘Ulūm al-Qur’ān* (ilmu-ilmu al-Qur’an) merupakan bagian atau cabang darinya. Jadi, ilmu-ilmu yang tercakup dalam al-Qur’an baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu umum merupakan bagian dari *‘Ulūm al-Qur’ān* (ilmu-ilmu al-Qur’an).

3. Pendapat Beberapa Ulama’ dalam *al-‘Ulūm al-Mustanbāḥ min al-Qur’ān*.

⁸¹Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur’an, 456

⁸²Jalāluddīn al- Suyūṭī. *Al-Itqān fī ‘Ulūm....*

⁸³Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur’an, 338

⁸⁴Jalāluddīn al- Suyūṭī. *Al-Itqān fī ‘Ulūm....*

⁸⁵Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur’an, 992

⁸⁶*Ibid.*, 84. Para Hawariyyūn (sahabat-sahabat setia) tersebut berprofesi sebagai pedagang kain. Lihat Jalāluddīn al- Suyūṭī *Al-Itqān fī ‘Ulūm....*

⁸⁷*Ibid.*

⁸⁸Yayasan Penyelenggara Penerjemahan Al-Qur’an, 157

Dalam penjelasan sebelumnya telah disebutkan bahwa metode yang digunakan al-Suyūfī dalam kitab *al- Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* adalah metode *naql* atau *riwayah*, yaitu metode dengan cara menghimpun atau mengutip beberapa hadis yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW serta pendapat-pendapat para ulama' sebelumnya.⁸⁹ Begitupula dalam *al- 'Ulūm al-Mustanbāḥah min al-Qur'an*.

Imam al-Syāfi'ī berpendapat bahwa semua ilmu yang diturunkan oleh Allah tercakup dalam al-Qur'an yang berfungsi sebagai kitab petunjuk. Dalam sebuah kesempatan di kota Makkah, al- Syāfi'ī pernah ditanya mengenai ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan larangan membunuh bagi orang yang sedang ihram walaupun hanya membunuh seekor lalat. Kemudian al-Syāfi'ī membaca QS al-Hasyr (59): 7,⁹⁰ “ *Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia* ”.⁹¹ Sebenarnya, dalil yang menerangkan tentang larangan membunuh bagi orang yang sedang ihram adalah hadis Nabi Muhammad. Oleh karenanya, ayat di atas berfungsi sebagai penegas bahwa semua perintah dan larangan yang datangnya dari Nabi harus ditaati, termasuk juga larangan membunuh bagi orang yang sedang ihram walaupun hanya seekor lalat.

Dalam kitab *al-I'jāz*, Ibn Surāqah menyebutkan pendapat Abū Bakar bin Mujāhid yang kemudian dikutip oleh al-Suyūfī menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini terkandung dalam kitabullah, seperti adanya tempat penginapan (pemondokan) ditunjukkan oleh QS al-Nūr (24): 29,⁹² “ *Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak disediakan untuk didiami yang di dalamnya ada keperluan* ”.⁹³ Ibn Barrajan sependapat dengan Abū Bakar bin Mujāhid yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini terkandung dalam al-Qur'an. Semua itu hanya bisa difahami oleh orang-orang yang dianugrahi pemahaman (petunjuk) oleh Allah dan seseorang bisa memahami kandungan al-Qur'an sesuai dengan kemampuan dan keluasan ilmu yang dimilikinya.⁹⁴ Lebih lanjut Ibn Surāqah berpendapat bahwa termasuk dari kemujizatan al-Qur'an adalah

⁸⁹Jalāluddīn al-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm ...* juz I, 16-18

⁹⁰*Ibid*, juz II, 259

⁹¹Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 916

⁹²Jalāluddīn al- Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm ...*260

⁹³Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 548

⁹⁴Jalāluddīn al- Suyūfī *Al-Itqān fī 'Ulūm...*

keterangan yang terdapat dalam al-Qur'an berupa segala sesuatu yang ada hubungannya dengan ilmu matematika, seperti penjumlahan, perkalian, pembagian, kelipatan (kuadrat), dan lain-lain yang bertujuan agar manusia mengenal ilmu matematika dan bertambah yakin bahwa al-Qur'an bukanlah buatan Muhammad, sebab nabi tidak pernah bergaul dengan orang-orang yang notabene-nya ahli dalam bidang filsafat, matematika, ataupun arsitektur. Padahal, al-Qur'an telah memperkenalkan permasalahan-permasalahan yang berhubungan dengan ilmu matematika tersebut.⁹⁵

Selain itu, terdapat pula beberapa pendapat para ulama' lain yang dikutip oleh al-Suyūfī dan turut memberi kontribusi dalam *al-'Ulūm al-Mustanbāḥah min al-Qur'an*, antara lain Ibn Abū Faḍl al-Mursī yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab ilmu pengetahuan, melainkan berfungsi sebagai kitab petunjuk bagi seluruh umat manusia karena di dalamnya hanyalah memuat esensi dari ilmu pengetahuan dan tidak membahas teori ilmu pengetahuan secara terperinci.⁹⁶ Sedangkan pernyataan imam ar-Rāgib seperti yang termaktub dalam kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* adalah bahwa al-Qur'an mengandung intisari ajaran-ajaran dari kitab-kitab terdahulu sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Bayyinah (98): 2-3,⁹⁷ “ (yaitu) seorang Rasul dari Allah (Muhammad) yang membacakan lembaran-lembaran yang disucikan (Al-Qur'an), di dalamnya terdapat (isi) kitab-kitab yang lurus ”,⁹⁸ dan salah satu kemu'jizatan al-Qur'an adalah segi keluasan ilmu dan maknanya yang terkandung dalam uraian-uraian atau lafad-lafad yang sedikit yang tidak mampu dijangkau seluruhnya baik oleh manusia atau alat-alat teknologi canggih sekalipun, sebagaimana firman Allah QS Luqman (31): 27,⁹⁹ “ Dan scandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), di tambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya, niscaya tidak akan

⁹⁵ *Ibid*, 264

⁹⁶ *Ibid*

⁹⁷ *Ibid*, 625

⁹⁸ Yang dimaksud dengan “ isi kitab-kitab yang lurus ” ialah isi dari kitab-kitab yang diturunkan kepada Nabi-Nabi sebelum Nabi Muhammad seperti Taurat, Zabūr, dan Injil yang murni (asli). Lihat Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 1084

⁹⁹ Jalāluddīn as-Suyūfī. *Al-Itqān fī 'Ulūm....*

habis (dituliskan) kalimat Allah (ilmu dan hikmah-Nya). Seseungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.¹⁰⁰

Sedangkan pendapat ulama' lain yang juga dikutip oleh al-Suyūṭī adalah Ibn Jarīr¹⁰¹ yang berpendapat bahwa al-Qur'an mengandung tiga ajaran pokok, yaitu *al-Tauhīd*, *al-Ikḥbār* (berita), dan *al-Diyānāt* (ajaran-ajaran agama).¹⁰² Namun pendapat ini dibantah oleh Syaizalah yang menyatakan bahwa ajaran-ajaran yang terkandung dalam al-Qur'an tidak terhitung jumlahnya.¹⁰³ Sedangkan 'Alī bin 'Isā¹⁰⁴ menyatakan bahwa terdapat 30 ajaran dalam al-Qur'an al-Karim, diantaranya adalah *al-I'ām* (pemberitahuan), perumpamaan, perintah dan larangan, janji dan ancaman, sifat-sifat surga dan neraka, ajaran membaca basmalah, ajaran tentang sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah, ajaran tentang kebaikan dan kejelekan, ajaran mengakui dan mensyukuri nikmat Allah, ajaran tentang kebaikan dan keburukan, bukti keagungan al-Qur'an yang ditujukan pada orang-orang yang tidak mengakui keberadaan al-Qur'an, penolakan bagi orang-orang yang menyimpang dari agama, dan lain sebagainya.¹⁰⁵

Sementara itu, terdapat pula ulama' lainnya yang membicarakan tentang permasalahan seputar kandungan al-Qur'an, diantaranya adalah Al-Qaḍī Abū Bakar bin al-'Arabīy¹⁰⁶ berpendapat dalam kitab *Qanūn at-Ta'wīl* bahwa al-Qur'an mengandung 77.450 ilmu.¹⁰⁷

¹⁰⁰Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, 656

¹⁰¹Nama lengkapnya adalah Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr at-Tabarī (w.310 H). Beliau adalah pengarang kitab tafsir dan kitab sejarah. Badr al-Dīn Muhammad az-Zarkāsyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo : 'Isā an-Nabī al-Halabī, 1957), 18

¹⁰²Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm* 265. Lihat juga Badr al-Dīn Muhammad az-Zarkāsyī.

¹⁰³Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm* 266

¹⁰⁴Beliau adalah pengarang terkenal dalam bidang tafsir, Nahwu, dan bahasa. Nama lengkapnya adalah 'Alī bin 'Isā bin 'Alī al-Rummanī (w.384 H). Lihat Badr ad-Dīn Muhammad az-Zarkāsyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm...*

¹⁰⁵Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm....* Bandingkan dengan badr ad-Dīn Muhammad az-Zarkāsyī, *loc.cit*

¹⁰⁶Nama lengkapnya adalah Abū Bakar Muhammad bin 'Abdillāh bin Muhammad bin Muhammad bin 'Abdillāh al-Ma'afiri yang terkenal dengan julukan Ibn al-'Arabī. Beliau adalah seorang *Fuqahā'* (ahli fikih) yang wafat pada tahun 544 H. Lihat Badr ad-Dīn Muhammad al-Zarkāsyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm...* 16

¹⁰⁷Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm....* 265. Keterangan yang lain terdapat dalam Badr ad-Dīn Muhammad az-Zarkāsyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm....*

4. Kontribusi *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an* dalam khazanah *Tafsīr bi al-'Ilmi*

Tafsīr bi al-'Ilmi merupakan salah satu corak (*lawn*) dalam penafsiran al-Qur'an. Dalam kitab *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, az-Zahabī menyatakan bahwa dalam penafsiran modern terdapat empat corak penafsiran, yakni 1) *al-Lawn al-Mazhabī*, 2) *al-Lawn al-Ilhādī*, 3) *al-Lawn al-'Ilmi*, dan 4) *al-Lawn al-Adabī al-Ijtima'ī*.¹⁰⁸

Secara definitif, *tafsīr bi al-'Ilmi* adalah tafsir yang menetapkan istilah-istilah ilmiah dalam pernyataan-pernyataan al-Qur'an dan berusaha untuk menggali teori ilmu pengetahuan dan pandangan-pandangan filosofis.¹⁰⁹ Dalam sejarahnya, model penafsiran saintifik ini makin marak dan mencapai puncak kematangannya di awal abad duapuluh. Namun, embrio penafsiran ini sudah ada semenjak masa 'Abbasiyah pada saat umat bersentuhan dengan kemajuan ilmu pengetahuan.¹¹⁰

Dalam beberapa literatur, disebutkan beberapa kitab yang termasuk dalam kategori *at-Tafsīr al-'Ilmi*, diantaranya adalah Abū Ḥamid al-Gazālī dengan kitabnya *Jawāhir al-Qur'an*, *al-Jawsāhir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* karya Ṭanṭāwī Jawharī, dan Jalāluddīn al-Suyūfī dengan kitabnya, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* dalam pembahasan *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an*.¹¹¹ Dari sini, dapat disimpulkan bahwa *al-'Ulūm al-Mustanbatah min al-Qur'an* digolongkan kedalam kategori *tafsīr bi al-'Ilmi* dan telah memberi kontribusi serta turut mewarnai dalam khazanah *at-Tafsīr al-'Ilmi*. Definisi tafsir adalah suatu ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dan menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum dan hikmah-hikmahnya.¹¹² Padahal, dalam pembahasannya al-Suyūfī hanyalah memaparkan ayat-ayat yang dijadikan dasar untuk melegitimasi adanya sebuah ilmu tertentu tanpa adanya penjelasan

¹⁰⁸Muhammad Husain al-Zahabī, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II (Beirut : Dār al-Kutub al-Hadisah, 1962), 496

¹⁰⁹*Ibid*, 474. Lihat juga 'Abd al-Mājid 'Abd as-Salām al-Muhtasib, *Ittijāhāt at-Tafsīr fī 'Asr al-Hadīs*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.th), 247

¹¹⁰J.J.G.Jansen. *Diskursus Tafsīr...*

¹¹¹*Ibid*, 55-62, lihat juga Muhammad Husain al-Zahabī, 477. Bandingkan juga dengan 'Abd al-Mājid 'Abd as-Salām al-Muhtasib, 255-256

¹¹²Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta : Dana Bhakti Prima sYasa, 1998),5

secara terperinci tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya. Fenomena ini dapat menyebabkan terjadinya kerancuan terhadap pemaknaan tafsir itu sendiri.

V. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa al-Suyuti dalam kitabnya al-Iqan, telah memberikan sumbangan yang berarti dalam Tafsir *al-ilm* terutama dalam kaitannya dengan perumusan keilmuan yang terdapat dalam al-Qur'an sebagaimana yang terfokus dalam pembahasan *al-'ulūm al-mustanbāḥ min al-Qur'ān*. ilmu-ilmu tersebut antara lain adalah ilmu agama, pengetahuan (*science*) dan ilmu ketrampilan.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammad. *Kajian Al-Qur'an Kontemporer*, terj.Hidayatullah, Bandung : Pustaka, 1998
- Brockelmann. (ed.), "as-Suyuti", *E.J.Brill's First Encyclopaedia of Islam*. Vol VII. Leiden : E.J.Brill, 1993
- Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta : Dana Bhakti Prima sYasa, 1998
- Departemen Agama R.I, (ed.), "Jalaluddin al-Suyuthi", *Ensiklopedi Islam*. Jilid II Jakarta: CV. Anda Utama, 1993
- Dewan Redaksi E.I, (ed.), "as-Suyuti", *Ensiklopedi Islam*. Jilid III, IV. Jakarta: PT. Ichtiyar Baru Van Hoeve, 1993
- Geoffroy, E. (ed.), "al-Suyuti", *The Encyclopaedia of Islam*. Vol IX. Leiden: Brill, 1997.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Amiruddin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Muhtasib, 'Abd al-Mâjid 'Abd al-Salâm. *Ittijâhât at-Tafsîr fî 'Asr al-Hadîs*, Beirut : Dâr al-Fikr, t.th
- Musafa'ah, Suqiyah. " Jawahir Al-Qur'an Al-Gazali (Upaya penafsiran komprehensif Terhadap Al-Qur'an ", *Tesis Sarjana Aqidah Filsafat*, (Yogyakarta : Perpustakaan Pasca Sarjana, 1995.
- Al-Sâlih, Subhî. *Mabâhis fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut : Dâr al-'Ilm al-Malayin, 1997
- Shihab,M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- Al-Suyûtî, al-Baidâwi. Jalâluddîn 'Abd ar-Rahman bin Abî Bakar *Asbâb Wurûd al-Hadîs*, Beirut: Dâr al-Fikr,1996.
- Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Juz II Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 2001.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al- Qur'an, *Al- Qur'an Dan Terjemahnya*. Jakarta : PT. Bumi Restu, 1974.
- Al-Zahabî, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II. Kairo: Dâr al-

Kutub al-Hadîsah, 1962.

Al-Zahabî, Muhammad Husain. *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Juz II. Beirut : Dâr al-Kutub al-Hadisah, 1962.

Al-Zarkâsyî, Badr al-Dîn Muhammad. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957

Ummah : Sistem Masyarakat Qur'ani

Oleh: Muhammad Hidayat Noor*

Abstract

The Qur'an pays a special attention to the interdependency of human being. It is based on the reality that every human depends one another. The interdependency leads human being to live in groups, whether in big or small ones. Every group has a specific pattern of relationship among its members that depends on its own environment. This pattern creates a certain social structure and function in a community.

This article explores the Quranic concept of human interrelationship. It is significant to show that the attention of Islam is not only paid to a personal life, but also to the society. It proves that God bestows his blessing on the proves social structures and functions. The integrated social structures and functions are acknowledged in Islam as Ummah. The concept of Ummah in the Qur'an represents the social structure and function that has directed the earlier Islamic society to reach a peak of successfull.

Kata Kunci: *ummah, al-Qur'an, khairu ummah, umatan wasatan*

I. Pendahuluan

Manusia merupakan makhluk sosial, makhluk yang bermasyarakat dan saling membutuhkan diantara sesamanya. Lebih dari itu manusia juga membutuhkan dan bergantung kepada alam. Manusia membutuhkan bahan-bahan dari alam, sekaligus mempunyai hubungan timbal-balik dengan alam dan lingkungan, yaitu memanfaatkan potensi alam sekaligus memelihara kelestariannya scoptimal mungkin.

Hubungan antar sesama manusia maupun hubungan manusia dengan alam bukan merupakan penakluk dengan yang ditaklukkan, tetapi hubungan kebersamaan dalam ketundukan kepada Tuhan. Kalaupun manusia mampu menguasai, hal itu bukan karena potensi yang dimilikinya semata, tetapi lantaran Tuhan menundukkannya untuk manusia (QS. 45: 13).

Berangkat dari hubungan saling membutuhkan tersebut, manusia hidup dalam kelompok-kelompok, baik kelompok kecil maupun besar yang juga meliputi

* Dosen Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

wilayah yang luas yang masing-masing kelompok memiliki pola hubungan yang berbeda-beda. Para sosiolog memberikan istilah untuk relasi antar manusia di suatu daerah itu dengan sebutan masyarakat. Mereka telah banyak mengkaji dan menghasilkan banyak teori tentang masyarakat.

Dalam al-Qur'an, hubungan antar manusia ini mendapatkan perhatian yang besar. Islam bukan hanya menyucikan kehidupan pribadi tetapi juga berusaha menyucikan struktur sosialnya dengan menganugerahkan agama di atas semua lembaga dan fungsi sosial. Islam mencoba mengintegrasikan berbagai unsur menjadi satu masyarakat yang disebut *Ummah*. Tulisan berikut ini akan mencoba membedah *Ummah* sebagai sistem masyarakat Islam yang Qur'ani.

II. Pengertian *Ummah*

Para cendekiawan berbeda pendapat tentang pengertian *Ummah* secara etimologis. Banyak pendapat yang dimunculkan mengenai asal kata *Ummah* ini, diantaranya akan dipaparkan berikut ini. *Ummah* berasal dari kata dalam bahasa Arab *umm* yang berarti ibu. Bagi setiap manusia Muslim atau manusia-Tauhid *Ummah* itu menjadi semacam 'ibu pertiwi' yang diwadahi dalam iman atau akidah yang sama, bukan oleh batas-batas geografis-teritorial.¹

Ali Syari'ati berpendapat bahwa *Ummah* berasal dari kata bahasa Arab *amma* yang artinya bermaksud, menghendaki (*qasada*) dan berniat keras ('*azima*). Ia juga menyatakan bahwa *Ummah* dengan pengertian seperti di atas mempunyai tiga pemahaman, yaitu: 'gerakan', 'tujuan' dan 'ketetapan hati yang sadar'. Karena kata *amma* pada mulanya mencakup arti 'kemajuan' maka tentunya ia memperlihatkan diri sebagai kata yang terdiri atas empat pemahaman, yaitu: usaha, gerakan, kemajuan dan tujuan.²

Pendapat yang senada juga disampaikan oleh Qamaruddin Khan dan Quraish Shihab. Qamaruddin Khan menyatakan bahwa pada awalnya *Ummah* berarti orang-orang yang bermaksud untuk mengikuti seorang pimpinan (*imām*), hukum (*syari'ah*), din atau jalan (*manhaj*). Dari perkataan dasar *Ummah* ini timbullah dua buah konsep penting yaitu mengenai masyarakat dan agama. Kedua

¹Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1989), 20.

²Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 50.

konsep ini sering dipergunakan dengan digabungkan sehingga muncul pengertian masyarakat keagamaan.³

Menurut Quraish Shihab, kata *Ummah* terambil dari kata bahasa Arab *amma-yaummu* yang berarti menuju, menumpu dan meneladani. Dari akar kata yang sama lahir kata lain, *ummu* yang berarti ibu dan *imām* yang berarti pemimpin; karena keduanya menjadi teladan, tumpuan pandangan dan harapan anggota masyarakat.⁴

Dalam *Shorter Encyclopaedia of Islam* disebutkan bahwa kata *Ummah* bukan berasal dari kata bahasa Arab 'mm akan tetapi berasal dari kata pinjaman dalam bahasa Ibrani (*umma*) atau bahasa Aramaic (*Uma'tha*).⁵

Menurut R. Paret, jika kata *Ummah* untuk mengacu pada pengertian rakyat (*people*) atau kelompok masyarakat (*community*) dan juga bangsa (*nation*), maka kata itu bukan kata Arab asli melainkan kata pinjaman dari perbendaharaan bahasa Ibrani (*Umma*) atau Aramaic (*Umma'tha*), kecuali yang diartikan lain seperti pemimpin.⁶

Apabila keterangan itu benar, maka hal itu tidak menjadi persoalan karena al-Qur'an seringkali memang meminjam kata-kata asing atau lokal tetapi kemudian diberi makna baru yang sarat nilai. Para cendekiawan Muslim pada umumnya cenderung untuk menyatakan bahwa *Ummah* adalah kata asli Arab. Jika memang ada kata Ibrani atau Aramaic yang sama, maka hal itu tidak aneh mengingat bangsa Yahudi dan Arab tergolong dalam ras yang sama, yaitu ras Semit.⁷

Kata *Ummah* ini telah mengalami penyempitan makna. Pada masa Arab pra-Islam *Ummah* berarti umum yaitu komunitas atau sekelompok manusia berdasar agama (*religious community*).⁸ Dalam perkembangan selanjutnya kata

³Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung:Pustaka, 1983), 188.

⁴Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an :Tafsir Maudu'I atas Persoalan Umat* (Bandung : Mizan, 1996), 325.

⁵HAR. Gibb dan Krammers (ed), "Umma", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (1961), 603.

⁶R. Paret, "Umma", *First Encyclopaedia of Islam*, VIII, (1987), 1016.

⁷M. Dawam Rahardjo, "Ummah", *Ulumul Qur'an*, III, Maret, 1992, 58.

⁸William R. Darrow, "Ummah", *The Encyclopaedia of Religion*, (1987), 123.

Ummah menjadi satu kata yang spesifik menunjuk pada komunitas pengikut Muhammad SAW. Khususnya setelah hijrah ke Madinah.⁹

Pengertian *Ummah* secara terminologis juga mengundang beragam pendapat dari para cendekiawan. Fazlur Rahman menyatakan bahwa '*Ummah* adalah persaudaraan universal yang berdasarkan iman, yang merupakan pengganti yang lebih kuat daripada kesetiaan ikatan darah dan kesukuan bangsa Arab.'¹⁰ Pada pengertian ini ia menyatakan bahwa wilayah cakupan *Ummah* sangat luas, jauh melewati batas kesukuan bangsa Arab dan ikatan yang menyatukan *Ummah* juga lebih kuat daripada yang selama ini dipegang oleh bangsa Arab berupa ikatan darah dan kesukuan, yaitu keimanan.

Dalam tafsir Al Azhar, HAMKA menyatakan pengertian *Ummah* tidak jauh berbeda dengan pendapat Fazlur Rahman, yaitu suatu kaum yang telah terbentuk menjadi suatu masyarakat atau kelompok. Mereka disatukan oleh persamaan nasib, atau daerah kediaman atau karena persamaan keyakinan.¹¹ Definisi *Ummah* menurut HAMKA ini lebih umum, bila Fazlur Rahman hanya menyebutkan keimanan atau keyakinan sebagai satu-satunya pengikat *Ummah*, maka HAMKA masih membuka peluang ikatan lain yaitu persamaan nasib dan kediaman.

Definisi tentang *Ummah* secara luas dan kompleks dikemukakan oleh Ziauddin Sardar. Ia menyatakan bahwa *Ummah* adalah persaudaraan Islam, seluruh masyarakat Muslim, yang dipersatukan oleh persamaan pandangan-dunia (*din*), yang didasarkan pada sebuah gagasan universal (*tauhid*) dan sejumlah tujuan bersama untuk mencapai keadilan (*adl*) dan ilmu pengetahuan (*ilm*) dalam upaya memenuhi kewajiban sebagai pengemban amanah (*khalfah*) Tuhan di muka bumi.¹²

Dibandingkan dengan beberapa definisi *Ummah* sebelumnya, definisi ini lebih lengkap. Dalam definisinya Sardar menyebutkan secara jelas tujuan yang harus dicapai oleh *Ummah* yaitu keadilan dan ilmu. Pencapaian tujuan ini merupakan peran wajib bagi *Ummah* sebagai pengemban amanat kekhalifahan Tuhan. Dari keterangan ini dapat diambil kesimpulan bahwa *Ummah* bukanlah

⁹ HAR. Gibb dan Krammers (ed.), 603.

¹⁰Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung : Pustaka, 1984), 23.

¹¹HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, jilid VIII, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), 221.

¹²Ziauddin Sardar & Merryl Wyn Davis (ed.), *Wajah-wajah Islam*, terj. A.E. Priyono & Ade Armando (Bandung: Mizan, 1992), 115.

konsep yang statis, melainkan konsep yang dinamis dan dapat diterapkan dalam datarann kehidupan yang nyata umat manusia.

Kekhasan kata *Ummah* yang dimiliki Islam ini sukar didapatkan padanan katanya dalam bahasa Barat, kata itu harus menunjukkan hubungan yang erat antara urusan spiritual dan keduniaan. Demikian pula harus menunjukkan kewajiban-kewajiban moral dan yuridis yang banyak terdapat di dalam al-Qur'an.

Sarjana Barat yang mencoba mencari padanan kata *Ummah* dalam bahasa Barat, Marcel A. Boisard, menyatakan bahwa barangkali definisi *Ummah* ini lebih dekat dengan perkataan 'Way of Life' atau sekelompok ideologis yang terorganisir, dengan pengertian bahwa ideologi adalah pandangan menyeluruh tentang alam dan Hari Akhirnya.¹³

Ummah bukanlah masyarakat dalam pengertian sosiologi lengkap dengan ciri-cirinya. *Ummah* adalah wadah berkumpulnya orang-orang mukmin yang percaya kepada kesaksian yang berpusat kepada Tuhan, yang tidak berubah dan abadi yaitu al-Qur'an. *Ummah* ini tidak bersifat eksklusif, akan tetapi sangat terbuka karena penambahan anggota-anggota baru dimungkinkan atas dasar kriteria yang tetap dengan syarat umum yaitu tunduk pada kepercayaan.

III. *Ummah* dalam al-Qur'an

Frekuensi penyebutan kata *Ummah* dalam al-Qur'an cukup tinggi, baik dalam bentuk mufrad dan jamak, yaitu 62 kali yang tersebar dalam 25 surat. Dalam bentuk mufrad kata *Ummah* disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 49 kali dalam 22 surat. Dalam bentuk jamak, kata *Ummah* disebutkan 13 kali dalam 9 surat.

Ayat-ayat tentang *Ummah* diturunkan pada akhir periode Makkah dan pada periode Madinah. Dengan perkataan lain ayat-ayat *Ummah* diturunkan di Makkah dan Madinah, sehingga ayat-ayat tersebut dapat diklasifikasikan berdasar tempat turunnya. Ayat-ayat *Ummah* yang diturunkan di Makkah sebanyak 35 ayat dalam 19 surat. Sementara itu ayat-ayat *Ummah* yang diturunkan di Madinah lebih sedikit bila dibandingkan dengan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah, yaitu 16 ayat dalam 7 surat.¹⁴

¹³Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 160.

¹⁴Muhammad Fuād 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 80.

Kata *Ummah* dalam al-Qur'an yang disebutkan berkali-kali dan dalam berbagai surat, sebagaimana telah disebutkan di atas, digunakan dalam makna yang berbeda-beda. Ahmad Mustafa al-Marāgi dalam kitab tafsirnya menyebutkan lima pengertian *Ummah* yang dipakai dalam al-Qur'an, yaitu:

1. *Ummah* dalam pengertian akidah atau dasar-dasar syari'at (Q.S. al-Anbiya' [21] : 92).
2. *Ummah* dalam pengertian sekelompok orang yang terikat dalam suatu ikatan yang kokoh (Q.S. al-A'raf [7] : 181).
3. *Ummah* dalam pengertian waktu (Q.S. Yusuf [12] : 45).
4. *Ummah* dalam pengertian imam (pemimpin) yang diteladani (Q.S. an-Nahl [16] : 120).
5. *Ummah* dalam pengertian salah satu Umat yang telah dikenal, yaitu umat Islam (Q.S. Ali Imran [3] : 110).¹⁵

Sementara itu Sayyid Qutb dalam kitab tafsirnya, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, menyebutkan bahwa pengertian kata *Ummah* yang dipakai dalam al-Qur'an ada delapan, sebagai berikut:

1. *Ummah* dengan pengertian makhluk hidup yang memiliki karakteristik dan tujuan hidup yang satu (Q.S. al-An'am [6] : 38).¹⁶
2. *Ummah* dengan pengertian waktu (Q.S. Yusuf [12] : 45).¹⁷
3. *Ummah* dengan pengertian imam, pemimpin yang menjadi panutan dalam kebaikan (Q.S. an-Nahl [16] : 120).¹⁸
4. *Ummah* dengan pengertian agama tauhid yang dibawa oleh para Rasul (Q.S. al-Anbiya' [21] : 92).¹⁹
5. *Ummah* dengan pengertian susunan atau potensi pada manusia (Q.S. Hud [11] : 118).²⁰

¹⁵Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi* , jilid I(Beirut: Dār al-Fikr, 1976), 121. Selanjutnya disebut dengan al-Marāgi.

¹⁶Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* , Juz 7 (Beirut: Dār Ihyā at-Turās al'Arabi, t.th.),196.

¹⁷*Ibid.*, IV, Juz 12, 246.

¹⁸*Ibid.*, V, Juz 14, 108.

¹⁹*Ibid.*, V, Juz 17, 54.

²⁰*Ibid.*, IV, Juz 12, 149.

6. *Ummah* dengan pengertian komunitas yang didasarkan pada satu aqidah dari berbagai kebangsaan dan kawasan, bukan didasarkan pada satu kebangsaan dan kawasan (Q.S. al-Baqarah [2] : 160).²¹
7. *Ummah* dengan pengertian komunitas atau sekelompok orang (Q.S. Ali Imran [3] : 104).²²

Ummah dengan pengertian salah satu umat yang telah dikenal, yaitu umat Islam (Q.S. Ali 'Imran [3]: 110)²³.

Di antara banyak penyebutan kata *Ummah* dalam al-Qur'an terdapat kata *Ummah* yang mempunyai ciri khusus bila dibandingkan dengan kata *Ummah* yang lain. Ciri khusus itu berupa penambahan kualifikasi pada kata *Ummah* itu menjadi *Khairu Ummah* yang dapat diterjemahkan sebagai Umat yang terbaik, yang terdapat dalam Q.S. Ali Imran [3] : 110. Kualifikasi lain yang diberikan pada kata *Ummah* adalah *Ummatan Wasa'atan*, yang dapat diterjemahkan sebagai umat yang adil dan terpilih, yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [2] : 143.

Para mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *Khairu Ummah* dan *Ummatan Wasa'atan* itu adalah umat Islam atau umat Muhammad SAW . Dengan kualifikasi khusus tersebut umat Islam mempunyai posisi dan peran yang menjadi konsekuensi dari kekhususannya dibandingkan dengan umat-umat yang lain.

Allah SWT telah memilih umat Islam dengan kualifikasi tersebut adalah untuk mengemban kitab suci al-Qur'an sekaligus mengamalkan isinya, beramar ma'ruf nahi munkar, menegakkan keadilan dan mengimplementasikannya pada kehidupan manusia. Selain itu agar umat Islam berjihad di jalan Allah SWT sehingga kemanusiaan menjadi tegak dan lurus berjalan di atas rel syariat-Nya. Melalui umat ini Allah SWT juga hendak mengunggulkan *din al-Islam* di atas semua agama sehingga tidak ada tempat yang layak bagi pembuat undang-undang atau aturan-aturan di luar syariat Islam.²⁴

²¹Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, I, Juz 2 (Jeddah: Dar al-'Ilmi at-Tiba'ah wa an-Nasr, 1986) 111.

²²*Ibid.*, I, Juz 4, 438.

²³*Ibid.*, I, Juz 4, 441.

²⁴Ali Abdul Halim Mahmud, *Karakteristik Ummat terbaik: Telaah Manhaj, Akidah dan Karakah*, terj. As'ad Yasin (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), Vii.

IV. Umat Muslim sebagai *Khairu Ummah*

Khairu Ummah adalah ungkapan Ilahiyah yang luas maknanya dan mendalam isi hakekatnya serta abadi tujuannya. Oleh karena itu bila *Khairu Ummah* telah menjadi kenyataan dalam sikap hidup, maka suatu bangsa khususnya umat Islam akan menjadi dinamis, sebagai umat yang dibanggakan generasinya, disegani, dihormati dan diperhitungkan oleh manusia sepanjang zaman.²⁵

Para mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *Khairu Ummah* adalah umat Islam atau umat Muhammad. Hal ini didasarkan pada *munāsabah* ayat pada Q.S. Ali Imran [3]: 110 dengan ayat-ayat sebelumnya pada Q.S. Ali Imran [3]: 102-109 yang menunjukkan persambungan *mukhaṭab* pada ayat-ayat tersebut, yaitu orang-orang mukmin.²⁶

Al-Wāhidi al-Naisabūri menjelaskan bahwa ayat ini turun pada peristiwa ketika Ibnu Mas'ud, Ubay bin Ka'b dan Muadz bin Jabal serta Salim budak Abu Khudzaifah berkumpul dengan dua orang Yahudi yaitu Malik bin al-Daif dan Wahhāb bin Yahuza. Kedua orang Yahudi itu membanggakan agamanya dan umatnya, dengan mengatakan: Agama kami lebih baik daripada agama kalian dan kami lebih utama dan mulia daripada kalian. Kemudian ayat ini turun untuk meluruskan bahwa umat yang terbaik adalah umat Islam.²⁷

Perbedaan pendapat di kalangan mufasir terjadi ketika menentukan secara rinci dan jelas yang dimaksud dengan *Khairu Ummah* di kalangan umat Islam sendiri. Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh perbedaan pandangan dalam mencermati struktur kalimat dalam ayat, khususnya berkenaan dengan kata *kāna* yang dalam ayat disebutkan dengan *kuntum*.

Paling tidak ada tiga pendapat yang disampaikan oleh para mufasir, yaitu:

²⁵Irfan Hielmy, *Bunga Rampai Menuju Khairu Ummah*, I (Ciamis: PIP al-Fadliliah Darussalam, 1994), 19.

²⁶Muhammad Jawad Mugniyah, *at-Tafsir al-Kasyif*, II (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1970), 130. Lihat juga, Muhammad Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manār*, IV (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 57.

²⁷Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wāhidi al-Naisabūri, *Asbāb an-Nuzūl* ([t.t]: Dār al-Fikr, [t.th]), 78. selanjutnya disebut dengan al-Wāhidi al-Naisabūri.

1. Kata *kāna* pada ayat itu merupakan *fi'l tamm*, sehingga arti ayat tersebut adalah : kamu sekalian diwujudkan sebagai *Khairu Ummah*, seolah-olah dikatakan kamu sekalian itu *Khairu Ummah* dalam wujud yang sekarang karena umat-umat lainnya telah dikalahkan oleh kejahatan sehingga tidak dikenal adanya yang *ma'ruf* dan tidak dicegah adanya yang *munkar*, serta tidak ada keimanan yang benar, sedangkan kamu sekalian ber-amar makruf nahi munkar²⁸ dan beriman kepada Allah SWT dengan iman yang benar yang dibuktikan dengan perbuatan. Pendapat ini disampaikan oleh sebagian besar mufasir.
2. Kata *kāna* pada ayat itu adalah *fi'l naqis* sehingga arti ayat tersebut adalah : Ketika itu kamu sekalian, dalam pandangan Allah SWT dan umat-umat sebelum kamu sebagaimana tertulis dalam buku-bukunya, adalah *Khairu Ummah*. Dengan pengertian ini maka peristiwa itu terjadi di masa lampau dan tidak berlanjut. Pendapat ini disampaikan oleh sebagian mufasir.
3. Kata *kāna* pada ayat tersebut maksudnya adalah *ṣāra*, sehingga arti ayat tersebut adalah: kamu sekalian menjadi *Khairu Ummah*. Pendapat ini merupakan pendapat yang paling lemah.

Rasyid Riḍa sependapat dengan sebagian besar mufasir yang menyatakan bahwa kata *kāna* pada ayat tersebut adalah *fi'l tamm*, maka kalimat itu merupakan persaksian Allah SWT atas Nabi Muhammad SAW dan orang-orang yang mengikutinya, orang-orang mukmin yang benar, bahwa mereka itu *Khairu Ummah* yang ditampilkan dengan tiga keutamaan. Orang-orang yang mengikutinya akan mendapatkan julukan yang sama dengan mereka.²⁹

Tidak banyak mufasir yang memperhatikan dan membahas tentang proses kemunculan *Khairu Ummah* ini yang di dalam al-Qur'an disebutkan dengan

²⁸Frasa 'amar makruf nahi munkar' telah diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan arti "menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran", dari bahasa Arab *al-amru bi al-ma'ruf wa an-nahyu 'an al-munkar*. Dalam tulisan ini dipergunakan dua bentuk untuk kata *ma'ruf* dan *munkar*, yaitu, bila berbentuk frasa 'amar makruf' dan 'nahi munkar' maka frasa itu merupakan serapan dalam bahasa Indonesia; sedangkan kata *ma'ruf* dan *munkar* yang ditransliterasikan merupakan kata dari bahasa Arab.

²⁹Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manar*, IV, 57. Lihat juga, al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), 29.

ungkapan *Ukhrijat*. Al-Qāsīmi menyatakan bahwa umat Islam sebagai *Khairu Ummah* ini dimunculkan kepada manusia sehingga mereka menjadi istimewa dan dikenal, dengan keistimewaannya ini mereka dapat dibedakan secara jelas seolah-olah ada batas diantara umat Islam dengan umat yang lain.³⁰

Sementara itu Jawad Mugniyah menafsirkan ungkapan di atas dengan menyatakan bahwa sesungguhnya Allah SWT mewujudkan Muhammad SAW dan umatnya untuk memimpin umat-umat lain, karena kesempurnaannya dengan membawa Kitab Allah SWT dan Sunnah Nabi di kedua tangannya, menyeru ke seluruh generasi untuk berpegang teguh pada keduanya, kembali kepada keduanya, karena keduanya merupakan satu-satunya sumber yang dapat mewujudkan kebahagiaan bagi semua manusia.³¹

Para mufasir memberikan penafsiran yang berbeda-beda tentang kata *ma'ruf*. Diantara mufasir ada yang menafsirkannya secara singkat, yaitu ketaatan-ketaatan³², atau ketaatan kepada Allah SWT³³. Mufasir yang lain menafsirkannya dengan penjelasan yang cukup panjang, seperti 'Ali as-Sābūni yang menyatakan bahwa *ma'ruf* adalah segala sesuatu yang diperintahkan syari'at dan dinilai baik oleh akal sehat³⁴, atau *ma'ruf* adalah segala sesuatu yang baik dari yang diwajibkan dan disunnahkan yang akan mendekatkan ke surga dan menjauhkan dari neraka, seperti penafsiran al-Qāsīmi³⁵. Al-Marāgi memberikan penegasan bahwa sebaik-baik yang *ma'ruf* adalah agama yang benar dan keimanan dengan tauhid dan nubuwah³⁶.

³⁰Muhammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsīmi, *Mahāsin Ta'wīl*, IV (Beirut: Dar al-Kutub al'Arabiyah, 1958), 935. Selanjutnya disebut dengan al-Qāsīmi

³¹Jawad Mugniyah, *at-Tafsīr al-Kasyīf*, 131.

³²Muhammad Abdul Mun'im Jamāl, *op. cit.*, 397.

³³Jawad Mugniyah, *at-Tafsīr al-Kasyīf*, 124.

³⁴Muhammad 'Ali al-Ṣābūni, *Safwat at-Tafaīmām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Uṣmān al-Ḍahabī, Siyar A'lām wa al-Nubalā', juz III (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990)*, jilid I (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karīm, 1981), 221.

³⁵Al-Qāsīmi, *Mahāsin Ta'wīl*, 920.

³⁶Al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, IV, hlm. 30.

Dari penafsiran-penafsiran di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *ma'ruf* adalah segala sesuatu yang baik yang diperintahkan oleh syari'at dan dinilai baik oleh akal sehat yang akan mendekatkan ke surga dan menjauhkan dari neraka.

Kata *munkar* juga telah membuat perbedaan pendapat diantara para mufasir yang mencoba menafsirkannya. Secara singkat *munkar* ditafsirkan sebagai kemaksiatan-kemaksiatan³⁷ atau kemaksiatan kepada Allah SWT³⁸. 'Ali as-Ṣabūni menafsirkannya dengan segala sesuatu yang dilarang syari'at dan dinilai buruk oleh akal sehat³⁹. Sementara itu al-Qāsimi menafsirkannya dengan segala sesuatu yang buruk dari yang diharamkan, dimakruhkan yang akan mendekatkan ke neraka dan menjauhkan dari surga⁴⁰. Al-Marāgi menegaskan bahwa seburuk-buruk yang *munkar* adalah kafir kepada Allah SWT⁴¹.

Dari penafsiran-penafsiran di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *munkar* adalah segala sesuatu yang buruk yang dilarang oleh syari'at dan dinilai buruk oleh akal sehat yang akan mendekatkan ke neraka dan menjauhkan dari surga.

Berbeda dengan kata *ma'ruf* dan *munkar* yang memunculkan banyak pendapat dari para mufasir, maka untuk kata “beriman kepada Allah SWT” (*tu'minuna billāhi*) tidak banyak yang menafsirkannya. Mungkin dalam pandangan mufasir pembaca sudah paham tentang keimanan ini. Sekalipun demikian Muhammad Abduh merasa perlu menjelaskan masalah keimanan ini. Ia menjelaskan bahwa keimanan itu adalah seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu pada Q.S. al-Hujurat [49] : 15, Q.S. al-Anfal [8] : 2-4, dan pada Q.S. al-Mu'minun [23] : 1-11.⁴²

³⁷ Abdul Mun'im, *loc. cit.*

³⁸ Jawad Mugniyah, *at-Tafsir al-Kasyif*.

³⁹ 'Ali al-Ṣabūni, *Safwat at-Tafāsir*, I, hlm. 221

⁴⁰ al-Qāsimi, *Mahāsin Ta'wīl*, 920.

⁴¹ al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, IV, 30.

⁴² Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manār*, 58-59.

Rasyid Riḍa menjelaskan bahwa penyebutan amar makruf dan nahi munkar yang didahulukan daripada iman kepada Allah SWT mempunyai hikmah tersendiri, yaitu:

1. Sifat ini, amar makruf dan nahi munkar, adalah terpuji dan dikenal baik oleh setiap orang, baik mukmin maupun kafir. Mereka tahu bahwa pemilik sifat ini adalah mulia. Karena ayat ini ditujukan kepada semua manusia yang mukmin maupun yang kafir maka dimulailah ayat ini dengan sifat yang dikenal baik oleh semua orang itu.
2. Amar makruf dan nahi munkar ini sebagai sindiran terhadap Ahli Kitab yang mengaku beriman kepada Allah SWT tetapi tidak mampu melaksanakan amar makruf dan nahi munkar, karena mereka tidak pernah berhenti dari kemunkaran yang mereka kerjakan, palin tidak mereka beriman dengan tidak benar.
3. Amar makruf dan nahi munkar adalah pagar dari iman, maka ia disebutkan lebih awal sebagaimana orang yang membuat pagar pasti dimuka sesuatu yang dipagari.⁴³

Allah mensyaratkan bagi keutamaan umat ini dengan amar makruf dan nahi munkar serta keimanan yang benar kepada Allah. Bila umat Islam tidak bangkit dengan tugas dakwah kepada kebaikan, amar makruf dan nahi munkar, maka sifat kepemimpinan umat ini akan hilang dan umat Islam menjadi membutuhkan pimpinan yang menyuruhnya kepada yang baik, makruf dan mencegahnya dari yang munkar.⁴⁴ HAMKA menyatakan bahwa bila ketiga hal tersebut tidak ada lagi pada umat Islam, maka umat Islam bukan lagi menjadi *Khairu Ummah*, bahkan mungkin menjadi seburuk-buruk umat.⁴⁵

Berkenaan dengan kemungkinan adanya umat lain yang memiliki ketiga sifat utama tersebut, al-Marāḡi menyatakan bahwa umat-umat itu akan menjadi seperti umat Islam yaitu sebagai *Khairu Ummah*.⁴⁶ Senada dengan al-Marāḡi, HAMKA menyatakan bahwa Ahli Kitab dapat saja mencapai derajat *Khairu*

⁴³ *Ibid*, 63-64.

⁴⁴ Jawad Mugniyah, *at-Tafsīr al-Kasyīf*, 131.

⁴⁵ HAMKA, *Tafsīr al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), IV, hlm. 49.

⁴⁶ Al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, IV, hlm. 30

Ummah jika mereka menyuruh kepada yang makruf dan mencegah perbuatan munkar serta percaya kepada Allah, walaupun mereka bukan Islam.⁴⁷

Pendapat yang berbeda dan cukup ekstrem dikemukakan oleh Rasyīd Riḍā yang menyatakan bahwa keutamaan itu hanya dimiliki oleh orang-orang Islam. Keutamaan itu tidak dimiliki oleh orang-orang non-Islam dan pengikut Muhammad sebatas pengakuan saja, bahkan keutamaan itu tidak dimiliki oleh orang-orang yang mendirikan sholat, puasa, zakat, haji, menetapkan yang halal dan meninggalkan yang haram, kecuali setelah mereka menegakkan amar makruf dan nahi mungkar serta berpegang kepada tali Allah dan menghindari perpecahan, perselisihan dalam agama.⁴⁸ Terlihat bahwa Rasyīd Riḍā sangat menonjolkan aspek dinamis yang ada pada umat Islam yang, dapat dikatakan, tidak dimiliki oleh umat yang lain.

Muhammad Abduh menjelaskan bahwa sifat-sifat tersebut sesuai dengan generasi awal umat Islam yaitu Nabi Muhammad dan para sahabatnya yang menyertainya, yang pada mulanya saling bermusuhan, kemudian Allah melembutkan hati mereka dan menjadikan mereka bersaudara. Mereka sanggup mengikis kefanatikan dalam berkelompok dan bermadzhab serta sanggup ber-amar makruf dan nahi mungkar. Mereka ini adalah orang-orang yang kuat imannya.⁴⁹

Sekalipun ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad dan para sahabatnya, namun maksud ayat ini adalah umum yaitu bagi Nabi Muhammad dan umatnya seluruhnya dari generasi pertama, generasi terbaik dimana Nabi Muhammad diutus sampai generasi yang mengikutinya dan seterusnya.⁵⁰

Dapat disimpulkan bahwa para mufasir sepakat bahwa amar makruf dan nahi mungkar serta iman kepada Allah adalah penyebab keutamaan umat Islam dibanding umat-umat yang lainnya. Ada catatan penting yang disampaikan oleh Jawad Mugniyah, bahwa umat Islam dulu pernah bangkit dengan sifat-sifat ini dan mereka betul-betul menjadi pemimpin umat, kemudian mereka melalaikannya sehingga pudarlah kepemimpinan umat Islam.⁵¹

⁴⁷ HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, IV, hlm. 53.

⁴⁸ Rasyīd Riḍā, *Tafsir al-Manār*, IV, hlm. 57.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī, *Muhtaṣar Tafsir Ibnu Kasir* (Beirut: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1981), 308.

⁵¹ Jawad Mugniyah, *at-Tafsir al-Kasyif*, 131.

Selain tiga hal yang dijelaskan di atas, menurut al-Qāsimi masih ada hal lain yang menyebabkan umat Islam mendapat julukan *Khairu Ummah*. Ia menyatakan bahwa kedudukan mulia yang dicapai oleh umat Islam ini dikarenakan oleh Nabinya, sebagai hamba Allah SWT yang terpuji, Rasul Allah yang termulia yang diutus dengan syari'at yang sempurna yang belum pernah oleh Nabi dan Rasul sebelumnya. Amal sedikit yang dilakukan orang menurut syari'at Muhammad tidak dapat ditandingi oleh amal banyak yang dilakukan menurut syari'at lain.⁵²

V. Umat Islam sebagai *Ummatan Wasātan*

Ummatan Wasātan merupakan julukan bagi umat Islam, yang senada dengan *Khairu Ummah*, yang terdapat dalam QS. 2: 143. Para mufasir memberikan penafsiran yang beragam tentang kata *Wasātan*. Al-Mawardi memberikan tiga penafsiran untuk kata itu, yaitu : 1) bermakna pilihan, yang terbaik. 2) bermakna bersikap seimbang, tengah-tengah dalam segala urusan, dan 3) bersikap adil, karena adil adalah posisi tengah antara kelebihan dan kekurangan.⁵³ Pendapat senada juga dinyatakan oleh mufasir lain⁵⁴.

Berkenaan dengan pemakaian kata *Wasātan* pada ayat itu bukannya *Al-Khiyār* padahal yang dimaksud adalah *Al-Khiyār*, yang artinya pilihan atau terbaik, muhammad Abduh menjelaskan sebagai berikut:

1. Sebagai saksi suatu peristiwa tentunya ia tahu persis peristiwa itu. Orang yang di tengah di antara dua perkara, ia tahu ujung yang satu dengan yang lainnya. Sementara orang yang ada di salah satu ujungnya hanya tahu satu ujung saja, bahkan tengahpun tidak.
2. Dalam lafaz *Wasātan* mengisyaratkan adanya sebab akibat yang seolah menunjukkan pada dirinya, artinya bahwa umat itu pilihan karena mereka itu *Wasātan*.⁵⁵

⁵²al-Qasimi, *Mahāsin Ta'wīl*, 937.

⁵³Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad Habīb al-Mawardi al-Basri, *an-Nukat wa al-'Uyūn Tafsīr al-Mawardi* (Beirut, Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, t. th), I, hlm. 198-199. Selanjutnya disebut dengan al-Mawardi.

⁵⁴Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, IV, 57., lihat juga al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, I, 4, dan 'Ali aṣ-Ṣābūni, *Ṣafwat at-Tafsīr*, 101.

⁵⁵Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, II, 63-64.

Ummatan Wasatan menurut HAMKA adalah umat yang menempuh jalan tengah, menerima hidup dalam kenyataannya, percaya kepada akhirat lalu beramal dalam dunia ini. Mementingkan kebutuhan jasmani dan rohani karena keduanya saling melengkapi. Mengasah kecerdasan pikir dengan menguatkan ibadah untuk memperhalus perasaannya.⁵⁶

Pendapat lain yang merupakan pendapat kebanyakan mufasir adalah bahwa umat Islam adalah umat yang paling baik lagi adil, umat yang seimbang. Mereka tidak termasuk umat yang berlebih-lebihan dalam beragama dan tidak pula termasuk golongan orang-orang yang terlalu sedikit menunaikan kewajibannya.⁵⁷

Kedadaan umat manusia sebelum datangnya Islam menurut para mufasir dapat dibagi dalam dua golongan besar, yaitu :

1. Golongan materialis, yang hanya mementingkan kebutuhan jasmani dan melalaikan kebutuhan rohani, seperti orang-orang Yahudi.
2. Golongan spiritualis, yang terlalu mementingkan kebutuhan kejiwaan serta meninggalkan urusan keduniaan dan kenikmatan jasmani, seperti orang-orang Nasrani dan Hindu.

Kedatangan Islam antara lain dimaksudkan untuk mempertemukan dua hak, yaitu hak jasmani dan rohani. Islam memberikan segala hak-hak kemanusiaan kepada umatnya karena kesempurnaan manusia adalah dengan terpenuhinya hak-hak tersebut.⁵⁸ Hal ini menunjukkan suatu keadaan yang seimbang dan harmonis pada umat Islam dalam memandang setiap urusan dalam kehidupannya.

Allah mempunyai tujuan tertentu ketika menjadikan umat Islam sebagai *Ummatan Wasatan* yaitu sebagai saksi atas manusia. Para mufasir berbeda pendapat dalam menjelaskan persaksian tersebut. Al-Mawardi memberikan tiga penafsiran, yaitu : 1) Menjadi saksi atas Ahli Kitab tentang penyampaian risalah Allah kepada mereka oleh Nabi-Nabi mereka, 2) Menjadi saksi atas umat manusia terdahulu tentang penyampaian risalah Allah kepada mereka oleh Nabi-Nabi mereka, dan 3) Menjadi orang-orang yang memberikan hujjah bagi semua umat manusia.⁵⁹

⁵⁶ HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, II, 6.

⁵⁷ Al-Marāgi, *Tafsir al-Marāgi*, I, 6.

⁵⁸ Rasyid Riḍā, *Tafsir al-Manār*, II, 4-5.

⁵⁹ Al-Mawardi, I, 189-190.

Penafsiran lain menyatakan bahwa ummat Islam menjadi saksi kelak di akhirat terhadap golongan materilais dan spiritualis sebagaimana tersebut di atas. Kesaksian itu diberikan karena umat Islam memiliki kelebihan dibanding umat yang lain karena berlaku seimbang dalam setiap urusannya. Hal ini disampaikan oleh al-Marāgi dan Rasyīd Riḍā.⁶⁰

Sayyid Qūṭb memiliki penafsiran yang berbeda tentang persaksian umat Islam atas umat yang lain. Menurutnyanya umat Islam yang ditampilkan menjadi saksi atas seluruh umat manusia ini telah dibekali dengan prinsip-prinsip, dilandasi dengan perikeadilan dan kebijaksanaan, berpijak atas nilai-nilai agar mereka mampu menilai, mengontrol dan mengevaluasi ajaran-ajaran yang benar (*haq*) dan salah (*baṭil*). Semua itu dilakukan di dunia ini dalam pentas sejarah umat manusia, bukan kelak ketika di akhirat.⁶¹

Ketika umat Islam menjadi saksi atas umat-umat lain, ternyata umat Islam disaksikan oleh Rasul utusan Allah. Para mufasir kembali berbeda pendapat tentang persaksian Rasul ini. Al-Mawardi memberikan tiga penafsiran dalam persaksian Rasul tersebut : 1) Rasul menjadi saksi atas umatnya bahwa ia telah menyampaikan risalah Allah, 2) Rasul menjadi saksi atas keimanan mereka, umat Islam, dan 3) Rasul menjadi orang yang memberikan hujjah.⁶²

Al-Marāgi menyatakan bahwa Nabi Muhammad menjadi saksi bagi umat Islam karena Nabi Muhammad merupakan orang yang paling tinggi tingkat keseimbangan dalam hidupnya.⁶³ Hal ini dibenarkan oleh Rasyīd Riḍā yang menyatakan bahwa umat Islam dapat bersifat *wasat* bila menjaga amal dengan petunjuk Rasul dan teguh atas sunnahnya. Jika tidak, maka ia dengan dirinya, agamanya dan sejarahnya menjadi hujjah bahwa mereka itu bukanlah dari umatnya yang disifati Allah dengan *Khairu Ummah*.⁶⁴

⁶⁰ al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, I, 6. dan Rasyīd Riḍā, II, hlm. 63-64.

⁶¹Sayyid Qūṭb, *Fi Zilāl al-Qur'an*, I (Jeddah: Dar al-'Ilm li at-Tiba'ah wa an Nasr, 1986), 125.

⁶²Al-Mawardi, *op. cit*, hlm. 200.

⁶³Al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, I, 6.

⁶⁴Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, II, 63-64.

Bila dicermati secara seksama, ayat yang menunjukkan umat Islam sebagai *Ummatan Wasatan* di atas terletak di tengah ayat-ayat yang membicarakan tema besar tentang perubahan arah kiblat. Sekilas terlihat adanya keterputusan tema dalam ayat al-Qur'an. Hal ini sering dimanfaatkan oleh musuh-musuh Islam untuk melemahkan umat Islam yang awam tentang al-Qur'an.

Pengamatan sekilas tersebut tidak benar sama sekali, karena susunan ayat al-Qur'an itu memiliki hikmah tersendiri bila dicermati. Muhammad Abduh menjelaskan hal ini dengan mencermati ayat di atas yang seolah-olah diselipkan pada tema perubahan kiblat, padahal ayat tersebut membawa berita yang besar dan penting bagi umat Islam.

Ia menyatakan bahwa Allah SWT mengetahui bahwa fitnah atau efek dari pemindahan kiblat ini besar bagi umat Islam. Fitnah tersebut berasal dari Ahli Kitab yang mempertanyakan pemindahan kiblat tersebut dan menuduh bahwa Muhammad tidak mendapat petunjuk dari Allah SWT karena menghadap ke arah yang bukan kiblatnya. Fitnah juga datang dari orang-orang munafik yang menuduh bahwa perubahan kiblat tersebut karena kecintaan Muhammad dengan tanah airnya, khususnya kepada Ka'bah.

Fitnah tersebut, menurut Abduh, mengguncangkan keimanan umat Islam sehingga tidak sedikit orang yang kemudian kembali murtad, keluar dari Islam atau minimal muncul keraguan dalam hatinya.

Dengan kebijaksanaanNya Allah SWT memulai ayat ini dengan berita tentang sesuatu yang akan terjadi setelah perubahan kiblat yang membuat keraguan dalam hati umat Islam. Dia juga menjelaskan hikmah perubahan kiblat itu sebagai ujian dari Allah SWT. Setelah itu barulah Allah SWT menjelaskan kedudukan umat Islam di antara umat-umat yang lainnya, bahwa ia adalah *Ummatan Wasatan* yang menjadi saksi atas umat manusia dan hujjah atas mereka dengan keadilannya dalam setiap urusannya.⁶⁵

Para mufasir telah menunjukkan konsep *Ummah* yang merupakan keutamaan umat Islam dibanding umat-umat lainnya dan peran yang dapat diambil dengan keutamaan itu, tahap selanjutnya yaitu mencoba menerapkan konsep *Ummah* tersebut dalam kehidupan manusia saat ini.

⁶⁵ *Ibid.*, II, 6.

VI. Kesimpulan

Pembahasan tentang sistem masyarakat manusia pada umumnya belumlah lengkap bila *Ummah* tidak turut dibahas. Umat manusia telah mengenal bahkan telah menjalani secara langsung beberapa sistem masyarakat yang dominan hingga saat ini, tetapi mungkin telah melupakan suatu sistem masyarakat manusia yang telah berhasil mengantarkan manusia Muslim pada posisinya yang tertinggi, yaitu *Ummah*.

Pilar utama penyangga dari *Ummah* adalah persamaan akidah. Akidah telah menjadi tali pengikat hubungan manusia jauh melampaui batas-batas teritorial, bahkan dapat dikatakan menjadi ikatan manusia secara universal. Akidah yang merupakan inti sari dari ajaran Islam yang telah baku menjadi pengendali utama dalam *Ummah*.

Posisi tertinggi umat manusia, khususnya umat Islam, tergantung pada tiga hal, yaitu: 1) kesediaan beramar makruf, 2) kesediaan ber-nahi munkar, dan 3) beriman secara benar. Ketiga hal ini merupakan kunci pokok yang harus ada, ketiadaan salah satu darinya menggagalkan posisinya sebagai umat tertinggi. Lapangan amar makruf dan nahi mungkar adalah sangat luas, meliputi segala hal yang bersangkutan-paut dengan kehidupan manusia. Keimanan yang benar akan menjadi pelita yang senantiasa mengobarkan semangat dan menjadi penuntun dalam beramar makruf dan nahi munkar.

Demikianlah sebuah sistem masyarakat manusia yang Qur'ani, yang pernah menjelma di muka bumi dibawah pimpinan Muhammad SAW. Keberhasilan Muhammad SAW mewujudkan masyarakat yang Qur'ani ini menjadi tantangan tersendiri bagi umat Islam saat ini yang juga merupakan umat Muhammad SAW, dapatkah umat Islam kembali muncul sebagai *Khairu Ummah* di pentas sejarah? Jawabnya semua tergantung kepada umat Islam sendiri, terutama dalam membina hubungan antar umat Islam sedunia dalam bingkai ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Bāqī, Muhammad Fuād, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1987.

Abdul Halim, Mahmud Ali, *Karakteristik Ummat terbaik: Telaah Manhaj, Akidah*

dan Karakah, terj. As'ad Yasin, Jakarta : Gema Insani Press, 1996.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*. Terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang. 1980.

al-Basri, Abi al-Hasan Ali bin Muhammad Habib al-Mawardi. *An-Nukat wa'Uyūn Tafsīr al-Mawardi*. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah. Jilid I. [t.th.].

Dawam, Rahardjo, M. "Ummah", *Ulumul Qur'an*, 1992, 1: 54-64.

HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*. Jilid II. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1989.

Hilmy, Irfan, *Bunga Rampai Menuju Khairu Ummah*. Jilid I. Ciamis: PIP al-Fadhiliyah Darussalam. 1994.

Khan, Qamaruddin. *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983.

Krammers, HAR. Gibb (ed). "Umma", *Shorter Encyclopaedia of Islam*. pp. 603-604. Leiden: E.J. Brill's. 1961.

al-Marāgi, Ahmad Muṣṭafa. *Tafsīr al-Marāgi* Jilid I, II. Beirut: Dār al-Fikr. 1973.

Mugniyah, Muhammad Jawad. *Tafsir al-Kasyif*. Jilid. I, II. Dār al-Qur'an al-Karim. 1970.

an-Naisabūri, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wāhidi, *Asbāb an-Nuzūl*, [t.t]: Dār al-Fikr, [t.th].

Paret, R. "Umma", *First Encyclopaedia of Islam*, VIII, pp. 1015-1016. Leiden: E.J. Brill's. 1987.

al-Qāsimi, Muhammad Jamāl ad-Dīn., *Mahāsīnu Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutūb al'Arabiyah, 1958. Jilid IV.

Qūṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'an*, Jeddah: Dār al-'Ilm li at-Tibā'ah wa an Nasr, 1986. I.

Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*, Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka. 1980.

Rais, Amien, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan. 1992.

- Riḍā, Muhammad Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Jilid II, IV. Beirut : Dār al-Fikr. [t.th.].
- Shihab, Quraish, *Wawasan al-Qur'an :Tafsir Maudu'I atas Persoalan Umat*, Bandung : Mizan, 1996.
- Syari'ati, Ali. *Ummah dan Imamah: Tinjauan Sosiologis*. Terj. Afif Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah. 1989.
- Sardar, Ziauddin (ed.). *Wajah-wajah Islam*. Terj. A.E. Priyono. Bandung: Mizan. 1992.

KITAB HADIS *AL-KĀFĪ* KARYA AL-KULAINĪ

Oleh: M. Alfatih Suryadilaga*

Abstrak

This article studies a written collection of hadis in Syiah. The book entitled al-Kāfi is written by al-Kulayni, one of Syiah figures. The young al-Kulayni was not well known in the Islamic history. This result from the lasting conflict between Sunni and Syiah. Even though, al-Kulayni's authority in Hadis is not in question. Born in academic family atmosphere, al-Kulayni proved his highly academic motivation and struggle by spending 20 years to codify al-Kafi. The book consists of 16,000 hadis, which are codified in three clusters. The first is al-usūl (basics) that is composed of first two volumes. The next cluster is al-furū' (branches) that comprises the following five volumes. The last is al-raudah (lit. garden) with one volume. Al-Kāfi is considered as the greatest hadis book and the main reference for hadis in Syiah. There were many scholars exploring the book and referring their works to the book. Despite the great position of the book, there are some weak hadis in it. Based on the recent study in the book, there are 9,000 weak hadis in it. This leads to the conclusion that al-Kāfi merely collects the hadis, regardless the quality, and lets the hadis explain themselves.

Kata Kunci: Sunni, Syi'ah, hadis, al-Kulainī, *al-Kāfi*, *al-uṣūl*, *al-furū'*, *al-rawdah*.

I. Pendahuluan

Kerasulan Nabi Muhammad saw. merupakan upaya Tuhan dalam melaksanakan misi agama Islam dan sekaligus menjelaskan firman-Nya dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dari pribadinya muncul berbagai mutiara yang amat berharga bagi perkembangan Islam yakni sunah dan atau hadis. Keberadaan hadis berkembang luas di dunia Islam dan tidak hanya menyebar di daerah Hijaz saja melainkan ke berbagai wilayah kekuasaan Islam yang telah meluas. Dari sini, menimbulkan berbagai kecenderungan dan keragaman atas sunnah dan hadis. Ada yang menjadi suatu tradisi dan bahkan ada yang hilang di telan zaman.¹ Terlebih jika dikaitkan dengan masalah kepercayaan atas ideologi tertentu, seperti Syi'ah.²

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

¹Lihat Husein Shahab, *Pergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Perspektif Fiqih* dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 6 Juli-Oktober 1992, 44.

²Mazhab Syi'ah secara politis muncul setelah adanya pertikaian antara Ali ibn Abi

Sebagai salah satu aliran dalam Islam yang jumlahnya sepuluh persen dari jumlah keseluruhan umat Islam di dunia,³ Syi'ah memiliki pemikiran yang berbeda dengan aliran lainnya. Ia identik dengan konsep kepemimpinan (*imāmah*) yang merupakan tonggak keimanan Syi'ah.⁴ Mereka hanya percaya bahwa jabatan Ilāhiyah yang berhak menggantikan Nabi baik dalam masalah keduniaan maupun keagamaan hanyalah dari kalangan *ahl al-bait*. Keyakinan tersebut mewarnai kekhasan Syi'ah di samping adanya konsep lain seperti *ismah* dan *mahdi*.

Kajian atas hadis-hadis di kalangan Sunni telah banyak dilakukan oleh para pemikir hadis. Sementara dalam khazanah yang sama di dalam tradisi Syi'ah juga dikenal berbagai kitab hadis yang disusun dengan berbagai epistemologinya. Paling tidak di kalangan Syi'ah terdapat empat kitab pokok pegangan dan salah satunya yang sedang dibahas yakni *al-Kāfī*.

Makalah ini akan berupaya meyorot kitab hadis *al-Kāfī* dengan pembahasan tentang anatomi kitab secara utuh dan berbagai respon umat Islam atas kelahiran kitab tersebut. Namun sebelum membahas hal tersebut, kajian ini akan membahas berbagai latar dan setting historis penulis dan situasi kelahiran kitab *al-Kāfī*. Upaya tersebut sangat diperlukan untuk memberikan abalisis yang memadai dan lebih komprehensif.

Ṭālib dengan Mu'awiyah yang berbuntut kekalahan Ali dalam *tahkim* (arbitrase) Ahmad Muḥammad Subki, *Nazariyat al-Imāmat lada al-Syi'ah Isna Asyariyah Tahlil al-Falsafi li al-Qaidah* (Mesir: Dār al-Ma'arif, t.th.), 40. Atau, menurut pendapat lain berdasarkan hadis Nabi Muhammad saw. keberadaannya sudah dapat ditemui pada masa awal Islam. Al-Gita', *Aṣl al-Syi'ah wa Uṣūluha* (Kairo: Maktabah al-Arabiyah, 1957), 38-39. Namun demikian, kekalahan Ali dalam arbitrase merupakan sebab utama kemunculan aliran Syi'ah. Sedangkan, pada masa sebelumnya, masa Rasulullah saw. keberadaan Syi'ah hanya sebatas embrio. Syi'ah dalam hal ini merupakan suatu golongan yang mendukung dan setia kepada Ali ibn Abi Ṭālib dan keturunannya sebagai pewaris kepemimpinan Rasulullah saw. baik dalam masalah keduniaan maupun keagamaan. Lihat Ibn Khaldun, *Muqddimah* (Cet. IV; Beirut: Dār al-Kurub al-Ilmiyyah, 1978), 196. Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 146.

³Mereka masuk dalam bagian Syi'ah Isna Asyariyah, Syi'ah Zaidiyyah dan Syi'ah Ismailiyah. Syi'ah Isna Asyariyah tersebar di Iraq jumlahnya 60 % dan minoritas di Afghanistan, Lebanon, Pakistan dan Syam. Adapun Syi'ah Zaidiyyah tersebar di Yaman. Sedangkan Syi'ah Ismailiyah jumlahnya sekitar dua juta orang yang tinggal di India, Asia Tengah, Iran, Syam dan Afrika Timur. Lihat Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas* terj. Gufran A. Mas'adi (Jakarta: Rajawali Press, 1999), 385.

⁴Al-Gita' *Aṣl al-Syi'ah wa Uṣūluha* (Kairo: Maktabah al-Arabiyah, 1957), 65.

II. Sketsa Historis: Pengarang dan Kelahiran Kitab

Diskursus hadis dalam ilmu keislaman telah berkembang luas seiring dengan dirasa pentingnya pentadwinan (kodifikasi)⁵ dan pelestarian hadis dari upaya pemalsuan.⁶ Dalam sejarahnya, studi hadis memunculkan berbagai kegiatan ulama dalam pencarian epistemologi ilmu hadis dan beberapa kaidah kesahihan dalam menilai suatu hadis.⁷ Diawali sejak kelahiran sampai abad ke-14 H., studi hadis mengalami berbagai dinamika pasang surut.

Masa Rasulullah saw. merupakan masa pewahyuan dan pembentukan masyarakat Islam (*aṣr al-wahyi wa al-takwīn*).⁸ Di dalamnya, hadis-hadis diwahyukan oleh Nabi Muhammad saw. yang terdiri atas perkataan, perbuatan dan taqir Nabi Muhammad saw. dalam membina masyarakat Islam. Keberadaan hadis terus dijaga oleh sahabat, orang yang dekat dengan Nabi Muhammad saw. dengan cara menyedikitkan periwayatan dan pematériannya. Oleh karena itu, masa tersebut dikenal dengan *aṣr al-tasābut wa iqlāl min al-riwāyah*.⁹ Waktu terus berjalan

⁵Upaya penulisan hadis sudah dimulai sejak masa Rasulullah saw. Walaupun terdapat suatu larangan dari nabi, namun di satu sisi nabi pernah juga memerintah menulis hadis. Oleh karena itu, tidaklah heran jika ada sahabat yang menulis hadis, misalnya dalam *sahifah* Ali ibn Abi Ṭālib. Penjelasan selengkapnya tentang penulisan hadis dan sejumlah pendapat orientalis terhadap hal ini lihat Nur al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992) 39-50. Lihat juga dalam M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* Terj. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 106-122. al-Husain Abd al-Majid Hasyim, *Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Nabawiy Ulumuh wa Maqayisih* (Mesir: Dār al-Syurūq, 1986), 13-22.

⁶Adanya hadis *mauḍū'* (bikinan) adalah salah satu indikasi adanya pemalsuan hadis. Mereka ini berusaha menyandarkan kepada Rasulullah saw. tentang suatu berita padahal Rasulullah saw. tidak pernah bersabda demikian. Hadis semacam ini memiliki ciri-ciri antara lain lafalnya bukan merupakan perkataan kenabian. Lihat Ahmad Syakir, *Al-Fiyah al-Suyutī fi 'Ilm al-Ḥadīṣ* (t.d.), 129-134. Lihat juga dalam pembahasan bab II bersamaan dengan hadis da'if dalam M. Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 47-70

⁷Kaidah-kaidah yang dipakai ulama dalam keilmuan hadis disebut dengan *'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Lihat misalnya dalam Abu Muhammad Abd al-Mahdi Abd al-Qadir ibn Abd al-Hadiy, *Ṭuruq takhrīj al-ḥadīṣ Rasulullah saw.* (Mesir: Dār al-I'tisam, t.th.), dan sebagainya.

⁸Lihat T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Perkembangan Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 16-29.

⁹*Ibid*, 30-42.

sampai akhirnya abad ke-3 sampai abad ke-5 H., hadis-hadis Nabi Muhammad saw. terbukukan dalam berbagai kitab hadis dengan berbagai metode penulisannya.¹⁰ Oleh karena itu, ulama pada abad-abad tersebut disebut dengan ulama *mutaqaddimin* karena telah berusaha mencari hadis ke berbagai daerah dan membukukannya.

Sementara di kalangan Syi'ah didapatkan kenyataan lain, permasalahan penulisan hadis tidak menjadi suatu problem yang serius. Kitab hadis pertama adalah Kitab Ali ibn Abi Talib yang di dalamnya memuat hadis-hadis yang diimla'kan langsung dari Rasulullah saw. tentang halal haram dan sebagainya. Kemudian dibukukan oleh Abu Rafi' al-Qubti al-Syi'i dalam kitab *al-sunan, al-ahkam* dan *al-qaḍāyā*. Ulama sesudahnya akhirnya membukukannya ke berbagai macam kitab.¹¹ Salah satunya adalah *al-Kāfi fi ilm al-Dīn* yang di kalangan Syi'ah merupakan kitab pegangan utama di kalangan mazhab Syi'ah. Setidaknya terdapat empat kitab pokok yang beredar dalam mazhab *ahl al-bait*. Keempat kitab hadis tersebut adalah *al-Kāfi*, *man la yahduruh al-faqīh*, *tahzīb al-aḥkām*, dan *al-istibṣār fi mā ukhtulifa min Akhbar*.¹²

Al-Kāfi dikarang oleh *Ṣiqat al-Islām*, Abu Ja'far Muhammad bin Ya'qub bin Ishaq al-Kulaini al-Razi.¹³ Beliau dilahirkan di sebuah dusun Kulain di Ray Iran dan oleh karenanya ia disebut dengan al-Kulaini atau al-Kulini.¹⁴ Tidak banyak keterangan yang didapat dari berbagai buku sejarah mengenai kapan pengarang kitab *al-Kāfi* tersebut dilahirkan. Informasi yang ada hanya tentang tempat tinggal

¹⁰Setidaknya, menurut Zubayr Shiddiqi paling tidak ada sebelas klasifikasi kitab-kitab hadis yang berkembang di dalam sejarah perkembangan hadis. Lihat Muhammad Zubayr Siddiqi, "Hadith A Subject of Keen Interest" dalam Muhammad Zubayr Shiddiqi, et.al, *Hadith and Sunnah Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 14-19. Bandingkan dengan klasifikasi yang dilakukan oleh Jamila Shaukat. Lihat Jamila Shaukat, "Classification of Hadith Literature", *Islamic Studies*, Vol 24, No. 3, Juli-September 1985, 357-375.

¹¹Al-Kulainī, *Muqaddimah Usul Al-Kāfi al-Kulainī*, ditahqiq oleh Ali Akbar al-Gifari, juz I (Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1388), 4-5.

¹²Lihat misalnya Mircea Eliade, (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol 6 (New York: Macmillan Publishing Company, 1897), 150-151.

¹³Al-Kulainī, *Muqaddimah Usul Al-Kāfi*...., 13.

¹⁴Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat, lihat *Ibid.*, 9-13.

al-Kulainī selain di Iran, yaitu pernah mendiami Bagdad dan Kufah.¹⁵ Selain itu, tahun kewafatannya, yaitu tahun 328 H dan atau 329 H. (939/940 M.).¹⁶ al-Kulainī dikembumikan di pintu masuk Kufah.

Ayah al-Kulainī, Ya'qub bin Ishaq adalah seorang tokoh Syi'ah terkemuka dan terhormat di Ray Iran. Masyarakat sering menyebut ayahnya dengan nama al-Salsali.¹⁷ Banyak ulama yang lahir di kota ini, seperti paman al-Kulainī Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad, Ahmad ibn Muhammad, Oleh karena itu, tak heran kalau al-Kulainī kecil ditempa pendidikannya di kota tersebut. Darah biru dan kemahirannya dalam bidang agama membawanya kepada kesuksesan.

Dalam berbagai kitab diungkap bahwa pada masa kecilnya al-Kulainī semasa dengan imam Syi'ah kedua belas al-Hasan al-Askari (w. 260 M.).¹⁸ Argumen tersebut dapat diperkuat juga oleh al-Taba'taba'i atas diriwayatkan hadis dari ulama yang sezaman dengan tiga imam seperti al-Rida, al-Jawad dan al-Hadi.

Al-Kulainī juga hidup semasa dengan empat wakil imam ke dua belas (*sufara' al-arba'ah*) yaitu Imam Muhammad ibn Hasan. Asumsi tersebut berdasarkan atas masa hidup mereka yang diperkirakan berusia 70 tahun sekitar tahun 330 H. Sementara umur al-Kulainī wafatnya tidak sampai pada tahun tersebut.¹⁹

Masa hidup penulis kitab, al-Kulainī adalah pada masa Dinasti Buwaihiyah (945-1055 M.). Pada masa tersebut merupakan masa paling kondusif bagi elaborasi dan standarisasi ajaran Syi'ah dibandingkan dengan masa sebelumnya.²⁰ Masa-masa sebelumnya merupakan masa-masa sulit bagi Syi'ah untuk mengembangkan eksistensinya. Hal ini disebabkan oleh adanya pertikaian antara kaum Sunni dengan Syi'ah. Bahkan, untuk melacak sosok al-Kulainī dalam perjalanan hidupnya pada paruh pertama sangat sulit untuk dilakukan. Kota Ray, tempat kelahiran dan tumbuh besar di masa awal al-Kulainī kecil porak poranda akibat pertentangan

¹⁵ *Ibid.*, 13.

¹⁶ *Ibid.*, 39-40.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Lihat Hasan Ma'ruf al-Hasani, Telaah Kritis atas Kitab Hadis Syi'ah al-Kafi, *Jurnal al-Hikmah*, No. 6, Juli-Oktober 1992,

¹⁹ al-Kulainī, *Muqaddimah al-Kāfi al-Kulainī*

²⁰ Lihat John L. Esposito, *Ensiklopedi Islam Modern*, juz V (Bandung: Mizan, 2001), 302-307.

tersebut. Oleh karena itu, banyak pengikut Syi'ah yang melakukan *taqiyah* (menyembunyikan identitas diri) agar selamat dari kejaran kaum Sunni.

Pribadi al-Kulainī merupakan pribadi yang unggul dan banyak dipuji oleh ulama. Bahkan ulama mazhab Sunni dan Syi'ah sepakat akan kebesaran dan kemuliaan al-Kulainī. Ia merupakan pribadi yang dapat dipercaya dari segi agama dan pembicaraannya. Al-Bagawi memasukkan nama al-Kulainī sebagai *mujaddid* yang datang diutus oleh Allah dalam setiap tahunnya ketika mengomentari hadis tersebut.²¹ Sementara Ibn Hajar al-Asqalani mengatakan bahwa sosok al-Kulainī merupakan sosok fenomenal di mana ia adalah seorang faqih seklaigus sebagai *muhaddis* yang cemerlang di zamannya. Seorang yang paling serius, aktif, dan ikhlas dalam mendakwahkan Islam dan menyebarkan berbagai dimensi kebudayaan.²²

Dalam pada itu, Ibn al-Asir mengatakan bahwa al-Kulainī merupakan salah satu pemimpin Syi'ah dan ulama'nya. Sementara Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Razi mengatakan bahwa al-Kulainī termasuk imam mazhab *ahl al-bait*, paling alim dalam mazhabnya, mempunyai keutamaan dan terkenal.²³ Masih dalam konteks tersebut, al-Fairuz Abadi mengatakan bahwa al-Kulainī merupakan fuqaha' Syi'ah. Muhammad Baqir al-Majlisi dan Haan al-Dimstani mengungkapkan bahwa al-Kulainī ulama yang dapat dipercaya dan karenanya dijuluki dengan *siqat al-Islam*.²⁴

Pujian lain juga dikemukakan oleh al-Tusi yang mengatakan bahwa sosok al-Kulainī dalam kegiatan hadis dapat dipercaya (*siqat*) dan mengetahui banyak tentang hadis. Penilaian senada juga diungkapkan oleh al-Najasyi yang mengatakan bahwa al-Kulainī adalah pribadi yang paling *siqat* dalam hadis.²⁵

Sementara di kalangan Syi'ah, sosok al-Kulainī tidak diragukan lagi kapasitasnya, ia merupakan orang yang terhormat. Di antara kitabnya yang sampai pada kita saat ini adalah *al-Kāfī* yang dibuat selama 20 tahun.²⁶ Al-Kulainī melakukan perjalan pengembaraan (*rihlah*) ilmiah untuk mendapatkan hadis ke berbagai daerah. Daerah-daerah yang pernah dikunjungi al-Kulainī adalah Irak,

²¹Lihat Ja'far Subhani, *Kulliyat fī Ilm al-Rijāl* (Beirut: Dār al-Mizān, 1990), 355.

²²al-Kulainī, *Muqaddimah al-Kāfī al-Kulainī*...21.

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid.*, 23-23.

²⁵*Ibid.*, 20.

²⁶*Ibid.*, 25.

Damaskus, Ba'albak, dan Taflis.²⁷ Apa yang dicari al-Kulainī tidak hanya hadis saja, ia juga mencari berbagai sumber-sumber dan kodifikasi-kodifikasi hadis dari para ahli hadis sebelumnya.²⁸ Dari apa yang dilakukan, nampak bahwa hadis-hadis yang ada dalam *al-Kāfī* merupakan sebuah usaha pengkodifikasian hadis secara besar-besaran.

Keberadaan *al-Kāfī* di antara kitab hadis lain *al-kutub al-arbaah* adalah sangat sentral. Ayatullah Ja'far Subhani melukiskannya dengan matahari dan yang lainnya sebagai bintang-bintang yang bertebaran menghiasi langit.²⁹ Bahkan, telah menjadi kesepakatan di antara ulama Syi'ah atas keutamaan kitab *al-Kāfī* dan berhujjah atasnya.³⁰

Sebagai seorang ahli hadis, al-Kulainī mempunyai banyak guru dari kalangan ulama ahl al-bait dan murid dalam kegiatan transmisi hadis. Di antara guru al-Kulainī adalah Ahmad ibn Abdullah ibn Ummyyah, Ishaq ibn Ya'qub, al-Hasan ibn Khafif, Ahmad ibn Mihran, Muhammad ibn Yahya al-Aṭṭar, dan Muhammad ibn 'Aqil al-Kulainī.³¹ Sedangkan murid-murid dari al-Kulainī antara lain Abu al-Husain Ahmad ibn Ali ibn Said al-Kufi, Abu al-Qasim Ja'far ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Sulaiman ibn Hasan ibn al-Jahm ibn Bakr, Muhammad ibn Muhammad ibn 'Asim al-Kulainī, dan Abu Muhammad Harun ibn Musa ibn Ahmad ibn Said ibn Said.³²

Karya-karya yang dihasilkan oleh al-Kulainī adalah:

1. *Kitab Tafsir al-Ru'ya*
2. *Kitab al-Rijāl*
3. *Kitab al-Rad ala al-Qaramitah*
4. *Kitab al-Rasā'il : Rasā'il al-Aimmah alaih al-salam*
5. *Al-Kāfī*
6. *Kitab ma Qila fi al-Aimmah alaih al-salam min al-Syi'r.*
7. *Kitab al-Dawajin wa al-Rawajin*

²⁷Lihat Ali Umar al-Habsyi, *Studi analisis tentang al-Kafi dan al-Kulainī* (Bangil: YAPI, t.th.), 3

²⁸al-Kulainī, *Muqaddimah al-Kāfī al-Kulainī...* 14-20.

²⁹Lihat Ja'far Subhani, *Kulliyat*, 355.

³⁰Al-Kulainī, *Muqaddimah al-Kāfī al-Kulainī...* 26.

³¹*Ibid.*, 14-18.

³²*Ibid.*, 19-20.

8. Kitab al-Zayy wa al-Tajammul
9. Kitab al-Wasail
10. *Kitab al-Raudah*³³

Tiga kitab terakhir dapat ditemukan dalam kitabnya al-Kāfi oleh sebab itu, ulama banyak yang tidak menyebutnya sebagai kitab sendiri. Namun, Ibn Syahr Aasyub menyebutkannya secara terpisah dan karenanya tetap disebutkan sebagai karya-karya beliau sebagaimana dengan kitab lainnya.

Banyak ulama yang mengungkap kebesaran dan kemanfaatan karya al-Kulainī. seperti Syaikh Mufid dalam Kitabnya *Syarh Aqa'id al-Sadiq*.³⁴ Hal senada juga diungkap oleh al-Kurki dalam ijazahnya al-Qadi Syafi al-Din 'Isa bahwa belum pernah ditemukan seorang pun yang menulis seperti penyusun *al-Kāfi*.³⁵ Sedangkan al-Majlisi menganggap apa yang dilakukan oleh al-Kulainī adalah upaya sungguh-sungguh dari penulis yang handal yang dapat menghasilkan karya terakurat dan komprehensif dari golongan yang selamat (*najiyah*).³⁶

Dari beberapa pujian dan sanjungan atas al-Kulainī dan kitabnya di atas menunjukkan bahwa *al-Kāfi* merupakan hasil terbaik yang dihasilkan oleh generasi yang terbaik. Oleh karena itu, wajar jika dikemudian hari kitab tersebut dijadikan rujukan primer di kalangan Syi'ah.

III. Al-Kāfi : Isi, Sistematika dan Metode

Al-Kāfi merupakan kitab hadis yang menyuguhkan berbagai persoalan pokok agama (*uṣūl*), cabang-cabang (*furū'*) dan sebagainya yang jumlahnya sekitar 16.000 hadis. kitab tersebut menjadi pegangan utama dalam mazhab Syi'ah dalam mencari hujjah keagamaan. Bahkan di antara mereka ada yang mencukupkan atas kitab tersebut dengan tanpa melakukan ijtihad sebagaimana terjadi dikalangan *ahbariyūn*.

Pengarangnya, al-Kulainī (w. 328 H./939 M.) adalah seorang ulama Syi'ah terkenal dan termasuk generasi ahli hadis ke empat.³⁷ Kitab ini disusun dalam jangka waktu yang cukup panjang, selama 20 tahun. Melihat banyaknya hadis yang

³³ *Ibid.*, 24. Ali Umar al-Habsyi, *Studi analisis...*, 6-7.

³⁴ *Muqaddimah al-Kāfi al-Kulainī...* 26.

³⁵ Ja'far Subhani, *Kulliyat...*, 356.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Lihat Hasan Ma'ruf al-Hasani, *Telaah Kritis atas Kitab.....*, 28-43.

dihimpun dan materi bahasannya, maka ada anggapan di kalangan Syi'ah bahwa segala persoalan keagamaan sudah dibahas di dalam kitab *al-Kāfi* dan oleh karenanya ijtihad tidak diperlukan lagi. Hal tersebut sesuai dengan namanya, *al-Kāfi* identik dengan koleksi hadis-hadis tentang berbagai persoalan keagamaan.

Menurut al-Khunsari, secara keseluruhan hadis-hadis dalam *al-Kāfi* berjumlah 16.190 hadis. Sementara dalam hitungan al-Majlisi 16121, Agha Buzurg al-Tihrani sebanyak 15.181 dan Ali Akbar al-Gaffari: 15.176. *Al-Kāfi* terdiri atas delapan jilid, dua jilid pertama berisi tentang *al-uṣūl* (pokok), lima jilid sesudahnya berbicara tentang *al-furū'* (cabang-cabang) dan satu juz terakhir berbicara tentang *al-rawdah*. Distribusi masing-masing jilid, bab dan hadis yang berada dalam tiap jilidnya dapat dilihat dalam pembahasan berikutnya.³⁸

Secara keseluruhan distribusi hadis-hadis dalam tiap jilidnya adalah: jilid I memuat 1437 hadis, jilid II memuat 2346 hadis, jilid III memuat 2049 hadis, jilid IV memuat 2443 hadis, jilid V memuat 2200 hadis, jilid VI memuat 2727 hadis, jilid VII memuat 1704 hadis dan jilid VIII memuat 597 hadis. Dengan demikian jumlah keseluruhan hadis-hadis dalam kitab *al-Kāfi* karya al-Kulainī sebanyak 15.503 hadis. terdapat selisih 618 hadis dan kemungkinan hadis tersebut tidak dihitung disebabkan matannya satu dan sanadnya berbilang. Hitungan tersebut dilakukan oleh al-Majlisi, ulama yang banyak mengkaji *al-Kāfi* karya al-Kulainī.³⁹

Pembagian tema-tema dapat dilihat dalam pembahasan di bawah ini.

Pertama, al-uṣūl (8 bagian):

[1] kitab *al-akl wa al-jahl* (akal dan kebodohan) di dalamnya dibahas hadis-hadis tentang perbedaan teologis antara akal dan kebodohan.

[2] kitab *fadl al-ilm* (keutamaan ilmu), di dalamnya diuraikan tentang metode pendekatan ilmu tradisional Islam, metode menilai kebenaran materi subyek hadis. di samping itu, dimuat pula hadis-hadis tentang gambaran hadis dari imam dan alasan-alasan menentang penggunaan opini pribadi (rasio) dan analogi.

[3] kitab *al-Tawhid* (kesatuan), di dalamnya dibahas berbagai persoalan tentang teologi ketuhanan.

[4] kitab *al-hujjah* (bukti-bukti), membahas tentang kebutuhan umat manusia akan hujjah. Hujjah ini diperoleh dari para nabi. Namun, seirig dengan

³⁸Lihat Abd al-Rasul Abd al-Hasan al-Gifari, *al-Kāfi wa al-Kulainī* (Qum: Mu'assasah al-Nasyr al-Islami, 1416), 401.

³⁹*Ibid.*, 402.

wafatnya para nabi, maka keberadannya digantikan para imam mereka. Dengan demikian, hujjah di sini adalah imam.

[5] *kitab al-Iman wa al-Kufr* (keyakinan dan kekufuran), di dalamnya dibahas hal-hal yang berkenaan dengan keyakinan dan pengingkaran, pilar-pilar Islam dan perbedaan yang significant antara iman dan Islam.

[6] *kitab al-Du'a* (doa), doa-doa yang dicantumkan dalam bagian ini hanyalah doa-doa yang berbeda dengan doa-doa yang ada dalam salat yang sifatnya pribadi. Doa semacam itu kebanyakan dianjurkan oleh para imam mereka.

[7] *kitab al-fadl al-Qur'an* (keutamaan al-Qur'an) di dalamnya dibahas tentang keuntungan-keuntungan yang didapat bagi para pembaca al-Qur'an dan beberapa teknik membacanya.

[8] *kitab al-Isra'* (persahabatan) di dalamnya ditegaskan tentang hubungan dengan Tuhan di dalamnya mencakup hubungan dengan sesama manusia.

Kedua, al-furū' (cabang-cabang), yang berisikan tentang berbagai persoalan tentang hukum Islam yang dimulai dari cara bersuci sampai masalah penegakan keadilan melalui jalur peradilan. Berikut ini cuplikan bab-bab yang dibahas dalam bagian *al-furu'* yang dimuat dalam lima juz.

[1] *kitab al-ṭahārah*, yang berisi cara bersuci

[2] *kitab al-haid* (menstruasi)

[3] *kitab al-janā'iz*, berkenaan dengan pemakaman dan ahal-hal lain yang terkait dengan upacara penguburan.

[4] *kitab salat* yang menguraikan tentang cara-cara salat dan salat sunnah

[5] *kitab zakat*

[6] *kitab siyam*

[7] *kitab al-hajj*

[8] *kitab al-jihād*

[9] *kitab al-Maisyah* (cara-cara memperoleh penghidupan)

[10] *kitab munakahat* (pernikahan)

[11] *kitab aqiqah*

[12] *kitab al-ṭalaq* (perceraian)

[13] *kitab al-'itq wa al-tadbir wa al-khatibah*, jenis-jenis budak dan cara memerdekakannya.

[14] *kitab al-sayd* (perburuan)

[15] *kitab al-zabaih* (penyembelihan)

[16] *kitab al-at'imah* (makanan)

[17] *kitab al-asyribah* (minuman)

[18] *al-ziq wa al-tajammul wa al-muru'ah* (pakaian, perhisaan dan kesopanan)

- [19] *kitab dawajin* (hewan priaraan)
- [20] *kitab al-wasaya* (wasiat), waris khusus
- [21] *kitab al-mawaris*, waris yang sifatnya biasa
- [22] *kitab al-hudūd*, keadaan dan cara menghukum .
- [23] *kitab al-diyat*, hukum qisas dan rincian cara penebusan jika seseorang melukai secara fisik.
- [24] *kitab al-syahādat*, kesaksian dalam kasus-kasus hukum.
- [25] *kitab al-qada' wa al-ahkam*, berisikan hadis-hadis tentang peraturan tingkah laku para hakim dan syarat-syaratnya.
- [26] *kitab al-aiman wa al-nuzur wa al-kaffarat*, berkenaan dengan hadis-hadis tentang sumpah, janji dan cara penebusan kesalahan ketika pihak kedua batal.⁴⁰

Ketiga, al-Rawdah: kumpulan minat keagamaan, beberapa surat dan khutbah imam. Sistemnya tidak seperti dua bagian sebelumnya. Bagian terakhir dari kitab *al-Kāfī* ini dimuat dalam satu jilid yakni jilid kedelapan.

Secara terperinci jumlah hadis dan distribusinya⁴¹ dapat dilihat dalam bagan di bawah ini:

JILID	BAGIAN/KITAB	BAB	HADIS
I	Usul/4: <i>al-akl wa jahl</i> s/d <i>al-hujjah</i>	71	1440
II	Usul/4: <i>al-iman wa al-kufr</i> s/d <i>al-usrah</i>	258	2346
III	Furu'/5: <i>taharah</i> s/d <i>zakat</i>	313	2079
IV	Furu'/2: Syiyam s/d al-hajj	362	2190
V	Furu'/3: <i>al-Jihad</i> s/d <i>al-Nikah</i>	382	2200
VI	Furu'/9: al-Aqiqah s/d al-Dawajin	424	2665
VII	Furu'/7: al-Wasaya s/d al-Aiman	287	1708
VIII	Al-Raudah/1	1	597

Hadis-hadis tersebut di atas setelah diteliti oleh al-'Allamah al-Hilli (w. 598 H.) dan al-Majlisi dengan menggunakan kaedah 'Ulūm al-Ḥadīṣ, maka hadis-hadis dalam *al-Kāfī* dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

1. 5.072 hadis *ṣaḥīḥ*,
2. 144 hadis *ḥasan*
3. 1.128 hadis *muwassaḥ*
4. 302 hadis *qawi* (kuat),

⁴⁰ Al-Kulainī, *al-Furu' al-Kāfī*, juz III-VII.

⁴¹ Abd al-Rasul Abd al-Hasan al-Gifari, *al-Kāfī wa al-Kulainī*, 405-409,

5. 9.485 hadis *da'if*.⁴²

Dari klasifikasi hadis di atas, nampak bahwa di kalangan mazhab Syi'ah terdapat perbedaan dengan di kalangan Sunni. Secara umum, hadis di mazhab Syi'ah terbagi atas empat macam yakni hadis *ṣaḥīḥ*, hadis *ḥasan*, hadis *muwaṣṣaq* dan hadis *da'if*.⁴³ Istilah hadis *muwaṣṣaq* digunakan atas periwayat yang rusak aqidahnya. Demikian juga atas istilah-istilah lain diselaraskan dengan keyakinan mereka, seperti dalam memaknai hadis *ṣaḥīḥ* yaitu hadis yang memiliki standar periwayatan yang baik dari imam-imam di kalangan mereka yang maksum.

Hadis-hadis yang *da'if* (hadis yang tidak memenuhi kriteria dalam tiga klasifikasi sebelumnya) bukan berarti tidak dapat diamalkan. Keberadaan hadis tersebut dapat disejajarkan dengan hadis yang *ṣaḥīḥ* manakala hadis tersebut populer dan sesuai dengan ajaran yang ada dalam al-Qur'an dan sunnah atau menurut pendapat ulama hadis tersebut dapat diamalkan.⁴⁴

Dari pembahasan singkat di atas, nampak bahwa terdapat pengaruh yang kuat atas tradisi-tradisi yang berkembang di lingkungan pengarang kitab. Oleh karena itu, tidak heran banyak tradisi Syi'ah yang muncul dalam kitab hadis tersebut. sebagai contoh adalah masalah Haji, di dalamnya tidak hanya dibahas masalah manasik haji ke Baitullah saja melainkan memasukkan hal-hal lain seperti ziarah ke makam Nabi Muhammad saw. dan para imam mereka.

Hal yang penting diperhatikan bahwa hujjah keagamaan di kalangan Syi'ah tidak serta merta berakhir dengan kewafatan Nabi Muhammad saw. dan terus berjalan ke wakil beliau sampai imam kedua belas. Dari sinilah baru wahyu berhenti. Pada perkembangannya, semua masalah keagamaan kemudian dituangkan dalam kitab standar, termasuk di dalamnya adalah *al-Kāfī*.

Kekhasan lain yang dapat dijumpai dalam *al-Kāfī* adalah fenomena peringkasan sanad.⁴⁵ Sanad sebagai mata rantai jalur periwayat hadis dimulai dari sahabat sampai ulama hadis terkadang ditulis lengkap dan terkadang membuang sebagian sanad atau awalnya dengan alasan atas beberapa konteks tertentu. Seperti ketika al-Kulainī telah menulis lengkap sanad pada hadis yang dikutip di atas hadis

⁴²Lihat Hasyim Ma'ruf al-Hasani, 36-37. Abd al-Rasul Abd al-Hasan al-Gifari, *al-Kāfī wa al-Kulainī*, 402,

⁴³Ja'far Subhani, *Uṣūl al-Hadīṣ wa Ahkāmuh fī 'Ilm al-Dirāyah* (Qum: Maktabah al-Tauhid, 1414), 47-50

⁴⁴Hasyim Ma'ruf al-Hasani, 36

⁴⁵Hasan Ma'ruf al-Hasani, 39-41.

yang diringkas. Demikian juga, al-Kulainī kadang meringkas dengan sebutan dari sejumlah sahabat kita (*ashabuna*), dari fulan dan seterusnya. Adapun maksud tersebut tidak lain adalah sejumlah periwayat yang terkenal. Demikian juga dengan kata-kata '*iddah* (jumlah) dan *jama'ah* (sekelompok) yang dapat menunjukkan upaya peringkasan sanad⁴⁶

Jika al-Kulainī menyebut sejumlah sahabat kami dari Ahmad ibn Muhammad ibn al-Barqi, maka yang dimaksud adalah Ali ibn Ibrahim, Ali ibn Muhammad Abdullah Ahmad ibn Abdullah dari ayahnya dan Ali ibn al-Husain al-Sa'dabadi. Demikian juga jika al-Kulainī menyebut sejumlah sahabat dari Sahl ibn Ziyad, maka yang dimaksud tidak lain adalah Muhammad ibn Hasan dan Muhammad ibn Aqil. Apabila al-Kulainī menyebut dari sahabat kami dari Ahmad ibn Muhammad ibn Isa, maka maksudnya adalah Muhammad ibn Yahya, Ali ibn Musa al-Kamandani, Dawud ibn Kawrah, Ahmad ibn Idris, dan Ali ibn Ibrahim.⁴⁷ Mereka semua adalah periwayat yang dianggap baik dan dipercaya oleh al-Kulainī dan oleh karenanya jika telah ditulis lengkap pada hadis sebelumnya, biasanya tidak ditulis lagi dalam hadis berikutnya dengan alasan tidak memperpanjang tulisan.

Fenomena lain yang dapat dijumpai ialah keberadaan periwayat hadis dalam *al-Kāfī* bermacam-macam sampai para imam mereka dan periwayat lain. Jika dibandingkan nilai hadis yang dibawakan antara para pemuka hadis Syi'ah dengan selain Syi'ah berbeda derajat penilaiannya. Dengan demikian, mereka masih mengakui periwayat hadis dari kalangan lain dan menganggapnya masih dalam tataran kuat.

Demikian juga terhadap sumber hadis, adanya anggapan teologis tentang tidak terhentinya wahyu sepeninggal Rasulullah saw., maka imam-imam di mazhab Syi'ah dapat menegluarkan hadis. Oleh karena itu, tidak heran bahwa surat-surat, khutbah dan hal-hal lain yang disangkutpautkan dengan ajaran agama didudukkan setara dengan hadis. Hal tersebut nampak dari apa yang dilakukan al-Kulainī yang ditampilkan dalam juz terakhir yang disebut dengan *al-rawdah*.

IV. Respon Umat Islam terhadap al-Kāfī

Kitab hadis *al-Kāfī* merupakan khazanah kitab hadis yang masih terpelihara sampai saat ini dan merupakan produk ulama abad ke-3 H. pengarangnya merupakan ulama ahli hadis generasi keempat setelah generasi pertama al-Tusi dan

⁴⁶ *Ibid.*, 41.

⁴⁷ *Ibid.*, 39.

al-Najasyi, kedua Syekh al-Mufid dan Ibn al-Gadari'i, ketiga al-Saduq dan Ahmad ibn Muhammad.⁴⁸

Banyak ulama yang menilai positif adanya kitab *al-Kāfī* dan sekaligus memberikan syarah penjelas atas kitab tersebut. di antara karya-karya ulama adalah:

1. *Jami' al-Aḥādīs wa al-Aqwāl* karya Qasim ibn Muhammad ibn Jawad ibn al-Wandi (w. 1100 H.).
2. *Al-Dur al-Mandūm min Kalam al-Ma'sum* karya Ali ibn Muhammad al-Hasan ibn Zaid al-Din (w. 1104 H.) masih berupa tulisan tangan, dan naskah tersebut telah disempurnakan keslaahan-kesalahannya oleh Muhammad Miskah Perguruan Tinggi Teheran.
3. *Al-Rawasyih al-Samawiyah fī Syarh al-Aḥādīs al-Imāmiyah* karya Muhammad Baqir al-Damad al-Husaini (w. 11040 H.) telah dicetak di Teheran Iran.
4. *Al-Syāfī* karya Khalil ibn al-Gazi al-Qazwini (w. 1089 H.) masih dalam bentuk naskah dan disimpan di perpustakaan Muhammad Miskah.
5. *Syarh al-Mizan* karya Rafi al-Din Muhammad al-Naini (w. 1082 H.).
6. *Syarh al-Maula Sadr* karya al-Syairazi (w. 1050 H.).
7. *Syarh* karya Muhammad Amin al-Istirabadi al-Ahbari (w. 1032 H.).
8. *Syarh* Maula Muhammad Salih al-Mazandarani (w. 1080 H.).
9. *Kasy al-Kāfī* karya Muhammad ibn Muhammad
10. *Mir'at al-Uqūl fī Syarh al-Ahbar Alu al-Rasūl* karya Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi al-Majlisi (w. 1110 H.) diterbitkan di Teheran tahun 1321 H. terdiri atas empat jilid.
11. *Hady al-Uqul fī Syarh Ahadis al-Usul* karya Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ali ibn Abd al-Jabbar al-Qatifi, masih dalam bentuk naskah dan terimpan di madrasah ali....
12. *Al-Wafī* karya al-Kasani (w. 11091 H.) dicetak tahun 1310 dan 1324 H. dalam tiga jilid.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, 28.

⁴⁹ al-Kulainī, *Muqaddimah al-Kāfī al-Kulainī*... 30-31.

Sedangkan kitab-kitab Ḥāsyiyah atas al-Kulainī adalah:

1. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Ibrahim ibn al-Syaikh al-Qasim al-Kadimi
2. *Ḥāsyiyah* Abi al-Hasan al-Syarif al-Futuni al-Āmili (w. 1132 H.).
3. *Ḥāsyiyah* al-Sayyid al-Miz Abi Talib ibn al-Mirza Bik al-Fundursaki.
4. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Ahmad ibn Ismail al-Jazairi (w. 1149 H.).
5. *Ḥāsyiyah* al-Sayyid Badr al-Din Ahmad al-Ansari al-Amili.
6. *Ḥāsyiyah* Muhammad Amin ibn Muhammad Syarif al-Istarabadi al-Ahbari (w. 11036 H.).
7. *Ḥāsyiyah* Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi al-Majlisi.
8. *Ḥāsyiyah* Muhammad Baqir al-Damad al-Husaini
9. *Ḥāsyiyah* Muhammad Husain ibn Yahya al-Nawri
10. *Ḥāsyiyah* Haidar Ali ibn al-Mrza Muhammad ibn Hasan al-Syairazi.
11. *Ḥāsyiyah* al-Maula al-Rafi' al-Jailani.
12. *Ḥāsyiyah* al-Sayyid Syibr ibn Muhammad ibn Sanwan al-Hawizi.
13. *Ḥāsyiyah* al-Sayyid Nur al-Din Ali ibn Ali al-Hasan al-Mausawi al-Amili
14. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Zain al-Din abi al-Hasan Ali ibn Hasan
15. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Ali al-Sagir ibn Zain al-Din ibn Muhammad ibn Husain ibn Zain al-Din al-Syahid al-Sani.
16. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Ali al-Kabir ibn Muhammad al-Hasan ibn Zain al-Din al-Syahid al-Sani.
17. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Qasim ibn Muhammad Jawad al-Kadimi (w. 1100 H.)
18. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Muhammad ibn Hasan ibn Zain al-Din al-Syahid al-Sani yang terkenal dengan al-Syaikh al-Sabt al-Amili (w. 1030 H.).
19. *Ḥāsyiyah* al-Mirza Rafi' al-Din Muhamamd ibn Haidar al-Naini (w. 1080 H.).
20. *Ḥāsyiyah* al-Syaikh Muhammad ibn Qasim al-Kadimi.
21. *Ḥāsyiyah* Nizam al-Din ibn Ahmad al-Distaki.⁵⁰

Di samping upaya ulama di atas, ada juga ulama yang meringkas kitab hadis tersebut seperti yang dilakukan Muhammad Ja'far ibn Muhammad Safi al-Na'isi al-Farisi (masih dalam bentuk naskah dan tersimpan di perpustakaan)⁵¹ dan menerjemahkan ke dalam bahasa lain seperti bahasa Parsi seperti yang dilakukan

⁵⁰ *Ibid.*, 32-34

⁵¹ *Ibid.*, 35.

oleh Muhammad Ali ibn al-Haj Muhammad Hasan al-Ardkani dalam karyanya yang berjudul *Tuhfat al-Auliya'*, Syaikh Khalil ibn al-Gazi al-Qazwini dalam kitabnya yang berjudul *al-Ṣāfi Syarḥ Usul al-Kāfi* yang telah dicetak tahun 1308 H./1891 M. dalam dua jilid, dan *Syarḥ Furū' al-Kāfi* masih dalam bentuk tulisan tangan dan naskahnya tersimpan di perpustakaan Muhammad al-Miskah.⁵²

Di samping itu, terdapat ulama yang hanya menysrah sebagian dari hadis-hadis dalam *al-Kāfi* seperti yang dilakukan oleh Baha' al-Din Muhammad ibn Baqir al-Hasani al-Mukhtari al-Na'ini al-Asfahani dalam kitabnya *Hāsyiyah al-Faljah fi Syarḥ Hadis al-Farjah* dan Sayyid Hasan al-Sadr (w. 1324 H.), dalam kitabnya *Hidayah al-Najdain wa Tafsil al-Jundain Risālah fi Hadis al-Kāfi fi Junud al-Aql wa Junud al-Jahl*.⁵³

Karya lain yang dapat ditemukan dan disandarkan kepada *al-Kāfi* adalah kitab dalam bentuk penyuntingan atau penelitian. Adapun kitab-kitabnya adalah:

1. *Al-Rawasyih al-Samawiyah fi Syarḥ Ahadis al-Imamiyah* oleh al-Danad.
2. *Rumuz al-Tafasir al-Waqi'ah fi al-Kāfi wa al-Raudah* oleh Maula Khalil ibn al-Gazi al-Qazwini.
3. *Nizam al-Aqwāl fi Ma'rifat al-Rijāl Rijāl al-Kutub al-Arba'ah* oleh Nizam al-Din Muhammad ibn al-Husain al-Qarsyi al-Sawiji
4. *Jālmām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Uṣmān al-Ḍahabī, Mizān al-I'tidāl. Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 'al-Ruwāt* oleh al-Ardabili
5. *Risālat al-Akhbār wa al-Ijtihad fi Sihhat Ahabar al-Kāfi* oleh Muhammad Baqir ibn Muhammad Akmal al-Bahbahani.
6. *Ma'rifat Ahwal al-Iddah allazīna yarwi anhum al-Kulainī* oleh Muhammad Baqir al-Safti (w. 1260 H.) dicetak tahun 1314 H. di Teheran.
7. *Al-Fawa'id al-Kāsyifah an Silsilah wa Asmā' fi Ba'd Asānid al-Kāfi* oleh Muhammad Husain al-Taba'taba'i al-Tibrizi.
8. *Tarjamah Ali ibn Muhammad al-Mabdu' ba'd Asānid al-Kāfi* oleh Mirza abi al-Ma'ali ibn al-Haj Muhammad Ibrahim ibn al-Haj Muhammad al-Kakhi al-Khurasani al-Asfahani (w. 1315 H.).
9. *Al-Bayān fi Badī' fi anna Muhammad ibn Isma' Islam al-Mabdu' dih fi Asānid al-Kāfi* oleh Hasan al-Sadr wafat 11 Rabiul Awal 1354 H.

⁵² *Ibid.*, 34.

⁵³ *Ibid.*, 35.

10. *Rijāl al-Kāfi* oleh al-Sayyid Husain al-Taba'taba'i al-Burujurdi.⁵⁴

Kitab *al-Kāfi* telah mengalami beberapa kali cetak. Usul al-Kāfi di cetak lima kali yakni Syiraz tahun 1278 H., Tibriz tahun 1281 H., Teheran tahun 1311 H. dalam berbagai versi 627 halaman, dan 468 halaman. Kemudian dicetak ulang tahun 1374 H. Sedangkan *Furū' al-Kāfi* dicetak di Teheran tahun 1315 H. dalam dua jilid yang terdiri masing-masing 427 dan 375 halaman. Sedangkan dalam percetakan Dār al-Kutub al-Islamiyyah dalam lima jilid. Adapun bagian terakhir dari *al-Kāfi*, *al-Raudah* dicetak di Tehran tahun 1303 H. dalam 142 halaman.⁵⁵

Kajian-kajian kontemporer atas kitab *al-Kāfi* bermunculan. Seperti pembahasan secara umum atas kitab *al-Kāfi* dan disandingkan dengan tiga kitab hadis lainnya yang beredar di Syi'ah dan menjadi rujukan utama ulama *akhbāriyyūn*⁵⁶ dikaji oleh IKA Howard.⁵⁷ Pembahasannya hanya sekilas dan hanya sebatas mendeskripsikan tema-tema pembahasan hadis-hadis di kalangan *ahl bait* terutama dalam keempat kitab pokok hadis pegangan mazhab Syi'ah berikut sejarah ringkasnya.

Dari segi *ulum al-hadis*, ada sebuah penelitian yang menyandarkan pada *al-Kāfi al-Kulaini* yaitu: Hasyim Makruf al-Hasani yang berjudul *Telaah Kritis atas Kitab Hadis Syi'ah al-Kāfi*.⁵⁸ Objek kajiannya hadis-hadis dalam kitab *al-Kāfi* dengan mendudukan dan menilai kehujjahan hadis-hadis di dalam kitab tersebut. Tidak ada pembahasan secara spesifik terhadap isi dari kitab *al-Kāfi*. Demikian juga dengan yang dilakukan oleh Ayatullah Ja'far Subhani. Dalam kitab *rijāl al-ḥadīs*-nya, ia menjelaskan tentang pertimbangan hadis-hadis mazhab Syi'ah dalam

⁵⁴*Ibid.*, 36-38

⁵⁵*Ibid.*, 39.

⁵⁶Di dalam Syi'ah sekarang ada dua aliran besar dalam menanggapi masalah-masalah yang berkembang di dunia modern dikaitkan dengan ijtihad. Kelompok pertama mengatakan tidak ada ijtihad. Permasalahan sudah cukup dibahas para imam-imam mereka. Aliran kedua terdapat dua kecenderungan, (1) *ahbāriyyun* atau *muhaddisun* lebih menyukai pendapat imam-imam mereka yang sudah tercakup dalam kitab-kitab mereka. Salah satunya adalah *al-Kāfi al-Kulaini*. (2) *usuliyyun*, mereka ini beranggapan bahwa tradisi ijtihad masih terbuka lebar di kalangan Syi'ah tidak terbatas pada kemangkatan imam-imam mereka. Lihat Hasan Ma'ruf al-Hasani, *Telaah Kritis atas Kitab.....*, 29.

⁵⁷Lihat IKA Howard, "al-Kutub al-Arbaah: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahl al-Bait", dalam *Jurnal Al-Huda Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, vol II, No, 4, 2001, 9-22.

⁵⁸Lihat Hasan Ma'ruf al-Hasani, *loc. cit.*

al-Kutub al-Arba'ah, *al-Kāfī*.⁵⁹ Pembahasan yang dilakukan hanya sebatas mengumpulkan berbagai pendapat ulama Syi'ah dan kadang-kadang-kadang dari ulama Sunni tentang sosok kitab *al-Kāfī* dan pengarangnya.

Sedangkan literatur yang berdasarkan tema tertentu atas kitab *al-Kāfī* dijumpai dalam buku kecil setebal 164 halaman yang berjudul *Akal dalam Hadis-hadis al-Kāfī* karya Husein al-Habsyi.⁶⁰ Namun, yang dilakukan oleh penulis kitab yang ringkas ini hanya sebatas menghadirkan teks-teks hadis tentang akal dan menerjemahkannya serta menelaah sedikit dalam menanggapi hadis per hadis. Dengan demikian, nampak pembahasannya disesuaikan dengan kitab asalnya dengan tanpa perubahan sedikitpun.

Dari berbagai upaya di atas, nampak bahwa keberadaan kitab *al-Kāfī* dalam tradisi Syi'ah amat kuat dan kokoh. *Al-Kāfī* merupakan kitab pokok dan menjadi rujukan utama atas berbagai persoalan keagamaan yang muncul di antara masyarakat Syi'ah, bahkan pada golongan tertentu menganggap segala persoalan telah tercover di dalam kitab tersebut sebagaimana yang digagas oleh kaum *akhbaryun*. Nampaknya, apa yang dilakukan kaum Syi'ah identik dengan apa yang dilakukan oleh kaum Sunni terhadap kitab hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

V. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa kitab hadis *al-Kāfī* dikarang oleh seorang bermazhab Syi'ah, kitab tersebut dijadikan rujukan utama di kalangan Syi'ah di samping tiga kitab lainnya. Pengarangnya, al-Kulainī merupakan sosok yang ulet dan pengembara keilmuan dan telah menjelajahi berbagai wilayah guna mencari hadis. Oleh karena itu, tidak heran jika dalam *al-Kāfī* terdapat 16.000 buah hadis yang disusun selama 20 tahun. Prestasi tersebut mengungguli kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang ditulis selama 16 tahun dan memuat sekitar 7000 hadis. *al-Kāfī* merupakan kitab hadis membahas berbagai persoalan agama yang dimulai dari kitab *al-aṣl*, *al-furū'* dan *al-rawdah*. Keragaman materi nampak dalam karya tersebut karena tidak saja membahas masalah *furū'* saja melainkan membahas masalah *al-aṣl* dan *al-rawdah* yang didalamnya membahas masalah pokok-pokok agama dan minat keagamaan para imam. Kontribusi yang sangat berharga yang disumbangkan al-Kulainī adalah penghimpunan hadis dalam

⁵⁹Lihat Ja'far Subhani, *Kulliyat...*, 355-376.

⁶⁰Lihat Husein al-Habsyi, *Akal dalam Hadis-hadis al-Kāfī* (Bangil: Yayasan Pesantren Islam, 1994).

sebuah kitab dan prinsip biarkan hadis berbicara sendiri. Upaya tersebut berkonsekuensi jauh tentang kualitas hadis-hadis di dalam kitab *al-Kāfī*. tidak semua hadis di dalam kitab tersebut bernilai sahih, melainkan bervariasi dan bahkan ada yang *da'īf*.

DAFTAR PUSTAKA

- Azami, M.M. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* Terj. Ali Mustafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Eliade, Mircea (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol 6. New York: Macmillan Publishing Company, 1897.
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Islam Modern*, juz V. Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Gita', *Aṣl al-Syi'ah wa Uṣūluha* Kairo: Maktabah al-Arabiyyah, 1957.
- al-Gifari, Abd al-Rasul Abd al-Hasan. *al-Kāfī wa al-Kulainī*. Qum: Mu'assasah al-Nasyr al-Islami, 1416.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam Ringkas* terj. Gufran A. Mas'adi. Jakarta: Rajawali Press, 1999.
- Al-Habsyi, Husein. *Akal dalam Hadis-hadis al-Kafi*. Bangil: Yayasan Pesantren Islam, 1994.
- Al-Hasybi, Ali Umar. *Studi Analisis tentang al-Kafi dan al-Kulainī*. Bangil: YAPI, t.th.
- Al-Hadiy, Abu Muhammad Abd al-Mahdi Abd al-Qadir ibn Abd. *Ṭuruq takhrīj al-ḥadīṣ Rasūlullāh saw*. Mesir: Dār al-I'tisam, t.th.
- Hasani, Hasan Ma'ruf. Telaah Kritis atas Kitab Hadis Syi'ah al-Kafi, *Jurnal al-Hikmah*, No. 6, Juli-Oktober 1992,
- Hasyim, al-Husain Abd al-Majid. *Uṣūl al-Ḥadīṣ al-Nabawiy Ulumuh wa Maqayisih* Mesir: Dār al-Syurūq, 1986.
- Howard, IKA "al-Kutub al-Arbaah: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahl al-Bait", dalam *Jurnal Al-Huda Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, vol II, No, 4, 2001
- Ibn Khaldun, *Muqddimah*. Cet. IV; Beirut: Dār al-Kurub al-Ilmiyyah, 1978.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadīṣ Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995

- ‘Itr, Nur al-Dīn. *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-Kulainī, *Uṣul Al-Kāfī al-Kulainī*, ditahqiq oleh Ali Akbar al-Gifari, juz I
Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1388.
- Shahab, Husein. *Pergeseran antara Sunnah Nabi dan Sunnah Sahabat: Perspektif Fiqih* dalam al-Hikmah, Jurnal Studi-studi Islam, No. 6 Juli-Oktober 1992.
- Shaukat, Jamila. “Classification of Hadith Literature”, *Islamic Studies*, Vol 24, No. 3, Juli-September 1985.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Sejarah Perkembangan Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. “Hadith A Subject of Keen Interest” dalam Muhammad Zubayr Shiddiqi, et.al, *Hadith and Sunnah Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Subhani, Ja’far *Uṣūl al-Ḥadīṣ wa Ahkāmuh fi ‘Ilm al-Dirāyah*. Qum: Maktabah al-Tauhid, 1414
- Kulliyat fi Ilm al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Mizān, 1990.
- Subki, Aḥmad Muḥammad. *Nazariyat al-Imāmat lada al-Syi’ah Isna Asyariyah Tahlil al-Falsafi li al-Qaidah* Mesir: Dār al-Ma’arif, t.th.
- Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

**INKAR AL-SUNNAH:
Sejarah Kemunculan dan Perkembangannya
Oleh: Irsyadunnas**

Abstract

This article represents the problem of inkar al-sunnah (sunnah refusal) and its development in Islam. Although Quran and Sunnah are two main sources of Islamic teaching, there are some groups of Muslims which refuse to use sunnah as the reference of their teaching. The groups are known as sunnah refusal (inkar al-sunnah). The author follows the origins of sunnah refusal movement from the classical era in the Islamic revelation phase, i.e. in the prophet Muhammad era. Then, he explores the development in the following eras until al-Syafi'i period. However, sunnah refusal movement is introduced apparently in the 2nd century A.H. The historical explorations are combined with the descriptions of arguments whom they apply. It is also interesting to see the movement and its arguments in the modern era. There are some recent "Islamic" scholars that campaign the sunnah refusal in some countries, such as Egypt, Malaysia, India, Indonesia.

Kata Kunci: sunnah, hadis, *inkar al-sunnah*, klasik, modern.

I. PENDAHULUAN

Hadis Nabi saw. telah disepakati oleh mayoritas ulama dan umat Islam sebagai sumber kedua ajaran Islam setelah kitab suci al-Qur'an. Berbeda dengan al-Qur'an yang semua ayat-ayatnya disampaikan oleh Nabi saw. secara *mutawātir* dan telah ditulis serta dikumpulkan sejak zaman Nabi saw. masih hidup, serta dibukukan secara resmi sejak zaman khalifah Abu Bakar al-Shiddiq (w. 13 H), sebahagian besar hadis Nabi saw. tidaklah diriwayatkan secara *mutawātir* dan pengkodifikasiannya pun baru dilakukan pada masa khalifah Umar bin Abdul Azis (w. 101 H), salah seorang khalifah Bani Umayyah.¹ Hal yang disebutkan terakhir, didukung oleh beberapa faktor lainnya, oleh sekelompok kecil (minoritas) umat Islam dijadikan sebagai alasan untuk menolak otoritas hadis-hadis Nabi saw. sebagai *hujjah* atau sumber ajaran Islam yang wajib ditaati dan diamalkan.²

¹Yunahar Ilyas, (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), viii.

²Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995),. 4. Lihat juga Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* Jilid II (Jakarta: TP Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), 225.

Kelompok ini, dalam wacana ilmu hadis, dikenal dengan sebutan kelompok *inkar al-sunnah*.³

Menurut Quraish Shihab, seperti yang diedit oleh Yunahar Ilyas, penolakan kelompok *inkar al-sunnah* terhadap kedudukan hadis tersebut membawa konsekuensi pada penolakan terhadap, paling tidak, dua fungsi utama hadis yakni: pertama, *bayan ta'kid*, menguatkan atau menggarisbawahi kembali apa yang terdapat dalam al-Qur'an; kedua, *bayan tafsir*, memperjelas dan merinci serta membatasi pengertian lahir dari ayat-ayat al-Qur'an.⁴

Melihat gejala ini, para ulama, terutama yang *concern* terhadap hadis, mengambil langkah-langkah yang dirasa perlu untuk membuktikan bahwa pendirian kelompok *inkar al-sunnah* tersebut (menolak kehujjahan hadis-hadis Nabi saw.) adalah sangat keliru.

Dalam beberapa literatur ilmu hadis, kelompok *inkar al-sunnah* berdasarkan tahun kemunculan dan karakteristiknya dibedakan atas dua periode, yakni: pertama, kelompok *inkar al-sunnah* abad klasik (*munkir al-sunnah qadim*); kedua, kelompok *inkar al-sunnah* abad modern (*munkir al-sunnah hadis*).⁵

Dalam kaitan ini, ada beberapa persoalan yang perlu mendapat penjelasan lebih lanjut, di antaranya yaitu: pertama, argumentasi-argumentasi apakah yang mereka ajukan untuk mendukung pendapat mereka; kedua, bagaimanakah sanggahan para ulama hadis terhadapnya; ketiga, bagaimana pula dampak kemunculan kelompok *inkar al-sunnah* terhadap perkembangan hadis secara umum. Untuk menjawab persoalan-persoalan tersebut, penulis akan mencoba menjelaskannya melalui tulisan yang sederhana ini.

³Sejauh ini belum diperoleh data tentang kapan term *inkar al-sunnah* muncul pertama kali dan siapa yang mempopulerkannya. Al-Syafi'i yang diberi gelar *nashir al-sunnah* atau *multazim al-sunnah* (pembela sunnah) karena kegigihannya membela hadis, menamakan kelompok yang berpaham seperti itu dengan sebutan al-thaifah al-latiyraddat al-khabar kullaha. Lihat Muhammad bin Idris al-Syafi'I, *Al-Umm*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 287.

⁴Quraish Shihab, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna" dalam Yunahar Ilyas, *op. cit.*, 55.

⁵Mustafa Siba'I, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam*, Terj. Nurchalish Madjid, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 108 dan 122. Lihat juga Muhammad Mustafa A'zami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Mustafa YA'qub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 41 dan 46. Lihat juga Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, 226.

B. KELOMPOK *INKAR AL-SUNNAH* ABAD KLASIK

Sejauh ini tidak ada bukti sejarah yang menjelaskan bahwa pada masa Nabi saw. masih hidup telah ada dari kalangan umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Karena pada masa itu tampaknya umat Islam sepakat bahwa sunnah merupakan sumber ajaran Islam yang signifikan di samping al-Qur'an. Bahkan pada masa al-Khulafah al-Rasyidun (632-661 M.) dan Bani Umayyah (661-750 M.) belum terlihat secara jelas adanya kalangan umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Barulah pada awal masa Bani Abbasiyah (750-1258 M.) muncul secara jelas sekelompok kecil umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam.⁶

Imam al-Syafi'i (150-204 H./767-819 M.), dalam bukunya *Al-Umm*, menyatakan bahwa kelompok yang menolak sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an telah muncul di penghujung abad kedua atau awal abad ketiga hijriah. Pada saat munculnya, kelompok tersebut telah melengkapi diri dengan sejumlah argumentasi untuk menopang pendirian mereka. Kepada mereka sesuai dengan sikap mereka yang menolak sunnah, al-Syafi'i menggunakan istilah *al-thaifah allati raddat al-khabar kullaha* (kelompok yang menolak hadis secara keseluruhan), yang dalam hal ini dapat diidentikkan dengan kelompok *inkar al-sunnah*.⁷

Selanjutnya Abu Zahwu menjelaskan bahwa kelompok *inkar al-sunnah* pada masa itu berdasarkan kadar penolakan mereka terhadap sunnah, dapat dibedakan atas tiga kelompok, yaitu: kelompok pertama adalah kelompok yang menolak hadis Nabi saw. sebagai *hujjah* secara keseluruhan (*muthlaqah*), kelompok kedua adalah kelompok yang menolak hadis Nabi saw. yang kandungannya baik secara implisit maupun eksplisit tidak disebutkan dalam al-Qur'an, kelompok ketiga adalah kelompok yang menolak hadis Nabi saw. yang berstatus *ahad* dan hanya menerima hadis Nabi saw. yang berstatus *mutawātir* (*khashshah*).⁸ Masing-masing kelompok ini mengedepankan argementasi-argumentasi untuk mendukung sikap mereka tersebut. Argumentasi-argumentasi yang sempat mereka majukan adalah:

⁶Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela* 4.

⁷Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *loc. cit.*

⁸Muhammad Abu Zahwu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Mesir: Dar al-Arabiyy, 1378), 21-24.

a . A r g u m e n t a s i K e l o m p o k P e r t a m a

Kelompok yang menolak sunnah Nabi saw. sebagai *hujjah* secara keseluruhan mengajukan sejumlah argumentasi, di antaranya yang terpenting adalah:

1. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah SWT dalam bahasa Arab. Dengan penguasaan bahasa Arab yang baik, maka al-Qur'an dapat dipahami dengan baik, tanpa memerlukan bantuan penjelasan dari hadis-hadis Nabi saw..
2. Al-Qur'an sebagaimana disebutkan Allah SWT adalah penjelas segala sesuatu (QS. al-Nahl (16): 89). Hal ini mengandung arti bahwa penjelasan al-Qur'an telah mencakup segala sesuatu yang diperlukan oleh umat manusia. Dengan demikian maka tidak perlu lagi penjelasan lain selain al-Qur'an.
3. Hadis-hadis Nabi saw. sampai kepada kita melalui suatu proses periwayatan yang tidak terjamin luput dari kekeliruan, kesalahan dan bahkan kedustaan terhadap Nabi saw.. Oleh karena itu, nilai kebenarannya tidak meyakinkan (*zhanny*). Karena status ke-*zhanny*-annya ini, maka hadis tersebut tidak dapat dijadikan sebagai penjelas (*mubayyin*) bagi al-Qur'an yang diyakini kebenarannya secara mutlak (*qat'ī*).⁹
4. Berdasarkan atas riwayat dari Nabi saw. yang artinya: "apa-apa yang sampai kepadamu dari Saya, maka cocokkanlah dengan al-Qur'an. Jika sesuai dengan al-Qur'an maka Aku telah mengatakannya, dan jika berbeda dengan al-Qur'an maka Aku tidak mengatakannya. Bagaimanakah Aku dapat berbeda dengan al-Qur'an sedangkan dengannya Allah memberi petunjuk kepadaku".¹⁰

Riwayat tersebut dalam pandangan mereka berisi tuntutan untuk berpegang kepada al-Qur'an, tidak kepada hadis Nabi saw.. Dengan demikian menurut riwayat tersebut, hadis tidaklah berstatus sebagai sumber ajaran Islam.

b . A r g u m e n t a s i K e l o m p o k K e d u a

Kelompok yang menolak hadis Nabi saw. yang kandungannya tidak disebutkan, baik secara implisit maupun eksplisit, dalam al-Qur'an ini, demikian al-Syafi'i, pada dasarnya adalah sama kelirunya dengan *inkar al-sunnah* kelompok pertama, yang menolak hadis Nabi SAW secara keseluruhan.¹¹ Argumnetasi yang

⁹Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *loc. cit.*

¹⁰Muhammad Abu Zahwu, *op. cit.*, h. 21. Lihat juga Syuhudi Ismail, *op. cit.*, h. 18. Lihat juga Latif Mukhtar, "Hadis Sebagai sumber Ajaran Islam Tinjauan Ontologis dan epistemologis" dalam Yunahar Ilyas, *op. cit.*, 115.

¹¹Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *op. cit.*, 288.

dikemukakan oleh kelompok kedua ini sama seperti yang dikemukakan oleh kelompok pertama, yaitu bahwa al-Qur'an telah menjelaskan segala sesuatu yang berhubungan dengan ajaran-ajaran Islam.¹² Ini berarti bahwa menurut mereka hadis Nabi saw. tidak punya otoritas untuk menentukan hukum di luar ketentuan yang termaktub dalam al-Qur'an. Karenanya, dalam menghadapi suatu masalah, meskipun ada hadis yang membicarakannya atau mengaturnya, mereka tetap tidak akan berpegang pada hadis tersebut jika tidak didukung oleh ayat al-Qur'an.

c. A r g u m e n t a s i K e l o m p o k K e t i g a

Kelompok yang menolak hadis-hadis Nabi saw. yang berstatus *ahad* dan hanya menerima hadis-hadis Nabi saw. yang berstatus *Mutawātir* mengajukan argumentasi utama, yaitu bahwa hadis *ahad*, sekalipun di antaranya memenuhi persyaratan sebagai hadis *shahih*, adalah bernilai *zhanni al-wurūd* (proses penukilannya tidak meyakinkan). Dengan demikian, kebenarannya sebagai yang datang dari Nabi saw. tidak dapat diyakini sebagaimana hadis *mutawātir*. Selanjutnya mereka berpendapat bahwa urusan agama haruslah didasarkan pada dalil *qaṭ'iy* yang diterima dan diyakini kebenarannya oleh seluruh umat Islam. Dalam hal ini, dalil *qaṭ'iy* yang diterima dan diyakini kebenarannya hanyalah al-Qur'an dan hadis-hadis *Mutawātir*. Oleh karena itu, menurut mereka hanya al-Qur'an dan hadis-hadis *Mutawātir* sajalah yang laik dijadikan pegangan dalam urusan agama atau sebagai sumber ajaran Islam.¹³ Di samping itu, kelompok *inkar al-sunnah* yang ketiga ini juga mengutip beberapa ayat-ayat al-Qur'an, yang diberi interpretasi sedemikian rupa hingga tampak sejalan dengan alasan utama mereka. Di antara ayat al-Qur'an yang mereka kutip adalah surat al-Isra' ayat 36 dan surat an-Najm ayat 28, yang artinya: "Jangan kamu mengikuti apa-apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuannya tentangnya (QS. Al-Isra' (17): 36) dan "Sesungguhnya (hal yang bersifat) *ẓannī* itu tidak menghasilkan kebenaran sedikit pun juga (QS. An-Najm (53): 28).

Menurut mereka, kedua ayat di atas memberikan pelajaran kepada umat Islam agar waspada dan hati-hati terhadap segala sesuatu yang tidak diketahui kebenarannya secara pasti (*qaṭ'ī*), apalagi yang sifatnya itu masih berupa dugaan (*ẓannī*). Dalam hal ini, menurut mereka lagi, hadis *ahad* termasuk ke dalam

¹²Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *loc. cit.*

¹³Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka Pelajar, 1984), h. 79-80. Lihat juga Mustafa al-Siba'i, *op. cit.*, h. 142-143. Lihat juga Syuhudi Ismail, *op. cit.*, 19.

kelompok segala sesuatu yang masih bersifat dugaan semata. Oleh karena itu, haruslah ditinggalkan.¹⁴

Mencermati keberadaan kelompok *inkar al-sunnah* tersebut serta beberapa argumantasi yang mereka kemukakan, baik *naqly* maupun *aqly*, para tokoh-tokoh hadis terkemuka merasa terpanggil untuk meluruskan kembali pendirian mereka yang dinilai sudah menyimpang. Di antara tokoh-tokoh hadis tersebut adalah Ibn Hazm, al-Baihaqi, al-Syafi'i.¹⁵

Dalam hal ini, dapat disebutkan beberapa argumentasi yang telah dikemukakan oleh para tokoh hadis tersebut yang sifatnya meng-*counter* sekaligus melemahkan argumentasi-argumentasi kelompok *inkar al-sunnah* di atas. Di antara argumentasi itu adalah:

1. Penguasaan bahasa Arab dengan baik adalah diperlukan untuk memahami kandungan al-Qur'an. Namun demikian, bukanlah berarti orang lantas boleh meninggalkan sunnah Nabi saw., sebaliknya dengan menguasai bahasa Arab seseorang justru akan mengetahui bahwa al-Qur'an sendirilah yang menyuruh umat Islam agar menerima dan mengikuti sunnah Nabi saw., yang disampaikan oleh periwayat yang dipercaya (al-sadiqun), sebagaimana mereka telah disuruh menerima dan mengikuti al-Qur'an.
2. Kata *tibyan* (penjelas) yang termuat dalam al-Qur'an, surat al-Nahl (16): 89, mencakup beberapa pengertian yakni: (1) ayat-ayat al-Qur'an secara tegas menjelaskan adanya berbagai kewajiban, larangan dan teknik dalam pelaksanaan ibadah tertentu, (2) ayat-ayat al-Qur'an menjelaskan adanya kewajiban tertentu yang sifatnya global, (3) Nabi saw. menetapkan suatu ketentuan yang tidak dikemukakan secara tegas dalam al-Qur'an. Berdasarkan al-Qur'an, surat al-Nahl (16): 89, tersebut hadis Nabi saw. merupakan sumber penjelasan ketentuan agama Islam. Ayat dimaksud sama sekali tidak menolak keberadaan hadis Nabi saw., bahkan memberikan kedudukan yang sangat penting yaitu sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an.
3. Imam al-Syafi'i, sebagaimana ulama lainnya, mengakui bahwa memang hadis-hadis *ahad* nilainya adalah *zanni*. Karena proses periwayatannya bisa saja mengalami kekeliruan atau kesalahan. Oleh karenanya tidak semua hadis *ahad* dapat diterima dan dijadikan *hujjah*, kecuali kalau hadis *ahad* tersebut memenuhi persyaratan *shahih* dan *hasan*. Schubungan dengan itu adalah keliru

¹⁴Mustafa al-Siba'i, *op. cit.*, 143.

¹⁵Syuhudi Ismail, *op. cit.*, 22-28.

dan tidak benar pandangan yang menolak otoritas kehujjahan hadis-hadis secara keseluruhan.

Alasan lain yang dikemukakan al-Syafi'i adalah dengan menganalogikan hadis *ahad* dengan status dua orang saksi dalam membuktikan sesuatu. Jika dua orang saksi yang mengatakan bahwa seseorang telah membunuh orang lain dapat dibenarkan kesaksiannya, sedangkan kedua saksi itu masih diragukan kebenarannya atau paling tidak tingkat kebenarannya adalah *ẓanni*, berarti kita telah membenarkan pembunuhan berdasarkan sesuatu yang *ẓanni*, sedangkan larangan membunuh dinyatakan secara *qat'i* dalam al-Qur'an. Jika dalam kasus saksi di atas dapat dilakukan hukum *qishash*, maka hadis-hadis *ahad* yang memenuhi persyaratan hadis *shahih* dan *hasan*, yang nilainya *ẓanni*, seharusnya dapat pula diterima.

4. Hadis yang dikemukakan oleh kelompok *inkar al-sunnah* untuk menolak kehujjahan hadis Nabi saw., dinilai al-Syafi'i sebagai *munqath'* (terputus sanadnya). Jadi hadis yang dimajukan oleh kelompok *inkar al-sunnah* adalah hadis yang berkualitas *dha'if*, dan karenanya tidak laik dijadikan sebagai argumentasi. Perlu kiranya digarisbawahi di sini bahwa kelompok *inkar al-sunnah*, mengingat sikap mereka yang menolak kehujjahan hadis Nabi saw., ternyata tidak konsisten dalam mengajukan argumentasi. Ketidakkonsistenan itu tampak jelas ketika mereka juga mengajukan hadis sebagai salah satu argumentasi mereka untuk menolak kehujjahan hadis, dan bahkan hadis yang dimajukan itu berstatus *dha'if*.¹⁶

Argumentasi-argumentasi yang dimajukan oleh al-syafi'i ternyata cukup ampuh untuk membuat kelompok *inkar al-sunnah* abad klasik ini menyadari kekeliruan mereka, dan kemudian kembali mengakui kehujjahan hadis Nabi saw. sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an, sebagaimana terlihat dalam ungkapan al-Syafi'i berikut ini:

“...argumentasi anda memang kuat (yang menunjukkan) bahwa kita wajib menerima hadis dari Rasulullah SAW dan aku pun berpihak kepada pendapat yang anda sebutkan bahwa menerima hadis adalah suatu kementerian bagi umat Islam. Oleh karena itu, adalah kewajiban pula bagiku untuk meninggalkan

¹⁶Syuhudi Ismail, *Kaedah-kaedah Keshahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 89-92. Lihat juga Muhammad Mustafa al-A'zami, *op. cit.*, 57-72. Lihat juga Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *loc. cit.*

pandanganku selama ini, untuk selanjutnya mengikuti pandangan yang benar sebagaimana pandangan anda".¹⁷

Tidak hanya itu, al-Syafi'i bahkan berhasil membendung gerakan kelompok *inkar al-sunnah* ini selama hampir sebelas abad. Atas jasa-jasanya itulah para ulama hadis belakangan memberinya gelar kehormatan sebagai *nashir al-sunnah* (penolong sunnah) atau *multazim al-sunnah* (pembela sunnah).¹⁸

C. KELOMPOK *INKAR AL-SUNNAH* ABAD MODERN

Setelah vacuum selama hampir sebelas abad sebagai konsekuensi logis dari argumentasi-argumentasi al-Syafi'i, maka pada sekitar peralihan abad kesembilan belas ke abad kedua puluh Masehi kelompok *inkar al-sunnah* kembali muncul ke permukaan sekaligus ingin menyebarkan pendapat mereka kepada umat Islam.¹⁹ Kelompok *inkar al-sunnah* inilah yang lantas dianggap sebagai kelompok *inkar al-sunnah* abad modern (*munkir al-sunnah hadits*).

Jika kelompok *inkar al-sunnah* abad klasik hanya terdapat di Irak, khususnya di Basrah,²⁰ maka kelompok *inkar al-sunnah* abad modern tersebar di beberapa wilayah Islam. Hal yang disebutkan terakhir, kemungkinan besar disebabkan oleh imperialisme dan kolonialisme barat ke berbagai wilayah Islam.²¹

Selanjutnya berbeda dengan kelompok *inkar al-sunnah* klasik yang sulit untuk diidentifikasi secara pasti, kelompok *inkar al-sunnah* abad modern, terutama tokoh-tokohnya dapat diketahui dengan jelas dan pasti. Mengenai tokoh-tokoh kelompok *inkar al-sunnah* abad modern yang cukup terkenal berikut argumentasi-argumentasi yang mereka majukan dapat dilihat pada penjelasan berikut:

¹⁷Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *op. cit.*, 289.

¹⁸Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, *op. cit.*, 38.

¹⁹Mustafa al-Siba'i, *op. cit.*, 46.

²⁰Sebagaimana diketahui dalam sejarah, wilayah Irak terutama Basrah dikenal sebagai pusat kegiatan ilmiah khususnya menyangkut ilmu kalam (teologi) ketika itu. Lihat Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *loc. cit.*

²¹Yazid Abdul Qadir Jawas, *Kedudukan al-Sunnah dalam syari'at Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1992), h. 62.

1. Taufik Shidqi (w. 1920 M.)

Tokoh ini berasal dari Mesir. Dia menolak hadis Nabi saw. dan menyatakan bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya sumber ajaran Islam. *al-Islam huwa al-Qur'an wahdah* (Islam itu adalah al-Qur'an) adalah ungkapan yang digunakannya untuk menggambarkan betapa identiknya Islam dengan al-Qur'an, begitu pula sebaliknya. Dia juga mengatakan bahwa tidak ada satu pun hadis Nabi saw. yang dicatat pada masa beliau masih hidup. Pencatatan hadis terjadi jauh setelah Nabi saw. wafat. Dalam masa tidak tertulisnya hadis itu, manusia berpeluang untuk merusak dan mengada-adakan hadis, sebagaimana yang sempat terjadi. Ketika memasuki usia tua, Taufik Shidqi meninggalkan pandangan ini dan kembali menerima otoritas kehujjahan hadis Nabi saw. sebagai sumber ajaran Islam yang wajib ditaati dan diamalkan.²²

2. Rasyad Khalifa

Dia adalah seorang tokoh *inkar al-sunnah* kelahiran Mesir yang kemudian menetap di Amerika. Dia hanya mengakui al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber ajaran Islam yang berakibat pada penolakannya terhadap hadis Nabi saw.. Lebih jauh lagi dia bahkan menilai hadis Nabi saw. sebagai buatan iblis yang dibisikkan kepada Muhammad SAW.²³

3. Ghulam Ahmad Parvez (lahir 1920 M.)

Dia merupakan tokoh *inkar al-sunnah* yang berasal dari India. Dia merupakan pengikut setia Taufik Shidqi. Pendapatnya yang terkenal adalah bahwa bagaimana pelaksanaan shalat terserah kepada para pemimpin umat untuk menentukannya secara musyawarah, sesuai dengan tuntunan situasi dan kondisi masyarakat. Jadi tidak perlu ada hadis Nabi saw. untuk itu.²⁴

4. Kasim Ahmad

Dia adalah tokoh *inkar al-sunnah* yang berasal dari Malaysia. Dia adalah pengagum Rasyad Khalifa. Karena itu pandangannya tentang hadis-hadis Nabi saw. sejalan dengan Rasyad Khalifa. Melalui bukunya *Hadis Sebagai Suatu Penilaian Semula*, Kasim Ahmad menyeru umat Islam agar meninggalkan hadis-hadis Nabi saw., karena menurut penilaiannya hadis Nabi saw. tersebut adalah ajaran-ajaran palsu yang dikaitkan dengan Rasulullah SAW. Hadis menurutnya merupakan penyebab utama terjadinya perpecahan dan kemunduran umat Islam. Selanjutnya

²²Muhammad Mustafa A'zami, *op. cit.*, h. 47.

²³Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *loc. cit.*

²⁴Muhammad Mustafa A'zami, *op. cit.*, 49-50.

dia menjelaskan bahwa kitab-kitab hadis yang terkenal, seperti *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* adalah kitab-kitab yang menghimpun hadis-hadis yang berkualitas *dha'if* dan *maudhu'*. Di samping itu, banyak matan hadis yang termuat dalam kitab hadis tersebut isinya bertentangan dengan al-Qur'an dan logika.²⁵

5. Tokoh-tokoh *Inkar al-Sunnah* asal Indonesia

Mereka adalah Abdul Rahman, Moh. Irham, Sutarto dan Lukman Saad. Mereka ini adalah tokoh-tokoh yang telah berupaya menyebarkan paham *inkar al-sunnah* di Indonesia. Mereka sempat meresahkan masyarakat dan menimbulkan banyak reaksi atas kejadian ini, maka keluarlah Surat Keputusan Jaksa Agung No. kep.169/J.A./1983 tertanggal 30 September 1983 yang berisi larangan terhadap aliran *inkar al-sunnah* di seluruh wilayah Republik Indonesia.²⁶

Seperti halnya kelompok *inkar al-sunnah* abad klasik, kelompok *inkar al-sunnah* abad modern juga dinilai oleh mayoritas umat Islam sebagai kelompok yang telah menyimpang. Para ulama ketika menyanggah argumentasi mereka, kelihatannya masih banyak menggunakan argumentasi-argumentasi yang sempat dikemukakan oleh al-Syafi'i. Namun demikian, terdapat pula sejumlah argumentasi yang spesifik yang ditujukan kepada kelompok *inkar al-sunnah* abad moder tersebut, di antaranya yaitu:

1. Sejarah memang mencatat bahwa Islam telah mengalami kemunduran, namun hadis sama sekali tidak diidentifikasi sebagai penyebab kemunduran itu. Perpecahan internal di kalangan umat Islamlah yang menjadi penyebabnya. Bahkan bukti sejarah menunjukkan bahwa hadis, yang berkembang bersamaan dengan masa kemajuan Islam periode klasik, turut andil dalam mendorong kemajuan Islam, di antaranya dengan seruannya untuk menuntut ilmu.
2. Argumentasi kelompok *inkar al-sunnah* bahwa hadis Nabi saw. lahir lama setelah Nabi saw. wafat, tepatnya pada zaman *al-tabi'in* dan *atba' al-tabi'in* adalah sangat tidak berdasar. Sejak Islam paling awal hadis Nabi saw. telah lahir dan mendapat perhatian besar dari kalangan sahabat, sebagaimana yang diperhatikan oleh Ibn Abbas (w. 69 H./689 M.) dan Ibn' Amr bin al-'Ash (w.65 H./685 M.) yang dikenal sebagai sahabat yang rajin mencatat hadis Nabi saw... Meskipun *pentadwinan* atau pengkodifikasian hadis Nabi saw. baru dilakukan pada masa khalifah Umar bin Abdul Azis (w. 101 H./720 M.), namun

²⁵Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, *op. cit.*, 20.

²⁶Tim Penyusun *Ensiklopedi Islam*, *loc. cit.*

pencatatannya telah dilakukan jauh sebelumnya. Pernyataan bahwa hadis Nabi saw. adalah sesuatu yang diada-adakan, dalam hal ini, sama sekali tidak bisa diterima.

3. Tentang pernyataan bahwa dalam kitab-kitab hadis standard terdapat hadis-hadis yang berkualitas *dha'if* atau bahkan diduga *maudhu'* tidaklah dibantah. Namun, hal itu bukan berarti bahwa seluruh hadis yang ada di dalamnya berkualitas demikian sehingga harus ditolak keujjahannya. Begitu pula dengan hadis yang secara lahir tampak bertentangan dengan al-Qur'an, logika, sejarah atau hadis-hadis lain tidak bisa dengan serta merta ditolak keujjahannya. Karena untuk menyelesaikan itu telah ada suatu cabang ilmu hadis yang dikenal dengan ilmu *mukhtalif al-hadis* atau *ma'rifah mukhtalif al-hadis*.²⁷

Dengan bukti-bukti tersebut di atas, maka jelaslah bahwa argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok *inkar al-sunnah* untuk menopang pendirian mereka adalah lemah dan nyaris tidak berdasar. Hal ini sekaligus merupakan bukti bahwa mereka telah salah dengan menolak otoritas keujjahan hadis Nabi saw. sebagai sumber ajaran Islam.

Kekeliruan sikap kelompok *inkar al-sunnah* dan kelemahan argumentasinya, demikian Syuhudi Ismail, disebabkan oleh beberapa faktor, yang paling dominan di antaranya adalah:

1. Sebahagian dari kelompok *inkar al-sunnah* memang meyakini bahwa Nabi Muhammad SAW tidak berhak sama sekali untuk menjelaskan al-Qur'an. Dengan demikian, mereka telah pula mengingkari petunjuk al-Qur'an itu sendiri sebab al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa Nabi saw. diberi kewenangan untuk menjelaskan al-Qur'an (QS. al-Nahl (16): 44) dan orang-orang yang beriman diwajibkan oleh Allah SWT untuk mematuhi-Nya dan Rasul-Nya (Nabi Muhammad SAW) (QS. al-Hasyr (59): 7).
2. Sebahagian dari kelompok *inkar al-sunnah* tidak memiliki pengetahuan yang cukup tentang bahasa Arab, sejarah Islam, sejarah periwayatan dan pembinaan hadis, berbagai kaedah, istilah dan ilmu hadis, serta metodologi penelitian hadis.
3. Sebahagian dari kelompok *inkar al-sunnah* ingin memahami Islam secara langsung dari al-Qur'an berdasarkan kemampuan rasio semata dan merasa enggan untuk melibatkan diri pada pengkajian ilmu hadis dan metodologi

²⁷Syuhudi Ismail, *op. cit.*, 28-32.

penelitian hadis yang memiliki karakteristik tersendiri. Sikap yang demikian itu timbul mungkin disebabkan oleh keinginan untuk berfikir bebas tanpa terikat oleh norma-norma tertentu, khususnya yang berkaitan dengan hadis Nabi saw..²⁸

Last but not least, dalam mengantisipasi kemungkinan maraknya paham *inkar al-sunnah*, demikian Muhammad Amin Suma yang didit oleh Yunahar Ilyas, kita tidak perlu bersikap reaktif yang cenderung emosional, akan tetapi sebaliknya pendekatan filosofis dan argumentasi yang rasionallah yang perlu kita kembangkan guna meyakinkan mereka, yang berpaham demikian, bahwa adalah sesuatu yang mustahil dilepaskannya hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an.²⁹

IV. Kesimpulan

Dari beberapa uraian di atas dapat ditegaskan di sini bahwa alasan mendasar yang mereka kemukakan untuk menolak keberadaan hadis Nabi saw. sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an adalah statement al-Qur'an yang menyatakan bahwa al-Qur'an telah menjelaskan segala sesuatu yang berkaitan dengan ajaran Islam (QS. al-Nahl [16]: 89). Di samping itu mereka juga meragukan keabsahan kitab-kitab hadis (yang memuat hadis-hadis Nabi saw.) yang kodifikasinya baru dilakukan jauh setelah Nabi saw. wafat.

Menurut para ulama, seperti al-Syafi'i, argumentasi mereka tersebut adalah keliru. Kekeliruan sikap mereka itu sejauh ini diidentifikasi sebagai akibat kedangkalan mereka dalam memahami Islam dan ajarannya secara keseluruhan.

Penekanan secara parsial dan tidak seimbang terhadap beberapa aspek hadis, terutama aspek ontologis, epistemologis dan historis oleh kelompok ini menjadi sebab munculnya sikap penolakan terhadap kehujjahan hadis.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahwu, Muhammad, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Mesir: Dar al-Fikr, 1378 H.

²⁸ *Ibid.*, 35.

²⁹ Muhammad Amin Suma, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an: Tinjauan Segi Fungsi dan Makna" dalam Yunahar Ilyas, *op. cit.*, 63.

- al-A'zami, Muhammad Mustafa, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Mustafa Ya'qub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Ilyas, Yunahar, (ed.), *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.
- Ismail, Muhammad Syuhudi, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- , *Kaedah-kaedah Kesahihan anad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Jawas, Yazid Abdul Qadir, *Kedudukan Sunnah dalam Syari'at Islam*, Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1992.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Terj. Muhammad, Bandung: Pustaka ITB, 1984.
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- al-Siba'i, Mustafa, *Sunnah dan Peranannya Dalam Penetapan Hukum Islam*, Terj. Nurchalish Madjid, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, jilid. II. Jakarta: TP Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994.

TUNTUNAN ADZAN DAN IQOMAH BERDASAR HADIS RASULULLAH

Oleh: Agung Danarta

Abstract

It is believed that the exact rituals in Islam (mahdah) have to be based on certain references to the Qur'an or prophet traditions (Sunnah). This article provides the guidances for Muslim in the formal calling for prays (Adzan and Iqamat) and the activities surrounding it. The guidances are referred to the main sources of Islam, namely Qur'an and sound hadis. The references not only show the hadis, but also explain the place of referred hadis in their primary sources. In accordance with the hadis having no controversions on their soundness, the author just state them as sound hadis (sahih), whereas the hadis with the controversion of their quality, the author explores them in detail.

Kata Kunci: hadis sahih, hasan, daif, azan, iqamat.

I. Pendahuluan

a. Allah memerintahkan orang yang beriman untuk mendirikan shalat

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكُعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ (43)

Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku. (QS. Al-Baqarah [2]: 43).

b. Bila bersama orang lain, hendaknya shalat itu dilaksanakan secara berjamaah

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقِمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ

Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka, maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri (shalat) besertamu. (QS. al-Nisa' [4]: 102).

c. Shalat berjamaah itu keutamaannya melebihi 27 derajat dibanding shalat sendirian

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفَدَى سَبْعًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً

Rasulullah saw bersabda, "Shalat Jamaah itu melebihi keutamaan shalat sendirian, dengan duapuluh tujuh derajat". (Hadis Riwayat Bukhari,

Muslim, Tirmidzi, Ibn Majah, Ahmad ibn Hanbal dan Malik dari 'Abdullah ibn 'Umar dengan lafal riwayat Bukhari)¹.□

Selain itu, juga terdapat hadis lain, yang menyatakan keutamaan shalat berjamaah adalah 25 derajat jika dibanding shalat sendirian. Hadis tersebut diriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudriy:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ صَلَاةَ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفَدَى خَمْسَ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً
 Nabi saw bersabda, "Shalat Jamaah melebihi keutamaan shalat sendirian, dengan dua puluh lima derajat". (Hadis Riwayat Bukhari, Abu Dawud, Ibn Majah dan Ahmad ibn Hanbal dari Abu Sa'id al-Khudriy, dengan lafal riwayat Bukhari)².

Para ulama hadis tidak dapat menentukan mana yang lebih kuat diantara dua hadis *ṣaḥīḥ* ini. Di antara berbagai pemahaman yang dilakukan para ulama dalam memahami perbedaan dua buah hadis *ṣaḥīḥ* ini, pendapat Ibn Hajar al-'Asqalam perlu mendapatkan perhatian. Ia berpendapat bahwa keutamaan shalat jamaah dibanding shalat sendirian sebanyak 25 derajat apabila imam membaca bacaan secara *sirr* /lirih (atau dalam shalat jamaah yang bacaan al-fatihah dan suratnya harus dibaca secara *sirr*). Sedangkan keutamaan 27 derajat adalah apabila imam membaca bacaan secara *jahr* / keras (atau dalam shalat jamaah yang bacaan al-fatihah dan suratnya harus dibaca secara *jahr*).

d. Ingin rasanya Rasulullah membakar rumah orang yang tidak ikut jamaah shalat Subuh dan Isya'!

□

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَثْقَلَ صَلَاةٍ عَلَى الْمُنَافِقِينَ صَلَاةُ الْعِشَاءِ وَصَلَاةُ الْفَجْرِ وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا لَأْتَوْهُمَا وَلَوْ حَبَوًّا وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَ بِالصَّلَاةِ فَيُقَامَ ثُمَّ أَمُرَ رَجُلًا فَيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ ثُمَّ أَتْلِقَ مَعِيَ بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزْمٌ مِنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ فَأَحْرِقَ عَلَيْهِمْ بَيْتَهُمْ بِالنَّارِ

¹Hadis ini ditakhrij oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih al-Bukhariy* (al-Adzan: 609), Muslim dalam kitab *Shahih Muslim* (al-Masajid wa Mawadhi' al-Shalat: 1038, 1039), Tirmidzi dalam *Sunan al-Tirmidzi* (al-Shalat: 199), Ibn Majah dalam *Sunan ibn Majah* (al-Masajid wa al-jama'at: 781), Ahmad ibn Hanbal dalam *Musnad Ahmad* (4441, 5080, 5518, 5651), dan Malik dalam kitab *al-Muwaththa'* (al-Nida' li al- Shalat: 264). Sanad hadis ini berkualitas *shahih*, dan dapat dipakai sebagai *hujjah*.

²Hadis ini ditakhrijkan oleh Bukhariy (*Shahih*, al-Adzan: 610); Abu Dawud (*Sunan*, al-Shalat: 473), Ibn Majah (*Sunan*, al-Masajid wa al-Jama'at: 780), Ahmad ibn Hanbal (*Musnad Ahmad*: 11095). Sanad hadis ini berkualitas *shahih* dan dapat dipakai untuk *hujjah*.

Rasulullah saw bersabda, "Shalat yang terberat bagi orang-orang munafik ialah shalat 'lisyak dan shalat fajar. Padahal apabila mereka mengerti akan keutamaan kedua shalat tersebut, niscaya mereka akan mendatangnya meskipun dengan merangkak. Mau aku rasanya menyuruh orang qomat untuk shalat lalu aku menyuruh seorang menjadi imam bersama-sama shalat dengan orang banyak. Kemudian aku pergi bersama-sama dengan beberapa orang yang membawa beberapa ikat kayu bakar, untuk mendatangi mereka yang tidak ikut shalat dan membakar rumah-rumah mereka". (Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim dan Abu Hurairah, lafal riwayat Muslim)³.

e. Bila ada tiga orang, dan tidak mau shalat secara berjamaah, maka ketiganya dikuasai syetan.

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ ثَلَاثَةٍ فِي قَرْيَةٍ وَلَا بَدْوٍ لَا تَقَامُ فِيهِمُ الصَّلَاةُ إِلَّا قَدْ إِسْحَوْدُوا عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَعَلَيْكَ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الدُّبَّ الْقَاصِيَةَ قَالَ زَائِدَةُ قَالَ السَّائِبُ يُعْنِي بِالْجَمَاعَةِ الصَّلَاةُ فِي الْجَمَاعَةِ

Rasulullah saw bersabda, "Tiap-tiap ada tiga orang di suatu kampung yang tidak mau adzan dan tidak mau mengadakan shalat (jamaah), tentulah ketiganya dikuasai oleh syetan. Oleh karenanya hendaklah kamu selalu berjamaah sebab serigala hanya memakan kambing yang terpercil

³Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dalam kitab Shahihnya (al-Adzan: 617) dan Muslim dalam Shahihnya juga (al-Masajid wa Mawadhi' al-Shalat: 1041). Sanad hadis ini berkualitas sahih dan dapat digunakan sebagai hujjah.

Selain Bukhari dan Muslim sebagaimana tersebut di atas, yang kami ketemukan, periwayat lainnya tidak meriwayatkan hadis tersebut secara lengkap, tetapi hanya potongan akhir dari hadis tersebut mulai "*wa laqod hamamtu an a-mura ...* (Mau aku rasanya menyuruh orang qamat ...).

Potongan akhir dari hadis tersebut antara lain diriwayatkan oleh Muslim (Shahih, al-Masajid wa Mawadhi' al-Shalat: 1040, 1042), Tirmidzi (Sunan, al-Shalat: 201), Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 839), Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 461,462), Ibn Majah (Sunan, al-Masajid wa al-Jamaat: 783), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 7802, 7908, 8441, 8535, 9014, 10383, 10513), dan Malik (Muwaththa', al-Shalat: 266, 1186,1243).

Sedangkan yang meriwayatkan potongan awal, yaitu dari awal hadis tersebut sampai "*walau ya'lamu-na ma- fi-hima- la atauhuma- walau hab-wan* " (Apabila mereka mengerti keutamaan kedua shalat tersebut, niscaya mereka akan mendatangnya (meskipun dengan merangkak) adalah Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 9719).

ila-ha illalla-h. Dan iqamat dua kali- dua kali. (Hadis riwayat ad-Darimiy, Abu Syaikh, Ibn Hibban dan Ibn Khuzaimah dan Abu Mahdzurah)⁶.

Menurut penyusun kitab *Tuhfat al-Ahwadzi*, hadis ini dianggap sebagai hadis shahih oleh Ibn Khuzaimah dan Ibn al-Muwaththa"⁷. Chudori menilai hadis ini sebagai hadis hasan⁸ (1988: 94). Dalam hal ini, kami lebih cenderung kepada pendapat Chudori karena semua jalur sanad hadis tersebut melewati 'Amir al-Ahwal yang dinilai sebagai rawi yang tidak kuat hafalannya oleh al-Nasa'iy, dan dinilai dengan *la ba 'sa bih* oleh Ibn Ma'in dan Ibn 'Adiy. Sedangkan khusus dalam jalur sanad ad-Darimiy masih ditambah dengan Sa'id ibn 'Amir yang dinilai oleh Bukhari sebagai rawi yang banyak melakukan kekeliruan, dan dinilai oleh Abu Hatim al-Razi bahwa di dalam hadis-hadisnya terdapat hadis-hadis yang keliru. Baik hadis ini bernilai shahih ataupun hasan, semuanya bisa dipakai sebagai hujjah.

BACAAN ADZAN

1. Bacaan adzan adalah:

اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ
 أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ
 حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ
 حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ
 اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar
 Asyhadu alla- ila-ha illalla-h, asyhadu alla- ila-ha illalla-h

⁶Hadis ini diriwayatkan oleh Darimiy (Sunan, al-Sholat: 1170), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 14833), Nasa'iy (Sunan, al-Adzan: 629), Ibn Khuzaimah (Shahih, 1: 195), dan Muhammad ibn Muhammad al-Hakim (Syi'ar Ashab al-Hadis, I: 40).

⁷Al-Mubarakfuriy, Muhammad Abdurrahman, *Tuhfat al-Ahwadzi*, dalam *Mausu'at al-hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*, ed. 2 (Tkt: Global Islamic Software Company, 1997) CD-ROM

⁸Chudhori, *Hadits-Hadits Nabi Dalam Hinpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah (Sebuah Upaya Purifikasi Hadist-Hadits Nabi)*, (Jawa Tengah: PWM Majlis Tarjih, 1988), h. 94.

Allah. Pergilah bersama Bilal dan ajarkanlah kepadanya apa yang engkau lihat. Hendaklah ia menyerukan adzan dengan itu, sebab Bilal lebih nyaring suaranya daripadamu”. Kemudian aku mengajarkannya, lali ia menyerukan adzan dengan itu”. (Hadis Riwayat Abu Dawud, Ibn Majah, Ahmad ibn Hanbal dan ad-Darimiy dari Abdullah ibn Zaid)⁹.

Para periwayat dalam sanad Abu Dawud berturut turut adalah: 1. Abdullah ibn Zaid 2. Muhammad ibn Abdullah ibn Zaid 3. Muhammad ibn Ibrahim al-Haris al-Taimiy 4. Muhammad ibn Ishaq 5. Ibrahim ibn Sa’ad ibn Ibrahim 6. Ya’qub ibn Ibrahim ibn Sa’ad 7. Muhammad ibn Manshur al-Thusi. Mereka ini adalah para periwayat hadis yang dinilai sebagai periwayat yang siqah (kredibel kepribadian dan intelektual) dan sanadnya bersambung. Hadis riwayat Abu Dawud ini berkualitas *ṣaḥīḥ lidzatihi*, dan sanad yang lain mendukung *keṣaḥīḥan* sanad Abu dawud tersebut. Hadis ini dapat dipakai sebagai hujjah.

Ada beberapa macam bacaan adzan selain bacaan tersebut, tetapi mempunyai landasan dari hadis nabi atau dilakukan di tengah masyarakat muslim. Beberapa bacaan lain tersebut antara lain:

1. Seperti di atas, tetapi tasyahhudnya diulang, yaitu setelah membaca: *Asyhadu alla- ila-ha illalla-h, asyhadu alla- ila-ha illalla-h, Asyhadu anna Muhammadar rosu-lulla-h, Asyhadu anna Muhammadar rosu-lulla-h*, bacaan ini di ulang lagi, sehingga bacaan lengkapnya adalah:

“Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar
Asyhadu alla- ila-ha illalla-h, asyhadu alla- ila-ha illalla-h
Asyhadu anna Muhammadar rosu-lulla-h, Asyhadu anna Muhammadar rosu-
lulla-h,
Asyhadu alla- ila-ha illalla-h, asyhadu alla- ila-ha illalla-h

⁹Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 421), Ibn Majah (Sunan, al-Adzan wa al-Sunnat fihi, 698), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 15882), dan ad-Darimiy (Sunan, al-Shalat: 1163).

Dalil:

عَنْ أَبِي مَحْدُورَةَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي سُنَّةَ الْأَذَانِ . . . قَالَ فَإِنْ كَانَ صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلْتَ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Abu Mahdzurah berkata, Aku berkata, “Ya Rasulallah, ajarilah aku bagaimana cara adzan!”... (maka Rasulullah mengajarnya dan lalu) bersabda, “Sedang untuk sholat Subuh kamu ucapkan: Ashshola-tu khoirum minannau-m, ashshola-tu khiurum minannau-m. Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, La- ila-ha illalla-h. (Hadis Riwayat Imam Lima dari Abu Mahdzurah, lafal Abu Dawud).¹²

Bacaan “Ashshola-tu khoirum minannau-m”, menurut hadis-hadis Nabi saw, dibaca pada waktu:

i. Adzan awal sebelum subuh.

Bacaan “Ashshola-tu khoirum minannau-m” dibaca pada adzan awal sebelum subuh ini bersumber dari hadis Nabi saw yang diriwayatkan Abu Mahdzurah dan ditakhrijkan oleh Nasa'iy, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Khuzaimah, dan al-Baihaqi¹³.

ii. Adzan Subuh.

¹²Hadis ini diriwayatkan Abu Mahdzurah dan ditakhrijkan oleh Nasa'iy (Sunan, al-Adzan: 629, 643), Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 14833), Ibn Khuzaimah (Shahih, I: 201), al-Baihaqi (Sunan al-Kubra, I: 417, 422). Hadis riwayat Nasa'iy (Sunan, al-Adzan: 643), dan Ahmad ibn hanbal (Musnad: 14833) berkualitas hasan, sedangkan riwayat ibn Khuzaimah menurutnya berkualitas sahih. Dengan demikian hadis ini bisa dipakai sebagai hujjah.

¹³Nasa'iy (Sunan, al-Adzan: 629, 643), Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 14833), Ibn Khuzaimah (Shahih, I: 201), al-Baihaqi (Sunan al-Kubra, I: 417, 422). Dan hadis yang diriwayatkan oleh Bilal ibn Rabah yang ditakhrijkan oleh Ibn Majah (Sunan, al-Adzan: 699). Dalam sanad hadis tersebut hadis riwayat Nasa'iy (Sunan, al-Adzan: 643), dan Ahmad ibn hanbal (Musnad: 14833) berkualitas hasan, sedangkan riwayat ibn Khuzaimah menurutnya berkualitas sahih. Dengan demikian hadis ini bisa dipakai sebagai hujjah.

Bacaan “Ashshola-tu khoirum minannau-m” pada adzan subuh berdasar pada hadis nabi dari Abu Mahdzurah yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Hibban, dan al-Baihaqi¹⁴.

Dalam sanad hadis-hadis tersebut, sanad Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 14834) berkualitas hasan. Dan sanad ibn Khuzaimah berkualitas shahih. Dengan demikian hadis ini bisa dipakai sebagai dalil.

ADZAN WAKTU HARI HUJAN DAN MALAM SANGAT DINGIN

3. Apabila hari hujan atau malam sangat dingin, sebagai ganti daripada ucapan: Hayya ‘alash shola-h hendaklah diucapkan: “Shollu- fi- riha-likum” atau “Shollu- fi- buyu-tikum”.

Dalil:

- i. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dari

‘Abdullah ibn Haris:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ خَطَبَنَا أَبُو عَبَّاسٍ فِي يَوْمٍ رَدَّغَ فَلَمَّا بَلَغَ الْمُؤَذِّنُ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ فَأَمَرَهُ أَنْ يُنَادِيَ الصَّلَاةَ فِي الرَّحَالِ فَنظَرَ الْقَوْمُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ فَعَلَّ هَذَا مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَإِنَّمَا عَزَمَهُ

‘Abdullah ibn Haris berkata, “Pada suatu hari licin (karena hujan), Ibn ‘Abbas berkhotbah di tengah tengah kami. Ketika muadzin akan menyerukan “Hayya ‘alash shala-h”, maka Ibn ‘Abbas menyuruh dia supaya menyerukan “Ashshala-tu firriha-l”. Hadirin sama berpandang memandang, maka Ibn ‘Abbas lalu berkata, “Hal begini ini telah dilakukan oleh orang yang lebih utama dari muadzin dan sungguh itu adalah suatu kepastian”¹⁵.

¹⁴Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 422, 425), Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 14834, 14835), Ibn Hibban (Shahih, 4: 574), al-Baihaki (Sunan al-Kubra, 1: 205, 314, 398, 421). Dan hadis Nabi dari Anas yang diriwayatkan oleh Ibn Khuzaimah (Shahih, 1: 202) dan al-Baihaki (Sunan al-Kubra, 1: 423). Juga hadis nabi dari Nu’aim ibn al-Niham yang diriwayatkan oleh al-Baihaki (Sunan al-Kubra, 1: 398).

¹⁵Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dalam kitab Shahihnya (al-Adzan: 581, 628). Sanad hadis ini shahih. Hadis ini adalah hadis marfu’ yang bersambung kepada nabi karena yang dimaksud dengan “man huwa khairun minhu” (orang yang lebih utama daripadanya), yang dalam hadis no. 628 dengan lafal “man huwa khairun minniy” (orang yang lebih utama daripadaku) adalah Nabi Muhammad saw sebagaimana dikemukakan dalam hadis no. 628. Hadis ini berkualitas shahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.

ii. Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari

‘Abdullah ibn Haris:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ لِمُؤَدِّنِهِ فِي يَوْمِ مَطِيرٍ إِذَا قُلْتَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَلَا تَقُلْ حَيٌّ عَلَى الصَّلَاةِ قُلْ صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ قَالَ فَكَانَ النَّاسُ اسْتَنْكَبُوا ذَلِكَ فَقَالَ أُتُجَبُّونَ مِنْ ذَلِكَ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنَّ الْجُمُعَةَ عَزْمَةٌ وَإِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أُخْرِجَكُمْ فَمَسَّوْا فِي الطِّينِ وَالِدَّخْصِ . وَفِي رِوَايَةٍ : قَالَ وَكَرِهْتُ أَنْ تَمْسُوا فِي الدَّخْصِ وَالزَّلَالِ

Dari ‘Abdullah ibn haris dari ‘Abdullah ibn ‘Abbas bahwa ia berkata kepada muadzinniyadi hari hujan, “Apabila kamu telah mengucapkan *“asyhadu anna Muhammadar rasu-lulla-h”* janganlah mengucapkan, *“Hayya ‘alash shala-h”* akan tetapi ucapkanlah *“Shallu- fi- buyu-tikum”*. Berkata ‘Abdullah ibn Haris “Orang-orang seakan akan menyangkal hal itu, maka Ibn ‘Abbas berkata, “Apakah kamu heran akan hal itu? Sungguh telah melakukan hal seperti ini orang yang lebih utama daripadaku. Sesungguhnya shalat Jum’ah itu wajib; sedang aku enggan menyuruh keluar kepadamu untuk berjalan di lumpur dan di tempat yang licin”. Dan dalam riwayat lain, Ibn ‘Abbas berkata, “Aku enggan kamu berjalan di tempat yang becek licin”¹⁶.

iii. Hadis riwayat Muslim dari ‘Abdullah ibn ‘Umar:

أَنَّ ابْنَ عُمَرَ أَدَّنَ بِالصَّلَاةِ فِي لَيْلَةٍ ذَاتِ بُرْدٍ وَرَجَّحَ فَقَالَ أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ ثُمَّ قَالَ كَمَا نَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ الْمُؤَدِّنَ إِذَا كَانَتْ لَيْلَةٌ بَارِدَةٌ ذَاتُ مَطَرٍ يَقُولُ أَلَا صَلُّوا فِي الرَّحَالِ

Ibn ‘Umar menyerukan adzan untuk shalat pada suatu malam yang dingin dan berangin. Maka dia menyerukan *“Ala- shallu- fir riha-l”*. Kemudian berkata, “Bilamana malam dingin atau hujan, Rasulullah memerintahkan kepada muadzinnnya supaya menyerukan *“Ala- shallu- firriha-l”*¹⁷.

¹⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab Shahihnya (Shalat al-Musafirin wa qashruha: 1128) dengan sanad shahih. Disamping itu, hadis ini juga diriwayatkan oleh Bukhari (Shahih: al-Jum’ah: 850) dan Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 900). Hadis ini dapat dipakai sebagai hujjah.

¹⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab Shahihnya (Shalat al-Musafirin wa qashruha: 1125). Selain Muslim, yang meriwayatkan hadis ini adalah Bukhari (Shahih, al-Adzan: 596), Nasa’i (Sunan, al-Adzan: 648), Abu Dawud (Sunan, ash-Shalat: 895, 898), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Shalat: 927), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 4352, 4904,

lalu muadzin mengucapkan “*Hayya ‘alal fala-h*”, ia mengucapkan “*la- haula wa la-quwwata illa- billa-h*”. Muadzin mengucapkan “*Alla-hu Akbar Alla-hu akbar*”, ia mengucapkan “*Alla-hu akbar Alla-hu akbar*”. Muadzin mengucapkan “*La- ila-ha illalla-h*”, ia mengucapkan “*la- ila-ha illalla-h*”; yang kesemuanya itu timbul dari keikhlasan hatinya, maka ia akan masuk surga”.¹⁹

DOA SETELAH ADZAN

5. Dan sesudah adzan selesai, masing-masing dari muadzin dan pendengar hendaknya bersolawat kepada nabi saw:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

“*Alla-humma shólli- ‘ala- Muhammadin wa ‘ala- a-li Muhammad*” (Ya Allah, berilah kehormatan dan kebahagiaan kepada Muhammad dan kepada keluarganya).

seraya berdoa:

اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ وَالصَّلَاةِ الْقَائِمَةِ آتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ وَأَبْعَهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ

“*Alla-humma robba ha-dzihid da’watit ta-mmah wash shola-til qa-imah. A-ti Muhammadanil wasi-lata wal fadhi-lata wab’atshu maqa-mam mahmu-danil ladzi- wa’adtah*”.

(Ya Allah, Tuhannya seruan yang sempurna dan shalat yang akan teak ini, berilah wasilah dan kelebihan kepada Muhammad dan sampaikanlah kepadanya kedudukan yang terpuji, yang telah kau janjikan).

Dalil-dalil:

- i. Hadis riwayat Jamaah kecuali Bukhari dan Ibn Majah dari Abdullah

ibn ‘Amr ibn al-‘Ash.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا ثُمَّ سَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ فَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ

¹⁹Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab Shahihnya (al-Shalat: 578), dan diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab Sunannya (al-Shalat: 443). Rawi hadis yang meriwayatkan hadis ini adalah para rawi yang siqqah dan memiliki ketersambungan sanad mulai dari nabi saw sampai kepada *mukharrij hadis*, menjadikan hadis ini berkualitas shahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.

Dari ‘Abdullah ibn ‘Amr, bahwa dia mendengar Nabi saw bersabda, “Apabila kamu mendengar seruan muadzin, maka katakanlah sebagaimana yang ia ucapkan, lalu bacalah shalawat untukku, karena barang siapa membaca shalawat untukku satu kali, maka Allah akan memberikan rahmat sepuluh kali lipat. Kemudian mintalah wasilah untukku kepada Allah, karena wasilah itu suatu kedudukan di surga yang hanya diberikan kepada seorang hamba Allah, dan aku mengharapkan agar akulah hamba itu. Maka barang siapa memintakan wasilah untukku niscaya ia akan beroleh syafaat”²⁰.

ii. Hadis riwayat Jamaah kecuali Muslim dari Jabir.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ حِينَ بَسَمِعَ الْبَدَاءَ اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدَّعْوَةُ التَّامَّةُ وَالصَّلَاةُ الْقَائِمَةُ أَتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ وَالْفَضِيلَةَ وَأَبْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتُهُ حَلَّتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Dari Jabir ibn ‘Abdillah, bahwa Rasulullah saw bersabda, “Barang siapa setelah adzan berdoa: “*Alla-humma robba ha-dzihid da’watit ta-mmah wash shola-til qa-imah. A-ti Muhammadanil wasi-lata wal fadhi-lata wab’atshu maqa-mam mahmu-danil ladzi- wa’adtah*”, niscaya ia akan memperoleh syafaatku pada hari qiyamat”²¹.

DOA TIDAK DITOLAK ANTARA ADZAN DAN IQAMAT

²⁰Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Shahih, al-Shalat: 577), Tirmidzi (Sunan, al-manaqib ‘an Rasulullah: 3547), Nasaiy (Sunan, al-Adzan: 671), Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 439), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 6280).

Para periwayat hadis ini dalam sanad Sahih Muslim adalah: Muhammad ibn Salamah al-Muradiy, ‘Abdullah ibn Wahab, Haywah ibn Syuraih ibn Sofwan dan Sa’id ibn Abi Ayyub, Ka’ab ibn ‘Alqamah, ‘Abdurrahman ibn Jubair, dan ‘Abdillah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash. Mereka semua adalah orang-orang yang dianggap siqqah dan kredibel dalam meriwayatkan hadis. Sanadnya bersambung dan hadisnya berkualitas shahih, serta dapat dipakai sebagai hujjah.

²¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhariy (Shahih, al-Adzan: 579; Tafsir al-Qur’an: 4350), Tirmidzi (Sunan: al-Shalat: 195), Nasaiy (Sunan: al-Adzan: 673), Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 445), Ibn Majah (Sunan, al-Adzan wa al-Sunnat fih: 714) dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 14289).

Hadis ini berkualitas shahih dan dapat dipakai sebagai hujjah

Abdullah ibn Zaid berkata, “Ketika Rasulullah saw memerintahkan memukul lonceng untuk mengumpulkan orang-orang untuk shalat Jama’ah; maka sewaktu aku tidur (dalam mimpi) melihat seorang laki-laki membawa lonceng di tangannya mengelilingi aku, maka aku bertanya kepadanya, “Wahai hamba Allah, adakah engkau akan menjual lonceng itu?” Maka orang laki-laki itu menanyakan, “Akan ‘kau pergunakan untuk apakah lonceng itu?”. Aku menjawab, “Untuk memanggil kepada shalat”. Maka dia berkata, “Bagaimana kalau aku tunjukkan kepadamu sesuatu yang lebih baik dari itu?”. Aku menjawab, “Baiklah”. Dia berkata, “Serukan: Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Asyhadu alla- ila-ha illalla-h, asyhadu alla- ila-ha illalla-h, Asyhadu anna Muhammadar rosu-lulla-h, Asyhadu anna Muhammadar rosu-lulla-h, Hayya ‘alash shola-h, Hayya ‘alash shola-h, Hayya ‘alal fala-h, Hayya ‘alal fala-h, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, La- ila-ha illalla-h”. Kemudian orang itu mundur tidak jauh dariku, lalu berkata, “Kemudian kalau kamu hendak memulai shalat, engkau serukan: Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, Asyhadu alla- ila-ha illalla-h, Asyhadu anna Muhammadar rosu-lulla-h, Hayya ‘alash shola-h, Hayya ‘alal fala-h, Alla-hu Akbar, Alla-hu Akbar, La- ila-ha illalla-h”. Pada pagi harinya aku datang kepada Rasulullah saw lalu aku beritahukan apa yang aku lihat semalam; Maka Rasulullah bersabda, “Sungguh itu adalah impian yang benar, insya Allah. Pergilah bersama Bilal dan ajarkanlah kepadanya apa yang engkau lihat. Hendaklah ia menyerukan adzan dengan itu, sebab Bilal lebih nyaring suaranya daripadamu”. Kemudian aku mengajarkannya, lali ia menyerukan adzan dengan itu”²³.

□

Ada hadis yang secara dzahir menyatakan bahwa bacaan iqamat adalah sekali-sekali, yaitu hadis riwayat Ibn ‘Umar:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ إِذَا كَانَ الْأَذَانُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَالْإِقَامَةُ مَرَّةً مَرَّةً غَيْرَ أَنَّهُ يَقُولُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ

²³Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 421), Ibn Majah (Sunan, al-Adzan wa al-Sunnat fih, 698), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 15882), dan ad-Darimi (Sunan, al-Shalat: 1163).

Hadis ini berkualitas sahih, dan dapat dipakai sebagai hujjah. (Pembahasan selengkapnya, lihat bahasan hadis no. 2 yang telah lalu).

Dari Ibn 'Umar berkata, bahwa Adzan pada masa Rasulullah (bacaannya) dua kali- dua kali, sedangkan iqamat (bacaannya) satu kali- satu kali, selain *qod qo-matish shola-h*, *qod qo-matish shola-h*²⁴.

Dzahir hadis ini menyatakan bahwa lafal bacaan qamat, selain qod qo-matish shola-h yang dibaca dua kali, semuanya dibaca satu kali termasuk bacaan takbir di awal dan takbir di akhir juga dibaca satu kali – satu kali.

Pemahaman seperti itu dibantah oleh penyusun kitab 'Aun al-Ma'bud.²⁵ Ia menyatakan bahwa bacaan iqomah itu semuanya satu kali- satu kali, kecuali bacaan takbir, karena berdasar hadis dari Abdullah Ibn Zaid yang telah menjelaskan bacaannya secara terperinci. Hal ini disebabkan karena dalam hadis berlaku saling menafsirkan antar hadis.

9. Bila kamu sendirian, hendaklah kamu adzan dan qamat dengan lirih-lirih tidak nyaring. Dan nyaringkanlah suaramu dengan seruan adzan dan qamat itu jika kamu sedang menggembala kambing atau di luar perkampunganmu.

Dalil:

a. Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud dan Nasai dari 'Uqbah ibn 'Amir,

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَعْجَبُ رَبُّكَ مِنْ رَاعِي غَنَمٍ فِي رَأْسِ شَطْبَةِ الْجَبَلِ يُؤَدِّنُ بِالصَّلَاةِ وَيُصَلِّيَ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ انظُرُوا إِلَى عَبْدِي هَذَا يُؤَدِّنُ وَيُقِيمُ الصَّلَاةَ يَحَافُ مِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِي وَأَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ

'Uqbah ibn 'Amir berkata: "Aku mendengar Rasulullah saw bersabda, "Tuhanmu sangat memuji kepada seorang penggembala kambing dalam sebuah gundukan gunung, dia beradzan untuk shalat, lalu bershalat. Allah lalu berfirman, "Lihatlah olehmu akan hamba-Ku ini, dia beradzan dan mendirikan shalat karena takut kepada-Ku. Aku telah mengampuni hamba-Ku itu, dan Aku masukkan dia ke Surga".²⁶

²⁴ Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Adzan: 624, 662), Abu Dawud (Sunan, al-Shalat: 429), Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 5313, 5345) dan ad-Darimiy (Sunan, al-Shalat: 1167). Hadis ini berkualitas hasan karena dalam sanadnya terdapat Abu Ja'far Muhammad ibn Ibrahim ibn Muslim, seorang siqqah tetapi kadang berbuat kekeliruan. Hadis ini bisa dipakai sebagai hujjah.

²⁵ Abadiy, Muhammad Syams al-Haqq al-'Adzim, 'Aun al-Ma'bud, Dalam *Mausu'at al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*, loc. Cit.

²⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan al-Nasaiy: al-Adzan: 660), Abu

iii. Hadis riwayat Bukhari, Malik dan Nasa'iy □

□
 أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ لَهُ أَبِي أَرَأَيْكَ تُحِبُّ الْعَنَمَ وَالْبَادِيَةَ فَإِذَا كُنْتُمْ فِي عَنَمِكُمْ أَوْ بَادِيَتِكُمْ فَأَذَنْتَ بِالصَّلَاةِ فَارْفَعِ صَوْتِكَ بِالتَّوْدِءِ فَإِنَّهُ لَا يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ الْمُؤَذِّنِ جِنٌّ وَلَا إِنْسٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Abu Sa'id al-Khudriy berkata (kepada ayahnya al-mazini), "Aku lihat engkau menyukai kambing dan hutan. Apabila kamu berada di tempat penggembalaan kambingmu atau di luar perkampunganmu, lalu kamu menyerukan adzan untuk shalat, maka nyaringkanlah suaramu dengan adzan itu, karena jin, manusia dan lain-lainnya yang mendengar sejauh suara muadzin itu kelak akan menjadi saksi pada hari qiamat". Abu Sa'id berkata, "Aku telah mendengar hal itu dari Rasulullah".²⁷

Walaupun pada awal matan dikemukakan sebagai perkataan Abu Sa'id al-Khudriy, tetapi di akhir matan ia menyatakan bahwa ucapannya tersebut adalah seperti yang pernah ia dengar dari Rasulullah. Sehingga karenanya merupakan hadis yang marfu' sampai kepada Rasulullah.

ADZAN DAN IQAMAT UNTUK SHALAT JAMA'

10. Apabila kamu menjama' dua shalat berjamaah, maka hendaklah adzan salah seorang dan kamu satu kali dan berqamat dua kali.

Dalil:

Hadis yang diriwayatkan oleh Nasai dan Jabir ra

أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَسَىٰ أُنْهَىٰ إِلَى الْمُرْدَلِفَةِ فَصَلَّىٰ بِهَا الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ وَلَمْ يَصَلِّ بَيْنَهُمَا شَيْئًا

Jabir ra berkata, "Rasulullah memulai perjalanan dan tidak berhenti hingga sampai di Muzdalifah, kemudian di tempat tersebut melaksanakan shalat

Dawud (Sunan Abu Dawud: al-Shalat: 1017), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 16801). Rawi dalam sanad hadis tersebut adalah orang-orang siqqah dan sanadnya bersambung. Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dijadikan hujjah.

²⁷Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhariy (Shahih al-Bukhariy, al-Adzan: 573, al-Khulq: 3053, al-Tauhid: 6993), Nasa'iy (Sunan al-Nasa'iy, al-Adzan: 640), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 10879, 10966), Malik (Muwaththa', al-Nida' lish sholat: 138). Hadis ini berkualitas shahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.

maghrib dan 'Isya' dengan satu kali adzan dan dua kali iqamat, dan tidak mengerjakan sholat sunnat di antara keduanya".²⁸

11. Hal yang demikian itu (seperti no. 10) hendaknya juga kamu kerjakan dalam shalat-shalat fa-itah (qodho').

Dalil:

Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Nasai dan Tirmidzi dari 'Ubaidah ibn 'Abdillah dari ayahnya

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ إِنَّ الْمُشْرِكِينَ شَغَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْحَنْدَقِ حَتَّى دَهَبَ مِنَ اللَّيْلِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى العَصْرَ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى المَغْرِبَ ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى العِشَاءَ

Abdullah ibn Mas'ud berkata, "Orang-orang Musyrik pada hari perang khandaq mensibukkan Nabi saw hingga tidak berkesempatan mengerjakan empat kali shalat hingga jauh malam. Maka beliau lalu memerintahkan Bilal untuk beradzan, kemudian qamat lalu beliau shalat Dzuhur, lalu Bilal qamat maka beliau shalat 'Ashar, lalu Bilal berqomat maka beliau shalat Maghrib, lalu Bilal berqomat lagi maka beliau shalat Isyak"²⁹.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Baihaqiy, Ahmad ibn al-Husain Abu Bakar, *Sunan al-Kubra* (Makkah al-Mukarramah: Dar al-Baz, 1994)

²⁸Hadis ini diriwayatkan al-Nasaiy (Sunan al-Nasaiy, al-Adzan: 650) dengan para rawi yang siqqat dalam rangkaian sanadnya, dan bersambung sampai kepada Nabi Muhammad saw. Hadis ini berkualitas shahih dan dapat digunakan sebagai hujjah.

²⁹Hadis ini diriwayatkan oleh Tirmidzi (Sunan al-Tirmidzi, al-Shalat: 164), Nasaiy (Sunan al-Nasaiy, al-Mawaqit: 618), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 3374).

Dalam sanad Nasaiy, semua rawinya adalah orang-orang siqqah dengan sanad yang bersambung sampai dengan nabi saw. Sanad jalur Tirmidzi dan Ahmad ibn Hanbal memperkuat kesahihan hadis ini. Hadis ini berkualitas shahih dan dapat digunakan sebagai hujjah.

Hadis dengan kandungan makna yang hampir sama juga diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri dalam kitab Sunan al-Nasaiy (al-Adzan: 655) dan dalam kitab Musnad Ahmad ibn Hanbal (10769 dan 11039). Sanad hadis ini juga sahih.

Baihaqiy, Ahmad ibn al-Husain ibn ‘Ali, *Sunan al-Baihaqiy al-Kubra* (Makkah: Dar al-Baz, 1994)

Chudhori, *Hadits-Hadits Nabi Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah (Sebuah Upaya Purifikasi Hadist-Hadits Nabi)*, (Jawa Tengah: PWM Majelis Tarjih, 1988)

Daruquthni, ‘Aliy ibn Hafs al-Baghdadi, *Sunan al-Daruquthniy* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1966)

Hakim, *al-Mustadrak ‘ala al-Shahihayn* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990)

Ibn Hibban, Muhammad Abu Hatim, *Shahih ibn Hibban* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993)

Ibn Khuzaimah, Muhammad ibn Ishaq Abu Bakr al-Naisaburiy, *Shahih ibn Khuzaimah* (Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1970)

Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid Abu ‘Abdullah al-Qazwayni, *Sunan ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, ttt)

Al-Mubarakfuriy, Muhammad Abdurrahman, *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jami’ al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, ttt).

Suyuthi, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, *al-Jami’ al-Shaghir fi Ahadis al-Basyir al-Nazir* (tk: Syirkah Nur Asia, ttt)

Thabraniy, *al-Mu’jam al-Kabir* (Mausul: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hukm, 1983)

Abadiy, Muhammad Syams al-Haqq al-‘Adzim, *‘Aun al-Ma’bud* (Birut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1410 H)

CD-ROM

Mausu’at al-hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah, ed. 2 (Tkt: Global Islamic Software Company, 1997)

Markaz al-Abhas al-Hasib al-Atiy, *Maktabat al-Alfiyah li al-Sunnat al-Nabawiyah*, ed. 1.5 (Amman: al-Turas, 1999)

Sakhr, *al-Qur’an al-Karim*, ed. 6.50 (Tkt: Sakhr, 1997)

MEMBEDAH KONSEP *AL-'AFW* PERSPEKTIF HADIS¹

(Tela'ah *Maudlu'i*)

Oleh : Andewi Suhartini*

Abstrak

This article studies the concept of al'afw in Islam. The study explores the concept in terms of philosophy and its perspective in Hadis that is related to its sacred messages and implications in the real life.

The destiny that every human being has the potential to live in right path (taqwa) or wrong path (fujur) brings about the possibility of people to pain each other whether corporally or not. To mediate both sides, the doer and the victim, Islam introduces the concept of 'Afw (forgiveness). The essence of the concept is releasing the doer from the judicial consequence that can be asked by the victim.

Initially, the forgiveness in religious sense is forgiving someone without being asked forgiveness; asking forgiveness; or being asked to forgive each other. The concept of forgiveness covers anything that is recognized as bad, painfull, even running out one's life. Giving or asking forgiveness is challenging, so that it can just be done by sincere and truthful person. Therefore, God bestow his blessing on the person who do that by promising honorable position spiritually.

Kata Kunci: hadis, *al-afw*, istigfar, taubat,

I. Pendahuluan

Secara filosofis, manusia adalah makhluk Allah yang memiliki multi relasi; ia berhubungan dengan Penciptanya (*al-'alaqah baina al-Khaliq wa al-Insan*), dengan alam (*al-'alaqah baina al-insan wa al-kaun*), dengan manusia lain (*al-'alaqah baina al-insan wa al-insan*), dengan kehidupan (dunia) (*al-'alaqah baina al-insan wa al-hayat*), dan dengan kehidupan akhirat (*al-'alaqah baina al-insan wa al-akhîrah*).² Atau apabila disederhanakan, ke lima relasi tersebut dapat dikerucutkan menjadi

¹Jumlah hadis yang berbicara tentang *al-'afw* dalam berbagai bentuknya (يعفو - عفا - عفوا), ada 61. Lihat A.J. Wensinck, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-fazh al-Hadis al-Nabawi*, (Leiden: Maktabat Brill, 1936), h. 284 & 287

*Mahasiswi Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatulah Jakarta

²Hajid 'Arsyan al-Kailani, *Falsafat al-Tarbiyah al-Ilamiyyah*, (Mekkah al-Mukarramah: Maktabat al-Hadi, 1987), 83

dua dimensi; dimensi vertikal dengan Allah dan dimensi horizontal dengan makhluk Allah, khususnya manusia. Hidup dan kehidupan manusia tidak dapat lepas dari dua relasi ini. Oleh karena itu, pesan Qur'ani menghendaki soalnya adalah manusia mengarahkan orientasi hidup dan kehidupannya untuk memenuhi relasi-relasi tersebut. Ketika satu relasi saja terabaikan oleh manusia, akan memicu munculnya efek samping yang tidak sederhana terhadap relasi-relasi yang lain.

Menakutkan memang, sistem Allah yang diperuntukan buat kemaslahatan hidup dan kehidupan manusia tidak ada yang tertinggal dan terabaikan satu pun. Seiring dengan penciptaan manusia, saat itu pula Allah menyertakan seluruh perangkat yang berhubungan dengan berbagai kemungkinan yang akan terjadi pada atau di antara manusia, termasuk berbagai hal bagi stabilitas relasi-relasi di atas. Satu hal yang menjadi persoalan krusial dalam memenuhi relasi-relasi di atas adalah, manusia diciptakan Allah dengan dua kecenderungan; *taqwa* di satu sisi dan *fujur* di sisi lain; *benar* hari ini, *salah* esok hari; berbuat *'adil* pada orang ini dan berbuat *zalim* pada orang lain. Hal ini berimplikasi pada nilai sebuah pemenuhan relasi-relasi di atas. Ketika sisi *fujur*, *salah* atau *zalim* mendesak manusia untuk berbuat *kezaliman*, baik terhadap Allah, dirinya sendiri maupun terhadap manusia lain, maka persoalan besar mengancam ketentraman manusia yang bersangkutan, dunia dan akhirat. Barangkali, secara filosofis, dengan dasar inilah Allah menganugerahi perangkat *ma'af(al-'afw)* bagi manusia untuk menyelesaikannya.

Tak terbantah, memang indah dima'afkan itu, apalagi pema'afan yang diperoleh tanpa terlebih dahulu harus meminta ma'af, tak ubahnya seperti mendapat anugerah. Tetapi yang lebih tak ternilai indahnya lagi adalah sikap "*mema'afkan*" tanpa harus dipermintakan ma'af. Ironisnya, gaung "*tiada ma'af bagimu*" telah mencemari kejernihan embun hati, berganti dengan bara dendam yang tak terhindari. Entah karena demikian tersakiti atau hanya karena tidak mampu menguasai emosi. Apa pun alasan mereka, tetap harus dipertanyakan, bagaimana seseorang seyogyanya bersikap, ketika ia tersakiti (terzalimi), mema'afkankah atau sebaliknya? Bagaimana pula sikap orang yang telah berbuat salah dan menyakiti hati orang lain, haruskan meminta ma'af? Atau sebagai makhluk sosial, bagaimana kepedulian pihak lain dalam menengahi dua pihak yang disakiti dan menyakiti, semestinyakah ia mempermintakan ma'af?

Untuk menjawab persoalan tersebut, dalam artikel ini akan diketengahkan perspektif hadis tentang *al-'afw*, mulai dari (1) pengertian *al-'afw*, secara etimologis dan terminologis, dan keterkaitannya dengan taubat dan istighfar (2)

nilai religious *al-afw*, (3) pesan religious *al-afw*, dan (4) persoalan serta implikasi *al-afw*, dalam perspektif hadis.

II. Makna *Al-Afw* dan Keterkaitannya dengan Taubat dan Istigfar

Kata *al-afw* merupakan bentuk mashdar dari kata kerja عفا – يعفو – عفو yang akar katanya adalah *ain*, *fâ* dan *wauw*. Secara etimologis, kata *al-afw* memiliki beberapa arti, yaitu: (1) *بالحو*,³ yakni *penghapusan*. Misalnya ungkapan:

عنه عبده ذنوب عفوانه (pema'afan Allah terhadap dosa-dosa hamba-Nya terhadap-Nya) itu berarti, عنه عبده ذنوب محو الله, (penghapusan Allah terhadap dosa-dosa hamba-Nya terhadap-Nya)⁴; (2) *الطمس*, yakni *بالحو الاثر ازالة*,⁵ artinya menghilangkan bekas karena dengan penghapusan; (3) *الترك*, yakni *peninggalan/pengabaian*. Apabila memperhatikan contoh kalimat berikut: *ذنبه له عفا*, (*Ia telah mema'afkan dosanya*) artinya يعاقبه لم تركه (*Ia telah meninggalkannya/mengabaikannya dan tidak menyiksanya*).⁶

Secara terminologis, kata *al-afw* berarti *عليه العقاب وترك الذنب عن التجاوز*,⁷ yakni penghapusan dosa dan pelepasan sanksi terhadap yang bersalah. Muhibb al-Dîn Abî Faidl al-Sayyid Muhammad Murtadlâ al-Husainî al-Wâsithî al-Zubaidî al-Hanafî⁸ dan Al-Râghib al-Ashfahânî⁹ menyatakan bahwa *al-afw* berarti *عن التجافي*

³Ibnu Manzhur Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukram al-Ifriqi al-Mishri, *Lisân al-ʿArab*, Juz XIX, (Kairo: al-Dâr al-Mushriyyah li al-Taʿrîf wa al-Tarjamah, t.t.), 303.

⁴*Ibid.*, 304; lihat pula Majd al-Dîn Muhammad bin Yaʿqûb al-Fairûzîbâdî, *al-Qâmûs al-Muhîṭ*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Jail, t.t.), 366.

⁵Al-Raghib al-Ashfahani, *Muʿjam Mufradat li Alfadz al-Qurʿan*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 316.

⁶Muhibb al-Dîn Abî Faidl al-Sayyid Muhammad Murtadlâ al-Husainî al-Wâsithî al-Zubaidî al-Hanafî, *Tâj al-ʿArûs min Jawâhir al-Qâmûs*, Jilid X, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 247.

⁷Ibnu Manzhûr, *Lisân al-ʿArab*, 303,

⁸Ia adalah Muhammad bin Muhammad bin Abd al-Razaq. Nasabnya berujung pada Ahmad bin Isa bin Zaid bin Ali bin al-Husain bin Ali bin Abi Thalib. Ia terkenal dengan sebutan al-Sayid Murtadha al-Husaini al-Zubaidi. Ia memiliki kunyah Abu al-Faidl, Abu al-Jud, dan Abu al-Waqt. Menurut pendapat muridnya, ia dilahirkan pada tahun 1145 H di Negeri Hindia Biljiran. Tetapi menurut banyak penuturan, ia lahir dan tinggal di Mesir. Ia wafat tahun 1196 H di Athfat al-Qasaal. Lihat al-Zubaidî, *Tâj al-ʿArûs min...*, ك

⁹Ia memiliki nama lengkap Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad bin al-

الذنب (*penghindaran dari dosa*).¹⁰ Dari dua pengertian di atas, tampaknya ada dua pihak yang terlibat; pihak pertama (Allah atau manusia) yang mema'afkan, dan pihak yang kedua (manusia) yang dima'afkan. Sehingga secara operasional, al-Ghazali¹¹ memandang bahwa *al-'afw* itu adalah konsep yang terdapat dalam sebuah kebersamaan, yang menjadi kewajiban bagi pihak pertama dan hak bagi pihak kedua. Oleh karena itu, dalam kitabnya *Ihya' 'Ulum al-Dîn*, al-Ghazali menyatakan bahwa makna *al-'afw* adalah عنه ويبرئ فيسقطه حقا يستحق ان¹² yakni seseorang yang berhak menuntut sesuatu, tetapi kemudian ia melepaskan dan menggugurkan hak itu.

Secara fenomenologik, makna terminologi di atas melahirkan tiga pemahaman. *Pertama*, bila seseorang yang berhak menuntut sanksi dari orang yang telah berbuat aniaya kepadanya, kemudian ia melepaskan tuntutan itu, maka artinya ia telah *mema'afkannya*.¹³ *Kedua*, jika seseorang yang dibebani tuntutan karena telah berbuat kesalahan atau kezaliman memohon agar tuntutan itu dihapuskan, hal ini berarti ia tengah *meminta ma'af* atas kesalahan yang telah dilakukan kepada orang tersebut. Dan *ketiga*, apabila ada pihak ketiga (orang lain) yang berupaya menengahi dua pihak yang menzalimi dan dizalimi, berarti orang tersebut tengah *mempermintakan* ma'af untuk pihak pertama (yang menzalimi) kepada pihak kedua (yang dizalimi).

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *al-'afw* itu artinya pema'afan yang diberikan oleh satu pihak (Allah atau orang) yang dikenai kejahatan atau dianiaya dengan melepaskan tuntutan hukuman terhadap orang yang telah menganiaya dan melakukan kejahatan terhadapnya.

Mufadhal. Ia berasal dari Ishfahan dan hidup di Baghdad. Ia wafat pada tahun 18 M/503 H dan tidak diketahui tahun lahirnya. Lihat al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat li... ط & ي*

¹⁰ *Ibid.*, lihat pula al-Zubaidî, *Tâj al-'Arûs min...*, ك

¹¹ Nama lengkap al-Ghazali adalah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Abu Hamid al-Tusi al-Gazali. Ia dilahirkan di Tus pada tahun 450 H, dan wafat Hari Senin pada tanggal 14 Jumadil Akhir, tahun 505 H. Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya' 'Ulum al-Dîn*, (Semarang: Toha Putera, t.t.), و

¹¹ *Ibid.*, Juz III, 177

¹² Lihat Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, 3.

Pemahaman tentang makna *al-Afw* akan semakin jelas bila dikaitkan dengan dua perangkat lain yang memiliki kaitan erat dengan persoalan kesalahan dan kezaliman, yaitu “*taubat*” dan “*istighfar*”.

Secara etimologi, *taubat* berasal dari bahasa Arab توبة -توب-تاب , yang berarti رجوع , yakni kembali.¹⁴ Sementara secara terminologis, *taubat* berarti

ترك الذنب لقبه والندم على ما فرط منه والعزيمة على الترك المعاودة وتدارك ما أمكنه ان يتدارك من الاعمال بالاعادة¹⁵

Inti dari makna di atas adalah (1) peninggalan dosa karena keburukannya; (2) penyesalan atas tindakan dosa yang telah dilakukan; (3) penetapan hati untuk meninggalkan (tidak mengulangi) kembali; dan (4) penyusulan dengan melakukan tindakan yang baik semampu mungkin. Oleh karena itu, *taubat* juga dapat diartikan “kembalinya seseorang kepada Allah dengan meninggalkan perbuatan dosa atau kezaliman, dan kembali melakukan sesuatu yang dicintai Allah serta meninggalkan berbagai hal yang dilarang-Nya.¹⁶ Dengan kata lain, *taubat* dinyatakan sebagai suatu upaya seseorang untuk melepaskan diri dari kesalahan atau kezaliman yang telah dilakukannya dengan menyesali, meninggalkan dan bertekad untuk tidak melakukan kembali perbuatan itu.

Sementara *istighfar*, secara etimologi berasal dari akar kata غفر - يغفر -غفر , artinya الدنس عن يصونه ما الباس¹⁷.

Kemudian ditambah tiga huruf ت س ا , menjadi استغفار-يستغفر-استغفر . Menurut tata bahasa Arab, penambahan ت س ا , pada pada awal *fi'il tsulatsi mujarrad* itu melahirkan makna طلب (tuntutan/permintaan). Oleh karena itu, dapat ditepastikan bahwa kata استغفار itu bermakna المغفرة طلب, meminta ampunan. Dengan dasar ini, al-Raghib al-Ashfahani¹⁸ menuturkan bahwa kata استغفار itu artinya ما الباس) ذلك طلب . Sampai di sini, dapat ditegaskan bahwa dengan dasar pemikiran bahwa ketiga istilah di atas merupakan tiga istilah yang diperhadapkan

¹⁴ *Ibid.*, 233

¹⁵ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat li...* 72

¹⁶ Ahmad al-Muhawli, *Tuthahir al-Qulub*, (Iskandariyah: Dar al-Bayan, 1977), 2.

¹⁷ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat li...* 374

¹⁸ lihat *footnote* no. 9

¹⁹ *Ibid.*

dan terpisah, maka dapat dipahami bahwa *al-'afw* itu adalah satu konsep yang salah satu di antara kandungan maknanya adalah memohon pema'afan (العفو طلب) kepada Allah. Dan, *Istighfar*, bermakna memohon ampunan (المغفرة طلب) kepada Allah. Sementara, *taubat* adalah totalitas sikap seseorang yang hendak kembali kepada jalan Allah setelah berpaling darinya. Oleh karena itu, *istighfar* (المغفرة طلب) dan *al-'afw* yang dimaksud adalah العفو طلب, merupakan salah satu manifestasi dari taubah. Sehingga dapat dipastikan bahwa ketiganya tidak dapat dipisahkan dalam realisasinya.

III. Pesan Religius Konsep *al-'afw*, Perspektif Hadis

A. Hadis-Hadis tentang nilai Religius *al-'afw* sebagai Perintah untuk Mema'afkan dan Meminta Ma'af

حدثنا عبد الله حدثني ابي حدثنا محمد بن جعفر حدثنا كهمس قال حدثني ابن بريدة قال قالت عائشة يا نبي الله ارأيت ان وافقت ليلة القدر ما اقول قال تقولين اللهم انك عفو تحب العفو فاعف عني (رواه احمد بن حنبل²⁰)

Artinya:

“Abdullah telah menceritakan kepada kami, Ayahku telah menceritakan kepadaku, Muhammad bin Ja'far telah menceritakan kepada kami, Kahmas telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibnu Buraidah telah menceritakan kepadaku, ia berkata: ‘Aisyah berkata, “Wahai Nabi Allah, apa pendapatmu bila aku memasuki malam lailatul qadar, ungkapan apa yang harus aku katakan ? Rasulullah saw. berkata: “Engkau mengucapkan, “Ya Allah sesungguhnya Engkau Maha Pema'af, Pencinta pema'afan, maka ma'afkanlah aku!”

حدثنا عبد الله حدثني ابي حدثنا يزيد قال اخبرنا الجريري عن عبد الله بن بريدة ان عائشة قالت يا رسول الله ان وافقت ليلة القدر فيما ادعو قال قولي اللهم انك عفو تحب العفو فاعف عني (رواه احمد بن حنبل²¹)

Artinya:

“Abdullah telah menceritakan kepada kami, Ayahku telah menceritakan kepadaku, Yazid telah menceritakan kepada kami, ia berkata: al-Jariri telah memberitahukan kepada kami, dari ‘Abdillah bin Buraidah sesungguhnya

²⁰ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Amad bin Hanbal*, Jilid VI (Beirut, Dar al-Fikr, t.th), 171.

²¹ *Ibid.*, Jilid VI, 182.

‘Aisyah berkata, “Wahai Rasulallah, bila aku memasuki malam lailatul qadar, dengan ungkapan apa aku harus berdo’a ? Rasulallah saw. berkata: “ucapkanlah olehmu, “Ya Allah sesungguhnya Engkau Maha Pema’af, Pencinta pema’afan, maka ma’afkanlah aku!”

حدثنا اسحق بن منصور ابناً حبان بن هلال حدثنا عبد الله بن بكر المزني عن عطاء بن ابي ميمون قال: لا اعلمه الا عن انس ابن مالك قال: ما رفع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم شئ في القصاص الا امر عليه بالعتو. صحيح (رواه ابن ماجه²²)

Artinya:

“Ishâq bin Mansûr telah menceritakan kepada kami, Hibbân bin Hilâl telah memberitahukan kepada kami, Abdullah bin Bakr al-Muzanni telah menceritakan kepada kami dari ‘Atha’ bin Abi Maimun, ia berkata: Aku tidak tahu tentang hal itu, kecuali dari Anas bin Malik, ia berkata: “Tidak ada sesuatu yang dilaporkan kepada Rasulallah saw., yang didalamnya ada qishash, melainkan beliau memerintahkan (lebih dahulu) untuk memberi maaf”. Shahih.

B. Syarh al-Hadis

Tiga hadis di atas, bila di tela’ah sisi kandungannya, berbicara tentang dua persoalan yang berbeda; (1) berkenaan dengan do’a, di mana Rasulallah saw. mengajari Siti ‘Aisyah sebuah do’a yang intinya adalah agar Allah SWT. mema’afkannya dan (2) berkenaan dengan qishash, di mana Rasulallah saw. memerintahkan untuk mema’afkan pelaku pembunuhan sengaja. Tetapi, jika disoroti dalam paradigma pesan yang terkandung di dalamnya, tampak memiliki kesamaan. Kesamaan terletak pada “pesan untuk mema’afkan” dan “meminta pema’afan”.

Pesan untuk mema’afkan dan meminta pema’afan ini dapat kita lihat dari tiga matan hadis di atas. Misalnya عني فاعف العفو تحب عفوانك اللهم ditampilkan dalam bentuk *fi’il ‘amr*, “*ma’afkanlah saya!*”. Logika struktur bahasa seperti ini menunjukkan “permohonan untuk memberikan pema’afan”; Sementara berdasarkan matan hadis بالعتو عليه امر الا القصاص فيه شئ وسلم عليه الله صلى الله رسول الى رفع ما secara eksplisit tegas-tegas menunjukkan perintah untuk mema’afkan. Dengan dasar ini, secara

²²Muhammad Nâshir al-Dîn al-Albânî, *Shahîh Sunan Ibn Mâjah li al-Imâm al-Hâfiz Abî ‘Abdillah Muhammad bin Yazîd al-Qazwainî*, Jilid II, (Riyâdl, Maktabah al-Ma’arif, 1997), Bâb al-‘Afwu fi al-Qishshâsh, 361

tekstual, yang dikehendaki oleh konsep *al-'afw* itu adalah perintah untuk mema'afkan dan memohon pema'afan, baik konteksnya dengan Allah atau dengan sesama manusia.

Perintah mema'afkan dan meminta pema'afan dalam konteks hubungannya dengan Allah dapat kita lihat pada surat al-Baqarah ayat 286 sbb.:

لايكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرنا
كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم
الكافرين

Artinya:

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdo'a): “Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau berbuat salah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir”.

Secara tekstual, ungkapan *عنا و اعف* itu artinya “ma'afkanlah kami”. Dan, ini dalam kajian struktur bahasa Indonesia adalah *tuntutan untuk memberikan pema'afan*”. Hanya saja dalam bahasa Arab, tuntutan dari bawah ke atas itu dikategorikan do'a (الأعلى الى الأدنى من الفعل طلب), artinya bermakna “ma'afkanlah kami” atau berilah kami pema'afan”. Oleh karena itu, Wahbah al-Zuhaili²³ ketika menafsirkan ayat ini, menegaskan bahwa konsep *al-'afw* yang dinisbahkan kepada Allah sebagai Dzat yang Maha tinggi adalah sebuah permintaan semoga Allah

²³Wahbah al-Zuhaili memiliki nama lengkap Wahbah bin Syaikh Mushthafa al-Zuhaili. Ia adalah seorang peneliti di Negeri Syam. Ia dilahirkan di Dar 'Athiyah sekitar kota Damaskus Suria pada tahun 1932. Apabila melihat jenjang karirnya, ia pernah menjabat sebagai staf pengajar di fakultas Syari'ah Universitas Damaskus tahun 1963. Ia pun akif di berbagai universitas di Damaskus. Penguasaan ilmunya mencakup Fiqh, Tafsir dan kajian-kajian keislaman lainnya. Lihat Muhammad Ali Iyazi, *Al-Mufasssirun, Hayatuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Wazarat al-Tsaqafah al-Islami, 1996), 685.

mema'afkan kesalahan dan kekurangan yang telah dilakukan dan di bawah pengetahuan Allah SWT.²⁴

Sementara perintah untuk mema'afkan dan memohon pema'afan dalam konteks hubungan dengan sesama manusia ditegaskan dalam beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya surat Ali Imran ayat 159 sbb.:

فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين

Artinya:

“Maka disebabkan rahmat dari Allahlah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya”.

Kekeliruan, kesalahan, bahkan kekejaman yang sangat menyakitkan sekalipun mungkin terjadi dalam sebuah kebersamaan. Kunci dari semua itu adalah lembut hati. Berdasarkan ayat ini, sebuah kebersamaan tidak akan terpelihara dengan hati keras atau perkataan kasar. Dan, refleksi dari lembut hati itu adalah sikap mema'afkan berbagai kekurangan, kekeliruan dan kesalahan seseorang serta berani meminta pema'afan atas kesalahan dan kekeliruan yang telah dilakukannya.

Wujud dari mema'afkan itu adalah melepaskan kesalahan yang dilakukan oleh orang lain, dalam arti tidak membalas kejahatan dengan kejahatan kembali. Hal ini dicontohkan oleh perilaku Rasulullah saw. sebagaimana disitir oleh Aisyah dalam hadis berikut.:

حدثنا محمود بن غيلان اخبرنا ابو داود انبأنا شعبة عن ابي اسحاق قال: سمعت ابا عبد الله الجدلي يقول: سألت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: لم يكن فاحشا ولا متفاحشا ولا صحابا في الاسواق ولا يجزي بالسبيّة ولكن يعفو ويصفح. هذا حديث حسن صحيح) رواه الترميذي²⁵

²⁴Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 135. Wahbah al-Zuhaili membedakan orientasi *al-'afw*, *al-maghfirah* dan *al-rahmah*. Menurutnya, *al-'afw* adalah melepaskan penyiksaan terhadap kesalahan dan kekhilapan disebut *al-'afw*; *al-maghfirah* ialah melepaskan kesulitan, sementara *al-rahmah* melepaskan sesuatu yang di atas kemampuan.

Artinya:

“Mahmud bin Ghailan telah menceritakan kepada kami, Abu Dawud telah memberitahukan kepada kami, Syu'bah telah laporkan kepada kami dari Abi Ishaq ia berkata, aku mendengar Abdullah al-Jadali berkata, aku bertanya kepada Aisyah tentang akhlak Rasulullah saw. ia menjawab: Rasulullah saw. itu bukan orang yang berbuat jahat atau mendatangkan kejahatan atau berbuat gaduh di pasar, ia pun tidak membalas kejahatan dengan kejahatan lagi, melainkan ia memaafkan dan melapangkannya”. Hadis ini derajatnya hasan-shahih.

‘Abdullah bin ‘Amr pun, menyatakan bahwasannya ia melihat sifat Rasulullah itu dalam kitab terdahulu, tidak kasar ucapannya, tidak keras hatinya, tidak suka bikin gaduh di pasar-pasar dan tidak membalas kejahatan dengan kejahatan, melainkan ia mema’afkan dan melapangkannya.

Apabila mendasarkan pada ayat 159 surat Ali Imran di atas, pesan religi dari konsep *al-‘afw* itu tidak hanya perintah untuk *mema’afkan* dan memohon pema’afan. Tetapi juga perintah agar seseorang *mempermintakan maaf* bagi orang yang telah berbuat jahat kepada seseorang yang telah dikenai kejahatan.²⁶

Perintah untuk mema’afkan dan meminta pema’afan itu, lebih dipertegas lagi dalam Q.S al-A’raf (7): 199.: الجاهلين عن واعرض بالمعروف وأمر العفو خذ yang artinya, “Jadilah engkau pema’af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma’ruf, serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh”.

Yang dimaksud dengan العفو خذ itu adalah Allah memerintah Muhammad untuk mema’afkan dan melepaskan hukuman bagi orang-orang yang musyrik.²⁷ Perintah untuk mema’afkan itu sangat logis memang karena menurut penuturan Wahbah al-Zuhaili²⁸, sesama umat Islam itu saudara dan sesama saudara tidak diperkenankan kecuali mengharapkan kebaikan dan kenikmatan, bahkan ikut mempertahankan agar kebaikan tidak segera lenyap daripadanya. Perintah Allah untuk mema’afkan dan melepaskan mereka mengisyaratkan bahwa sedikit sekali

²⁶ Al-Hafizh Abî ‘Isâ Muhammad bin ‘Isâ bin Sûrat al-Tirmîdhî, *Sunan al-Turmudzî wa Huwa al-Jâmi’ al-Shâhîh*, Juz III, *Kitâb al-Birr, Bâb Mâ Jâ’ a fi Da’wat al-Mazhlûm No. 2085*, (Indonesia, Maktabah Rihlah, t.t.), 249

²⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir ...* Juz IV, 140

²⁷ Ibnu Katsir, Op.Cit., Jilid II, h. 38

²⁸ Lihat *footnote* nomor 17

orang mukmin yang dapat melakukan dua hal penting, yakni mema'afkan dan mempermintakan ma'af, dalam kebersamaan dan persaudaraan ini. Kebanyakan mereka adalah pemilik kekuatan dan senjata. Dan, sesungguhnya sikap melapangkan itu tidak muncul kecuali pada orang yang kuat. Rasulullah saw. sendiri mena'wilkan (menafsirkan) konsep *al-'afw* sebagai sesuatu yang diperintahkan Allah, sehingga tiba izin Allah untuk membunuh mereka.²⁹

Pendeknya, pada bebrapa hadis maupun ayat al-Qur'an ditegaskan adanya tuntutan untuk melakukan tiga hal, yakni (1) mema'afkan; (2) meminta pema'afan; dan (3) mempermintakan ma'af. Dan, pemahaman ini berbeda dengan apa yang dipahami oleh Quraish Shihab. Menurutnya, sepanjang penelusurannya, dalam ayat al-Qur'an, tidak ditemukan perintah untuk meminta ma'af, yang ada adalah perintah untuk mema'afkan atau mempermintakan ma'af. Hanya saja, lebih lanjut ia menyatakan bahwa:

“Ketiadaan perintah meminta ma'af bukan berarti yang bersalah tidak diperintahkan meminta ma'af, bahkan ia wajib meminta ma'af, tetapi yang lebih perlu adalah menuntun manusia agar berbudi pekerti luhur sehingga tidak menunggu atau membiarkan yang bersalah datang mengeruhkan air mukanya dengan suatu permintaan, walaupun permintaan itu adalah pema'afan. Ketiadaan perintah meminta ma'af, juga mengandung arti bahwa permintaan ma'af harus tulus dari lubuk hati yang paling dalam, bukan atas perintah pihak lain di luar yang bersangkutan.³⁰

Dari uraian di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa pesan religi dari hadis-hadis di atas adalah tuntutan untuk memberi ma'af, mempermintakan ma'af dan meminta pema'afan. Kalau kita tidak dapat berbuat baik kepada yang bersalah, atau mema'afkan mereka tanpa harus dipermintakan ma'af, maka paling tidak, kita tidak boleh menutup pintu ma'af, atau berucap ungkapan populer “Tiada ma'af bagimu”.

Nilai Religius Konsep *al-'afw*, Perspektif Hadis

A. Hadis-Hadis tentang Nilai Religious *al-'afw*

²⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*Juz I, 269-272

³⁰ M. Quraisy Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi “Asma al-Husna” dalam Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 1998), 367

حدثنا يحيى بن ايوب وقتيبة وابن حجر قالوا حدثنا اسماعيل) وهو ابن جعفر (عن العلاء عن ابيه عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبدا بعفو الا عزا وما تواضع احد لله الا رفعه الله (رواه مسلم³¹)

Artinya,

“Yahya bin Ayyub dan Qutaibah serta Ibnu Hajar telah menceritakan kepada kami mereka berkata Isma'il (ia adalah Ibnu Ja'far) telah menceritakan kepada kami dari al-'Ala' dari ayahnya dari Abi Hurairah dari Rasulullah saw. Ia bersabda: “Sedekah tidak mengurangi harta, dan Allah tidak menambah seorang hamba yang mema'afkan kecuali kemuliaan dan seseorang tidak merendahkan diri karena Allah, kecuali Allah mengangkat derajatnya”.

حدثنا قتيبة اخبرنا عبد العزيز بن محمد عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله رجلا بعفو الا عزا وما تواضع احد لله الا رفعه الله وفي الباب عن عبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن كبة الأمازي واسمه عمر بن سعد. هذا حديث حسن صحيح. (رواه الترميذي)³²

Artinya:

“Qutaibah telah menceritakan kepada kami, 'Abd al'-Azîz bin Muhammad telah memberitahukan kepada kami dari al-'Ala' bin 'Abd al-Rahmân dari bapaknya dari Abi Hurairah sesungguhnya Rasulullah saw. Bersabda: “Sedekah tidak mengurangi harta, dan Allah tidak menambah seseorang yang mema'afkan melainkan derajat kemuliaan dan seseorang tidak merendahkan diri karena Allah, melainkan Allah mengangkat derajatnya”. Dalam bab ini terdapat hadis dari 'Abd al-Rahmân bin 'Auf dan Ibnu Abbas dan Ibnu Kabsyah al-Anmâri yang bernama Umar bin Sa'd. Hadis ini derajatnya hasan-shahih”.

³¹Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz II (Semarang: Toha Putra, t.t.) *Kitab al-Bir wa al-Shilah wa al-Adab, Bab Istihbab al-'afw wa al-Tawadlu'*, 432

³⁴Al-Tirmizhi, *Sunan... Bâb Mâ Jâ'a fi al-Tawâdlu'*, no. 2098, 254 ; Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Malik, hanya saja Malik menyebut istilah رجل dengan عبد, lihat Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuti al-Syafi'i, *Tanwir al-Hawalik Syarh 'ala Muwaththa' Malik*, (Surabaya: Syirkah Bengkulu Indah, t.th.), *Kitâb al-Shadaqah, Bâb Mâ Jâ'a fi al-Ta'affuf 'an al-Mas'alat*, No. 12

حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا ابن أبي عدى عن شعبة عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبي ومحمد بن جعفر حدثنا شعبه قال سمعت عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : ما نقصت صدقة من مال ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله عزاً ولا تواضع (رواه احمد بن حنبل)³³

Artinya:

'Abdullah telah menceritakan kepada kami, bapakku telah menceritakan kepada ku, Ibnu Abi 'Addi telah menceritakan kepada kami dari Syu'bah dari al-'Ala' dari bapaknya dari Abi Hurairah, ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: (dalam riwayat lain) bapakku dan Muhammad bin Ja'far telah berkata: Syu'bah telah menceritakan kepada kami ia berkata: Aku mendengar dari Abi Hurairah dari Nabi saw.: "Sedekah itu tidak mengurangi harta; dan tidaklah seseorang yang memaafkan suatu kezaliman kecuali Allah menambahkan baginya kemuliaan; dan seorang tidak merendahkan diri (kecuali Allah meninggikan derajatnya)".

حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا عفان حدثنا ابو عوانة عن عمر ابن ابي سلمة عن ابيه قال حدثني قاص اهل فلسطين قال سمعت عبد الرحمن بن عوف يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلاث والذي نفس محمد بيده ان كنت لحالفا عليهن لا ينقص مال من صدقة فتصدقوا ولا يعفو عبد عن مظلمة يتغى بها وجه الله الا رفعه الله بها وقال ابو سعيد مولى بنى هاشم الا زاده الله بها عزاً يوم القيامة ولا يفتح عبد باب مسألة الا فتح الله عليه باب فقر (رواه احمد بن حنبل)³⁴

Artinya:

'Abdullah telah menceritakan kepada kami, bapakku telah menceritakan kepadaku, 'Affan telah menceritakan kepada kami, Abu 'Awanah telah menceritakan kepada kami dari Umar ibnu Abu Salamah dari bapaknya, ia berkata: Tukang cerita, penduduk Palestin telah menceritakan kepadaku, ia berkata: Aku mendengar dari Abdurrahman bin 'Auf ia berkata: Sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: "Ada tiga hal, demi dzat yang jiwa Muhammad bersada di tangan-Nya jika aku bersumpah atasnya, harta tidak berkurang karena shadaqah, karena itu, bersedekahlah kamu sekalian! Seorang hamba tidak mema'afkan suatu kezaliman semata karena mengharafkan ridla Allah, kecuali Allah akan meninggikan derajatnya. Dan Abu Sa'id, tuan Bani Hasyim berkata: kecuali Allah akan menambah

³⁵lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad...* Jilid 2, 235

derajat kemuliaan kepadanya pada hari kiamat. Dan tidaklah seorang hamba membukakan pintu permasalahan, kecuali Allah akan membukakan untuknya pintu kefakiran”.

B. Syarh al-Hadīts

Ada 4 hal yang diketengahkan oleh empat hadis di atas, yaitu: (1) shadaqah, (2) pema'afan, (3) tawadlu', dan (4) pemecahan masalah. Dua masalah pertama melahirkan dua jenis implikasi. *Pertama*, (1) barangsiapa yang menyedekahkan hartanya di jalan Allah atau (2) mema'afkan kezaliman yang dilakukan oleh orang lain terhadapnya karena Allah, maka ia akan memperoleh *derajat yang tinggi* dari Allah SWT. *Kedua*, (1) barangsiapa yang menyedekahkan hartanya di jalan Allah atau (2) mema'afkan kezaliman yang dilakukan oleh orang lain terhadapnya karena Allah, maka ia akan memperoleh *kemuliaan* dari Allah SWT. Dua persoalan ini, yakni bersedekah dan mema'afkan dirangkai dalam satu implikasi. Menurut pertimbangan sederhana penulis, tentu ada mata rantai yang menghubungkan antara sedekah dan pema'afan. Apabila memperhatikan esensi dari keduanya, titik temunya terletak pada “sama-sama melepaskan hak milik”. Tetapi lebih tampak korelasinya, ketika kita menela'ah potongan Q.S. al-Maidah (5): 45 yang berbicara tentang *qishash* sbb.: *له كفارة فهو به تصدق فمن* Artinya, “Barangsiapa yang melepaskan (hak *qishash*)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya.

Yang dimaksud dengan “menyedekahkan haknya” dalam ayat itu adalah melepaskan hak *qishash*nya. Dengan kata lain, kata *تصدق* di situ berarti *الجانى عن عفا* (*mema'afkan terhadap pelaku kejahatan*).³⁵ Berdasarkan hadis di atas, sedekah (harta) dan mema'afkan kesalahan orang lain diapresiasi dengan tropi *kemuliaan* dan *ketinggian derajat*. Lebih menukik lagi hubungannya dengan tema yang dikaji dalam makalah ini, sikap mau mema'afkan kesalahan orang lain itu suatu tindakan yang bernilai mulia dan tinggi dan akan dianugerah penghargaan *kemuliaan* dan *ketinggian derajat*.

Kemuliaan yang dikehendaki oleh hadis di atas, menurut al-Qur'an apabila dihubungkan dengan konsep pema'afan adalah derajat ketakwaan. Islam

³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*Juz VI, 209

menjelaskan bahwa kemuliaan itu ada pada ketakwaan.³⁶ Hal ini dapat kita telusuri dalam Q.S Ali Imran (3): 133-134 :

وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين . الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين
الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين

Artinya:

“Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada sorga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa. (yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan mema’afkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan”.

Menurut ayat di atas, termasuk di antara orang-orang yang *bertakwa* itu adalah orang yang *mema’afkan* kesalahan orang lain. Orang yang mema’afkan kesalahan orang lain, padahal dia mampu membalasnya, adalah orang yang memiliki tingkat pengontrolan diri (*self controlling*) sebagai indikasi keluasan dan ketinggian wawasan berpikir, kekuatan kehendak dan keteguhan kepribadian. “Kemampuan untuk memaafkan” itu levelnya lebih tinggi daripada “menahan marah”. Bahkan di ujung ayat itu, Allah pun mengidentifikasi orang-orang yang membalas kejahatan orang lain dengan kebaikan, baik dengan menghantarkan manfaat terhadap orang yang telah berbuat jahat kepadanya, atau dengan berusaha mencegah kemadlaratan di dunia daripadanya dengan tidak membalas dengan kejahatan serupa ataupun di akhirat dia mema’afkan kesalahan orang lain yang menjadi hak adami sebagai orang yang “*muhsinin*”.³⁷ Lebih dari itu, kemuliaan dan derajat yang tinggi itu akan disandang sang pema’af di dunia dan di akhirat. Di dunia, ia agung hatinya, di akhirat, telah menanti pahalanya.

Dengan mengutip sebuah hadis di bawah ini, Wabah al-Zuhaili³⁸ ingin menegaskan bahwa tempat yang dijanjikan bagi orang yang mema’afkan itu adalah sorga.

³⁶Muhammad al-Ghazali, *Khuluq al-Muslim*, Terj. M. Rifa’i, *Akhlaq Seorang Muslim*, (Semarang: Wicaksana, 1993), 414

³⁹Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*Juz IV, 88

⁴⁰ lihat *footnote* no. 23

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا كان يوم القيامة نادى مناد يقول :ابن العافون عن الناس ؟ هلموا الى ربكم ,وخذوا اجروركم ,وحق على كل امرئ مسلم اذا عفا ان يدخل الجنة^{٤٠}

Artinya:

“Dari Ibnu Abbas r.a. ia berkata, Rasulullah saw. bersabda: ‘Apabila pada hari kiamat ada seruan dari sang penyeru “mana orang-orang yang memaafkan (kesalahan)orang lain? Maka bergeraklah kamu sekalian menuju Tuhanmu, ambillah ganjaranmu. Hak untuk setiap orang muslim ketika ia mema’afkan adalah masuk sorga”.

Apabila kita menelusuri lebih jauh, kemuliaan dan ketinggian derajat ini pada dasarnya didasari oleh kebersihan dan kesucian hati yang diperoleh orang yang mema’afkan karena telah mema’afkan kesalahan orang lain. Hal ini dapat kita lihat dari penegasan Allah Q.S al-Maidah (5): 45 :

وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون

Artinya:

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (al-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka (pun) ada qishashnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak Qishash)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim”.

Disinyalir dalam ayat ini apabila seseorang yang dikenai kejahatan mema’afkan kejahatan orang tersebut, maka perbuatan tersebut diidentifikasi shadaqah dan dengan sendirinya menjadi penyebab kifarat dosa yang telah dilakukannya. Allah menghapus dosa orang yang mema’afkan itu dan mema’afkan kesalahan-kesalahan yang telah dilakukannya.⁴⁰ Mema’afkan orang lain itu merupakan sarana *tazkiyat al-nafs*.

^{٤٠}lihat Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* 88. Berdasarkan penelusuran terhadap kitab *Mu’jam Mufahras li AlfaZ al-Hadis al-Nabawi*, hadis di atas tidak terdapat dalam kutub al-Sittah. Penulis tidak berhasil mendapatkan takhrij hadis tersebut di luar kutub al-sittah. Wahbah al-Zuhaili sendiri tidak menginformasikan rujukan hadis ini. Penulis mencoba mencari di *Mu’jam al-Kabir* buah karya al-Thabrani, tetapi tidak ditemukan.

⁴⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*Juz VI, h. 209

Persoalan yang Dijadikan Sasaran *al-afw* serta Implikasinya terhadap pengguguran Hukuman, Perspektif Hadis

A. Hadis-Hadis tentang Persoalan yang Dijadikan (Orientasi) Objek *al-afw*

حدثنا احمد بن يونس حدثنا ابو بكر عن حصين عن عمرو بن ميمون قال قال عمر رضى الله عنه : اوصى الخليفة بالمهاجرين الأولين ان يعرف لهم حقهم واوصى الخليفة بالأنصار الذين تبوأوا الدار والايمان من قبل ان يهاجر النبي صلى الله عليه وسلم ان يقبل من محسنهم ويعفو عن مسيئهم. (رواه البخاري)⁴¹

Artinya:

“Ahmad bin Yunus telah menceritakan kepada kami, Abu Bakar telah menceritakan kepada kami, dari Hishin dari ‘Amr bin Maimun ia berkata, ‘Umar r.a berkata: ‘Khalifah telah mewasiatkan kepada kaum Muhajirin yang pertamaagar mereka mengetahui hak mereka; sementara khalifah mewasiatkan kepada kaum Anshar yang tinggal di rumah dalam keadaan iman sebelum hijrah Rasulullah saw. untuk menerima orang-orang Anshar yang telah berbuat baik dan mema’afkan mereka yang telah berbuat kesalahan”.

حدثنا محمد بن المثنى وابن بشار (واللفظ لابن بشار) واللفظ لابن بشار (قال: حدثنا محمد بن جعفر اخبرنا شعبة سمعت قتادة يحدث عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الأنصار كرشى وعيبتى وان الناس سيكثرون ويقلون فاقبلوا من محسنهم واعفوا من مسيئهم (رواه المسلم)⁴²

Artinya:

“Muhammad bin al-Mutsanna dan Ibnu Basyar telah menceritakan kepada kami (sedangkan lafazh dari Ibnu Basyar) ia berkata: ‘Muhammad bin Ja’far telah menceritakan kepada kami, Syu’bah telah memberitahukan kepada kami, saya mendengar Qatadah menceritakan hadis dari Anas bin Malik sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda:’ Bahwasanya orang-orang Anshar adalah golonganku dan orang-orang kepercayaanku dan sesungguhnya manusia akan menjadi banyak dan sedikit. Namun mereka

⁴³Abu‘Abdillah Muhammad bin Isma’il Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz III, (Indonesia: Maktābah Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah., t.th.) *Kitab al-Tafsīr surat 59 (al-Hasyr)*, ayat والذين تبوأوا الدار والايمان من قبل ان يهاجر النبي صلى الله عليه وسلم , h. 199

⁴²Muslim, *Sahih...* Juz II, *Kitāb Fadlā’il al-Shahābat, Bāb min Fadlā’il al-Anshār* r.a., 403

akan dapat menerima orang-orang Anshar yang berbuat baik dan mema'afkan mereka yang kesalahan”.

حدثنا عبد الله حدثني ابي حدثنا ابن ابي عدى عن شعبة عن العلاء عن ابيه عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابي ومحمد بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا شعبة عن العلاء عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ما نقصت صدقة من مال ولا عفا رجل عن مظلمة الا زاده الله عزا ولا تواضع (رواه احمد بن حنبل)⁴³

Artinya:

“Abdullah telah menceritakan kepada kami, Bapakku telah menceritakan kepada ku, Ibnu Abi ‘Addi telah menceritakan kepada kami dari Syu’bah dari al-‘Ala’ dari bapaknya dari Abi Hurairah, ia berkata: Rasulullah saw. Bersabda; Bapakku dan Muhammad bin Ja’far telah berkata dari ‘Ala’ bin ‘Abd al-Rahman dari bapaknya dari AbU Hurairah sesungguhnya Rasulullah saw. Bersabda : “Sedekah itu tidak mengurangi harta; dan tidaklah seseorang yang memaafkan suatu kezaliman kecuali Allah menambahkan baginya kemuliaan; dan seorang tidak merendahkan diri (kecuali Allah meninggikan derajatnya)”.

B. Syarh al-Hadis

Apabila mengkaji tiga potongan hadis di atas, yakni (1) *مسيئتهم عن ويعفو* (2) *عزا الله زاده الا مظلمة عن رجل عفا ولا* ; dan (3) *مسيئتهم من واعفوا* , maka ada 2 persoalan yang diorientasikan oleh konsep *al-’afw*, yakni (1) *al-sayyi’ah* dan (2) *al-mazhlahmah*. Hal ini sealur dengan beberapa penunjukkan firman Allah:

1. Q.S. al-Syûrâ (42): 25

وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تعملون

Artinya:

“Dan Dialah yang menerima taubat dari hamba-hamba-Nya dan mema'afkan kesalahan dan mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Dalam ayat ini ditegaskan bahwa *al-sayyi’at* adalah persoalan yang menjadi sasaran *al-’afw*. Lebih rincinya, Allah SWT. menerima taubat hamba-Nya yang berdosa karena berbuat maksiat kepada-Nya pada hari yang akan datang (akhirat). Ia pun mema'afkan berbagai kejahatan di masa yang lalu, bahkan Ia mengetahui

⁴³ lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad...*Jilid II, 235

berbagai tindakan baik atau buruk yang dilakukan seseorang, dan membalasnya dengan pahala atau siksaan.⁴⁴

b. Q.S. al-Syûrâ (42): 40 :

وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا واصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين

Artinya:

“Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barangsiapa memaafkan dan berbuat baik maka pahalanya atas (tanggung) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim”.

Pada ayat ini, *al-’afw* diketengahkan setelah mempersoalkan pembalasan *al-sayyi’ah* dengan *al-sayyi’ah*. Lebih dari itu, dengan logika munasabah awal dan akhir ayat, ungkapan *al-zalimin* itu menafsirkan *al-sayyi’ah*. Sehingga dapat disimpulkan bahwa berdasarkan ayat ini, *al-’afw* itu diorientasikan untuk menyelesaikan persoalan *sayyi’ah* dan *mazhlahmah*.

c. Q.S. al-Nisa (4): 148 & 149

لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما . ان تبدوا خيرا او تحفوه او تعفوا عن سوء فإن الله كان عفوا قديرا

Artinya:

“Allah tidak menyukai ucapan buruk (yang diucapkan) dengan terus terang kecuali oleh orang yang dianiaya. Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Jika kamu menunjukkan sesuatu kebaikan atau menyembunyikan atau memaafkan sesuatu kesalahan (orang lain), maka sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Kuasa”.

Dalam ayat ini diungkapkan bahwa menampilkan kebaikan kata-kata atau perbuatan, dan menyembunyikannya, atau mema’afkan terhadap perbuatan jelek (baik perkataan atau perbuatannya), maka ia akan dibalas oleh Allah SWT. dengan kebaikan. Bahkan Allah menyukai orang itu, karena ia telah berbuat kebaikan. Dan, Allah menyukai perbuatan yang baik, dan mema’afkan perbuatan-perbuatan buruk, dalam kondisi Allah sendiri kuasa untuk menyiksa perbuatan buruk orang tersebut. Berakhlak dengan akhlak Allah SWT. merupakan sikap yang baik dan disukai oleh-Nya. *Al-’Afuww* (Maha Pema’af) itu adalah sifat Allah.

⁴⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*Juz 15, h. 60

Pendek kata, mema'afkan sesuatu keburukan itu dianjurkan dan disukai, karena sesungguhnya mema'afkan itu di antara sifat Allah SWT., dengan keadaan Allah Kuasa menghukumnya.⁴⁵ *Al-su'* dalam ayat ini pun menjadi sasaran *al-'afw*.

Secara lafzhiyyah, *al-sayyi'ah* itu bermakna *الفسحة الفعلة* yakni perbuatan yang tidak baik. Ia antonim dari *al-hasanah*.⁴⁶ Jika memegang arti *al-hasanah* yang dikemukakan oleh al-Ashfahani, yakni konsep tentang suatu kebaikan, hasil dari aktivitas jiwa, tubuh dan sikap seseorang, maka *al-sayyi'ah* adalah konsep tentang suatu keburukan, hasil dari aktivitas jiwa, tubuh, dan sikap seseorang.⁴⁷ Sementara *mazhlahmah* adalah suatu sikap yang tidak sesuai dengan yang seharusnya yang diorientasikan oleh pelakunya. Makna ini didasarkan atas makna mufradnya *zhulm*, artinya meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya, baik dikurangi, ditambah, atau tidak sesuai dengan waktu dan tempat.⁴⁸ Apabila ke dua istilah di atas dikorelasikan, maka dengan mempertimbangkan bahwa sesuatu yang *sayyi'ah* itu memicu lahirnya sesuatu yang *mazhlahmah*, maka tindakan *sayyi'ah* itu dikategorikan tindakan yang *mazhlahmah*.

Lebih lanjut, al-Ashfahani menjelaskan bahwa tindakan kezaliman itu ada tiga macam, yaitu: (1) kezaliman yang dilakukan manusia terhadap Allah; (2) kezaliman yang dilakukan manusia terhadap manusia; dan (3) kezaliman yang dilakukan manusia terhadap dirinya sendiri.⁴⁹ Ke tiga identifikasi kezaliman ini, akan mendasari uraian selanjutnya.

B. Kezaliman Manusia terhadap Allah yang juga Diidentifikasi Kezaliman terhadap Diri Sendiri

Yang termasuk kezaliman manusia terhadap Allah SWT. adalah perbuatan *syirk*, *kufur*, dan *nifaq*. Dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 51-52 ditegaskan bahwa Allah mema'afkan orang-orang yang menyekutukannya dengan lembu.

واذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل واتم ظالمون . ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون

⁴⁵ *Ibid.*, Juz VI, h. 7-9

⁴⁶ Ibnu Manzbur, *Lisan al-Arab*. Juz I, 91; lihat pula al-Raghib al-Ashfahani, *Op.Cit.*, h. 252

⁴⁷ al-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat li...*

⁴⁸ *Ibid.*, 326

⁴⁹ *Ibid.*

Artinya:

“Dan (ingatlah), ketika Kami berjanji kepada Musa (memberikan Taurat, sesudah empat puluh malam, lalu kamu menjadikan anak lembu (sembahanmu) sepeninggalnya dan kamu adalah orang-orang yang zalim. Kemudian sesudah itu Kami ma’afkan kesalahanmu, agar kamu bersyukur”.

Ayat ini turun berkenaan dengan Bani Israil yang menyembah lembu ketika ditinggalkan Musa dan Harun menggantikannya. Sikap mereka menyembah lembu atau menjadikan lembu sebagai Tuhan diidentifikasi sebagai tindakan zalim terhadap dirinya sendiri dengan maksiat kepada Allah dan menyembah sesuatu yang tidak seharusnya disembah. Tetapi kemudian Allah mema’afkan perilaku zalim mereka dan mereka mensyukuri pema’afan itu dengan kembali mentaati perintah Allah.⁵⁰

Sementara dalam Q.S al-Taubah (9): 65-66 Allah mensinyalir orang-orang kafir yang dima’afkan-Nya.

وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ بِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ. لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَتِكُمْ غَضَبَ طَمَعَةٍ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مجرمون

Artinya:

“Dan jika kamu tanyakan kepada mereka (tentang apa yang mereka lakukan itu), tentulah mereka akan menjawab: “Sesungguhnya kami hanya;ah bersenda gurau dan bermain-main saja”. Katakanlah: “Apakah dengan Allah, ayat-ayat-Nya, dan Rasul-Nya kamu selalu berolok-olok? Tidak usah kamu minta ma’af, karena kamu kafir sesudah beriman. Jika kami mema’afkan segolongan daripada kamu (lantaran mereka taubat), niscaya Kami akan mengadzab golongan (yang lain) disebabkan mereka adalah orang-orang yang berbuat dosa”.

Ayat di atas menegaskan bahwa mereka telah mengolok-olok Allah, ayat-ayat-Nya, dan Rasul-Nya setelah mereka beriman, kemudian mereka meminta ma’af kepada Allah. Dan, permintaan ma’af mereka sebagai pengakuan atas dosa yang telah mereka lakukan. *Tidzar* sendiri artinya sikap yang diorientasikan untuk penghapusan dosa dan pelepasan hukuman atasnya. Secara hukum, mereka itu muslim karena pengakuan atas keimanan dan melaksanakan hukum Islam, tetapi

⁵⁰ Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghawi al-Syafi’i, *al-Tafsir al-Baghawi al-Musamma al-Ma’alim al-Tanzil*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 41

karena aktivitas lahir mereka memutuskan keislaman itu, akibatnya mereka terjerembab ke jurang kekafiran, sehingga secara hukum setelah itu, mereka diidentifikasi kufur setelah beriman. Ayat ini menegaskan pengolok-olokan terhadap Kitab Allah, Rasul-Nya, janji-Nya dan ancaman-Nya. Tindakan ini termasuk kufur secara hakiki dan mengeluarkan Muslim dari keislamannya. Ayat ini menceritakan kaum Mu'tadziarin dan munafiqin, apabila mereka menunjukkan sikap penyesalan dan minta ma'af, maka Allah mema'afkannya.⁵¹

Dalam surat al-Nisa ayat 97-99 Allah berfirman:

ان الذين توفهم الملكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا لم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك ماؤيهم جهنم وساءت مصيرا . الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهدون سبيلا . فأولئك عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا

Artinya:

“Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri, (kepada mereka) malaikat bertanya: ‘Dalam keadaan bagaimana kamu ini?’ Mereka menjawab: ‘Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Mekkah)’. Para Malaikat berkata: ‘Bukankah bumi Allah itu luas sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?’ Orang-orang itu tempatnya neraka jahannam, dan jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali. Kecuali mereka yang tertindas baik laki-laki atau wanita ataupun anak-anak yang tidak mampu berdaya upaya dan tidak mengetahui jalan (untuk hijrah). Mereka itu, muduah-mudahan Allah mema'afkannya. Dan adalah Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun”.

Berdasarkan ayat ini, mereka yang tidak berhijrah dengan Rasulullah saw. dianggap telah menzalimi dirinya sendiri dan diidentifikasi berbuat syirk, karena tinggal di daerah syirk. Dasarnya adalah Allah tidak menerima Islam seseorang setelah hijrah kecuali dengan hijrah. Hal ini memang kemudian dinasakh setelah Futuh Mekkah (الفتح بعد هجرة لا) Akan tetapi ada kekecualian, yakni mereka yang tidak mampu pindah, karena tidak memiliki nafkah atau kekuatan untuk keluar, juga tidak tahu atau tidak ada yang memberitahu jalan untuk hijrah. Dalam kondisi

⁵¹Muhammad Rasyid Ridla', *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Syahir bi al-Tafsir al-Manar*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 530-531

seperti ini, tindakan mereka untuk tidak ikut berhijrah dima'afkan oleh Allah SWT.⁵²

C. Kezaliman Manusia terhadap Manusia Lainnya

Banyak hal yang problematis berkenaan dengan kezaliman manusia terhadap manusia lainnya. Apabila diidentifikasi, problematikan itu berkisar di seputar (1) modus operandinya/materi kejahatannya dan (2) sifat melakukannya.

1) Modus Operandi dari Kezaliman Manusia terhadap Manusia Lainnya

a) Masalah Jinayah;

(1) Kezaliman berupa ucapan yang kotor, sebagaimana diungkap dalam surat al-Nur ayat 3 dan 4 sbb. ;

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

Artinya:

“Dan orang-orang yang menuduh (melemparkan kata) perempuan yang baik-baik (berbuat zina), kemudian tidak dapat menghadirkan empat orang saksi, maka jilidlah mereka 80 kali, jangan diterima kesaksiannya selamanya dan mereka termasuk orang-orang yang fasik. Kecuali mereka yang bertaubat setelah itu dan beramal shalih, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Menurut ayat di atas, tindakan melemparkan pernyataan yang esensinya menuduh orang baik-baik berbuat zina diancam hukuman jinayah. Perbuatan tersebut dalam konsep Fiqh disebut *qadzaf* (menuduh orang baik-baik berbuat zina). Ancaman hukumannya ada 3, *pertama*, didera 80 kali; *kedua*, ditolak persaksiannya; dan *ketiga*, dihukumi sebagai orang fasik. Tetapi, apabila ia bertaubat, meminta ma'af kepada Allah dan kepada orang yang dikenai tuduhan, kemudian orang tersebut mema'afkannya, maka pema'afan itu berpengaruh terhadap gugurnya ancaman hukuman di atas, terutama hukuman kedua, yakni ditolak persaksiannya dan ketiga. (diidentifikasi sebagai orang fasik).

(2) Kezaliman berupa penghilangan nyawa, sebagaimana terdapat dalam surat al-Baqarah (2): 178 dan al-Maidah ayat 45 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عَنِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ

⁵² al-Baghawi, *al-Tafsir....* Juz I, 374

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af daengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan satu rahmat. Barangsiapa yuang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih”.

وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن اصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون

Artinya:

“Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (al-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka (pun) ada qishashnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak Qishash)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim”.

Ada 2 hal yang dapat diturunkan dari dua ayat di atas. *Pertama*, dua ayat di atas berkenaan dengan qishshash, baik pembunuhan, pelukaan atau penghilangan anggota tubuh. Menurut ayat di atas, kejahatan yang dilakukan seseorang diancam hukuman yang setimpal dengan tindakan yang dilakukannya. Jika seseorang menghilangkan nyawa orang lain, maka ia dihilangkan kembali nyawanya; jika seseorang menghilangkan anggota tubuh orang lain, maka dihilangkan kembali anggota tubuh yang sama dari pelakunya; atau jika seseorang melukai orang lain, maka ia dihukumi dengan dilukai kembali di tempat yang sama.

Kedua, masalah qishshash, penghilangan nyawa sekalipun berkaitan dengan hak adami, yang membuka peluang pema'afan dari pihak korban atau wali korban. Ketika korban atau wali korban mema'afkan, maka ada dua implikasi. Implikasi *pertama*, pelaku kejahatan yang dima'afkan harus membayar diyat; kecuali kalau

dima'afkan, maka diatnya pun gugur dan *kedua*, pema'afan yang dilakukan oleh wali korban berimplikasi pada hapusnya dosa yang telah dilakukannya.⁵³

- (2) Masalah Mu'amalat; Kezaliman berupa thalaq yang terjadi antara suami-isteri, sebagaimana tercantum dalam surat al-Baqarah ayat 237 :

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير

Artinya:

“Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu mema'afkanmu atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pema'afan kamu itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan”.

Nikah itu esensinya untuk menghalalkan persetubuhan antara laki-laki dan perempuan yang sebelumnya diharamkan. Sesuatu yang berkaitan dengan itu adalah mahar. Ketika perceraian terjadi sebelum adanya persetubuhan, maka menurut ayat ini laki-laki yang menceraikan perempuan tersebut harus memberikan mahar separuhnya. Tetapi apabila dima'afkan oleh perempuan itu atau oleh walinya, maka menurut jumhur ulama maharnya tidak usah dibayar, walau menurut ulama syi'ah wajib separuhnya dengan adanya pema'afan sekalipun.⁵⁴ Artinya, konsekuensi pema'afan dalam konteks terjadinya thalaq pada suami-isteri sebelum melakukan persetubuhan, menggugurkan mahar yang apabila tidak dima'afkan separuhnya harus dibayar.

2) Sifat/Cara Pelaksanaan Tindakan Kezaliman

Tindakan kezaliman itu ada yang sifatnya individual atau dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain; juga ada yang sifatnya kolektif, yakni (1) dilakukan oleh seseorang terhadap beberapa orang; (2) dilakukan oleh beberapa orang terhadap seseorang; (3) atau dilakukan oleh beberapa orang terhadap sekelompok orang. Untuk kezaliman yang dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain (satu orang), tidak dipersoalkan lagi bahwa pema'afan mutlak terlahir dari orang yang

⁵³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* Juz II, h. 103-117 & Juz VI, 202-212

⁵⁴ Rasyid Ridla', *Tafsir*.... Jilid II, 432

bersangkutan. Tetapi apabila orang yang dikenai kezaliman itu adalah sekelompok orang, maka ada beberapa pendapat. Apabila persoalan yang dihadapi adalah masalah jinayah, misalnya *qadzaf*, yakni seseorang menuduh orang banyak berbuat zina, maka logikanya setiap orang memiliki hak yang sama untuk menuntut atau mema'afkan orang tersebut. Salah satu di antara mereka tidak mema'afkan, maka orang yang telah menuduh mereka berbuat zina tetap diancam hukuman. Atau dalam masalah qishash, jika seseorang membunuh orang lain, maka mema'afkan menjadi hak seluruh ahli waris si terbunuh. Jika salah satu ahli waris ada yang tidak memberikan mema'afkan, maka si pembunuh diancam hukuman qishash.

Tetapi apabila di luar persoalan itu, berdasarkan berbagai pertimbangan dapat diwakilkan, maka kezaliman yang menimpa sekelompok orang, mema'afkannya dapat diwakilkan terhadap atau diwakili oleh satu orang atau sekelompok orang yang mewakilinya. Hanya tetap saja, kalau wakilnya sekelompok orang, maka dari semua anggota kelompok itu harus ada kesepakatan untuk memberikan mema'afkan. Salah satu di antara mereka tidak sepakat, si pelaku kezaliman tetap diancam hukuman.

V. Kesimpulan

Kenyataan bahwa manusia diciptakan dengan dua kecenderungan, *fujur* di satu sisi, *taqwa* di sisi lain, menggiring manusia pada saat tertentu terjerebab pada jurang kezaliman, baik terhadap Tuhannya, dirinya, atau manusia lainnya. Konsep mema'afkan dihadirkan Sang Maha Pencipta untuk menengahi dua pihak yang menzalimi dan dizalimi ini. Esensi dari mema'afkan adalah penghapusan dan pelepasan tuntutan hukuman dari pihak yang melakukan kezaliman oleh pihak yang dikenai kezaliman.

Pada dasarnya, pesan religi mema'afkan adalah perintah untuk mema'afkan tanpa harus dipermintakan ma'af; meminta ma'af dan mempermintakan ma'af. Mema'afkan, meminta ma'af dan mempermintakan ma'af berbagai persoalan yang termasuk *sayyi'ah* dan *mazhlahmah*, hingga penghilangan nyawa sekalipun. Tidak mudah memang mema'afkan, meminta ma'af dan mempermintakan ma'af itu; mungkin hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang memiliki ketulusan dan kebesaran hati. Oleh karena itu, tindakan ini dinilai mulia dan luhur bahkan akan diapresiasi dengan perolehan medali kemuliaan dan keluhuran derajat. Betapapun sulitnya sebuah sikap mema'afkan, meminta ma'af dan mempermintakan ma'af itu, kita tetap harus mengupayakannya, paling tidak dengan seraya memanjatkan do'a:

اللهم انى اسألك العفو والعافية والمعافاة الدائمة فى دينى ودنياى واهلى ومالى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Albânî, Muhammad Nâshir al-Dîn. *Shahîh Sunan Ibnu Mâjah li al-Imâm al-Hâfîzh Abî ‘Abdillah Muhammad bin Yazîd al-Qazwainî*, Riyâdl, Maktabah al-Ma‘arîf, 1997
- Al-Ashfahani, Al-Raghib. *Mu‘jam Mufradat li Alfadz al-Qur‘an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Baghawi Abu Muhammad al-Husain bin Mas‘ud al-Syafi‘i, *al-Tafsir al-Baghawi al-Musamma al-Ma‘alim al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993
- Al-Bukhari, Abu‘Abdillah Muhammad bin Isma‘Islam. *Shahih al-Bukhari*, Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah., t.t.
- Fairûzî ‘ḷbâdî, Majd al-Dîn Muhammad bin Ya‘qûb. *al-Qâmûs al-Mulîth*, Beirut: Dâr al-Jail, t.t.
- Al-Gazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya’ ‘Ulum al-Dîn*, Semarang: Toha Putera, t.t.
- Al-Gazali, Muhammad. *Khuluq al-Muslim*, Terj. M. Rifa‘I, *Akhlak Seorang Muslim*, Semarang: Wicaksana, 1993
- Hanafî, Muhibb al-Dîn Abî Faidl al-Sayyid Muhammad Murtadlâ al-Husainî al-Wâsithî al-Zubaidî. *Tâj al-‘Arûs min Jawâhir al-Qâmûs*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Hanbal, Ahmad bin. *Musnad Amad bin Hanbal*, Beirut, Dar al-Fikr, t.t.
- Iyazi, Muhammad Ali. *Al-Mufasssirun, Hayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wazarat al-Tsaqafah al-Islami, 1996
- Al-Kailani, Hajid ‘Arsyan. *Falsafat al-Tarbiyah al-Ilamiyyah*, Mekkah al-Mukarramah: Maktabat al-Hadi, 1987
- Mishri, Ibnu Manzhûr Jamâl al-Dîn Muhammad bin Mukram al-Ifriqi. *Lisân al-‘Arab*, Kairo: al-Dâr al-Mushriyyah li al-Ta‘rîf wa al-Tarjamah, t.t.
- Muhalawi, Ahmad. *Tuthahir al-Qulub*, Iskandariyah: Dar al-Bayan, 1977

- Al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi. *Shahih Muslim*, (Semarang: Toha Putra, t.t.
- Ridla', Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Syahir bi al-Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Shihab, M. Quraish .*Menyingkap Tabir Ilahi "Asma al-Husna" dalam Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 1998
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Syafi'i, *Tanwir al-Hawalik Syarh 'ala Muwaththa' Malik*, Surabaya: Syirkah Bengkulu Indah, t.t.
- Al-Tirmîdî, Al-Hafîzh Abî 'Isâ Muhammad bin 'Isâ bin Sûrat. *Sunan al-Turmudzî wa Huwa al-Jâmi' al-Shâhîh*, Indonesia: Maktabah Rihlah, t.t
- Wensinck, A.J. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-fâzh al-Hadis al-Nabawi*, Leiden: Maktabat Brill, 1936
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991

RESENSI

POTRET PERJALAN PENAFSIRAN AL-QUR'AN DARI KLASIK HINGGA KONTEMPORER

*Ahmad. Sihabul Millah**

Judul : Madzahibut Tafsir (Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer)
Penulis : Abdul Mustaqim
Penerbit : Nun Pustaka, Yogyakarta
Cet. : Pertama, Februari 2003
Volume : XVIII+137

Tak dapat dipungkiri bahwa studi al-Qur'an selalu berkembang sejak al-Qur'an diturunkan hingga sekarang ini. Munculnya berbagai kitab tafsir yang sarat dengan berbagai ragam metode maupun pendekatan merupakan bukti nyata 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.

Dalam buku *Madzahibut Tafsir (Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer)* ini, Abdul Mustaqim, salah seorang dosen Jurusan Tafsir-Hadis IAIN Sunan Kalijaga mencoba melakukan pemetaan dan kategorisasi terhadap produk-produk penafsiran al-Qur'an mulai dari periode klasik hingga modern-kontemporer yang memang memiliki corak dan karakteristik berbeda-beda. Sebagaimana disebutkan dalam kata pengantar Prof. DR. Amin Abdullah, penulis agaknya ingin mengkombinasikan antara pendekatan historis-periodik dengan pendekatan filosofis konseptual dalam memotret perkembangan tafsir. (hlm. xv)

Menurut Mustaqim, munculnya berbagai macam corak dan karakteristik penafsiran yang kemudian disebut dengan istilah *madzahibut tafsir* disebabkan

*Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

oleh banyak faktor, antara lain adalah adanya perbedaan situasi sosio-historis dimana seorang mufassir hidup. Bahkan situasi politik yang terjadi ketika mufassir melakukan kerja penafsiran juga sangat kental mewarnai produk-produk penafsirannya. Statemen ini agaknya semakin menguatkan tesa Micheil Fucoult bahwa perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya ilmu tafsir tidak bisa dipisahkan dari adanya relasi kekuasaan (baca: politik). Selain itu, perbedaan dan corak penafsiran itu juga disebabkan perbedaan keahlian yang dimiliki oleh masing-masing mufassir. Faktor-faktor tersebut dikategorikan oleh penulis sebagai faktor eksternal atau *al-'awāmil ad-dākhiliyyah* (hlm. 15). Sedangkan secara internal munculnya madzab-madzab tafsir antara lain berupa cakupan makna yang dikandung oleh al-Qu'ran. Al-Qu'ran itu memang *multiple understanding*, mengandung kemungkinan banyak penafsiran. Sehingga pluralitas penafsiran al-Qu'ran dipandang sah-sah saja, sepanjang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral.

Yang menarik dalam buku ini adalah bahwa uraian-uraian penulis lebih diorientasikan kepada bentuk kategorisasi berdasarkan kurun waktunya dan ciri-ciri yang menonjol dari masing-masing periode tersebut, dimana ia mencoba membagi sejarah perodesasi madzahibut tafsir menjadi tiga yaitu,

Pertama, periode klasik. Periode ini dapat dikatakan sebagai periode formatif, di mana penafsiran al-Qu'ran masih mencoba mencari bentuk. Wajar jika al-Qu'ran pada waktu itu begitu terbuka untuk ditafsirkan. Era formatif ini dimulai sejak masa Nabi, mengingat bahwa awal mula munculnya tafsir memang sejak al-Qu'ran itu diturunkan. Sebab begitu al-Qu'ran diturunkan Nabi Saw lalu menafsirkan dan mengkomunikasikannya kepada para sahabat. Hanya saja model penafsiran Nabi masih merupakan bentuk tafsir oral dan pragmatis. Artinya di situ belum ada rumusan metodologi tafsir yang sistematis. Tafsir terhadap ayat-ayat al-Qu'ran seringkali dilakukan dalam rangka untuk memahami ayat tertentu yang bisa langsung dipraktikkan, atau karena ada pertanyaan yang muncul dari sebagian para sahabat yang kesulitan memahami suatu ayat. Jadi, tafsir bukan untuk kepentingan *academic exegesis*.

Kedua, periode pertengahan. Era ini dapat dikatakan sebagai era afirmatif, dimana umat Islam mulai mengalami kemunduran. Tafsir seringkali hanya menjadi afirmasi terhadap kebijakan politik, sekte, madzab atau penguasa tertentu. Dengan kata lain sektarianisme dalam tafsir begitu kental mewarnai produk-produk tafsir mereka. Kegiatan penafsiran al-Qu'ran seolah tidak dilandasi oleh kepentingan

bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia, tapi justru menjadikan penafsiran al-Qur'an sebagai alat kekuasaan dan mendukung madzab tertentu.

Ketiga, periode Modern-Kontemporer) atau era reformatif. Adapun karakteristik yang menonjol pada tafsir periode modern-kontemporer antara lain adalah menjadikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. (hlm 92).

Dalam upaya mengembalikan Al-Quran sebagai kitab petunjuk ini, oleh para mufassir kontemporer kitab suci ini tidak lagi dipahami sebagai wahyu yang "mati" sebagaimana dipahami oleh para ulama tradisional selama ini, melainkan sebagai sesuatu yang "hidup". Al-Quran dipahami sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak lepas dari konteks kesejarahan umat manusia. Al-Quran tidak diwahyukan dalam ruang yang hampa-budaya, melainkan justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat budaya. Nasr Hamid Abu Zayd bahkan menilai Al-Quran sebagai muntaj al-saqāfah "produk budaya", yakni sebagai teks yang muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh selama lebih duapuluh tahun dan ditulis dengan berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut.

Sebagai konsekuensi atas pemahaman al-Quran yang seperti ini, untuk memahaminya pun tidak cukup dengan mengandalkan perangkat keilmuan seperti yang digunakan para mufassir selama ini semisal usul fiqh, asbāb al-nuzūl, nahwu-sharaf, balaghah dan sebagainya. Metode (pendekatan) hermeneutik akhirnya menjadi "menu alternatif" yang menggantikan perangkat keilmuan selama ini yang dianggap bukan hanya tidak memadai namun juga tidak "tahan banting" terhadap tantangan zaman.

Tidaklah keliru jika dikatakan bahwa karakter yang menonjol lainnya di era kontemporer adalah kecenderungannya menggunakan pendekatan hermenetis. Paradigma tafsir kontemporer cenderung pada paradigma hermenetis yang lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis dalam mengkaji al-Qur'an untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (al-Qira'ah al-Muntijah), katimbang pembacaan yang repetitif (al-qira'ah al-tikrāriyyah) atau pembacaan yang ideologis-tendensius (al-Qira'ah al-mugriḍah). Hal ini senada dengan pernyataan Roger Trigg seperti dikutip oleh Komarudin Hidayat dalam buku Memahami Bahasa Agama bahwa: "The Paradigm for hermeneutics is interpretation of the traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in radically different situation. Artinya paradigma hermeneutik adalah suatu penafsiran terhadap teks

tradisional/klasik dimana suatu permasalahan harus selalu diarahkan bagaimana supaya teks tersebut selalu kita dapat pahami dalam konteks kekinian yang situasinya amat berbeda.

Itulah antara lain beberapa point penting dari isi buku ini. Namun tampaknya ada beberapa catatan kritis. Pertama, penulis buku ini tidak banyak menguraikan lawn atau corak tafsir yang muncul di era pertengahan secara komprehensif dan kritis tentang masing-masing epistem dan latar kemunculannya. Padahal corak atau lawn tafsir di era abad pertengahan sangat banyak. Dan hal ini akan sangat menarik jika diuraikan secara komprehensif dalam buku ini. Kedua, kategorisasi tafsir di era klasik hingga kontemporer dengan berdasarkan kronologi seringkali akan menjebak penulisnya kepada sikap generalisasi dan simplifikasi. Sebab sangat mungkin tafsir yang muncul di era sekarang pun masih bercorak tekstual dan cenderung membela madzab tertentu. Atau sebaliknya, tafsir yang muncul di era klasik dulu malah sudah mencerminkan bentuk pendekatan hermeneutis yang sudah sangat kontekstual dan kritis pada zamannya. Namun apapun kelebihan dan kekurangan buku ini, sebagai suatu eksperimentasi ilmiah, buku ini Insya Allah akan bermanfaat, terutama bagi para peminat studi al-Qur'an dalam upaya memotret perkembangan madzab-madzab tafsir selama ini. Untuk lebih jelasnya, silahkan baca buku ini. SELAMAT MEMBACA. Wa Allahu a'lam bi sh shawab.