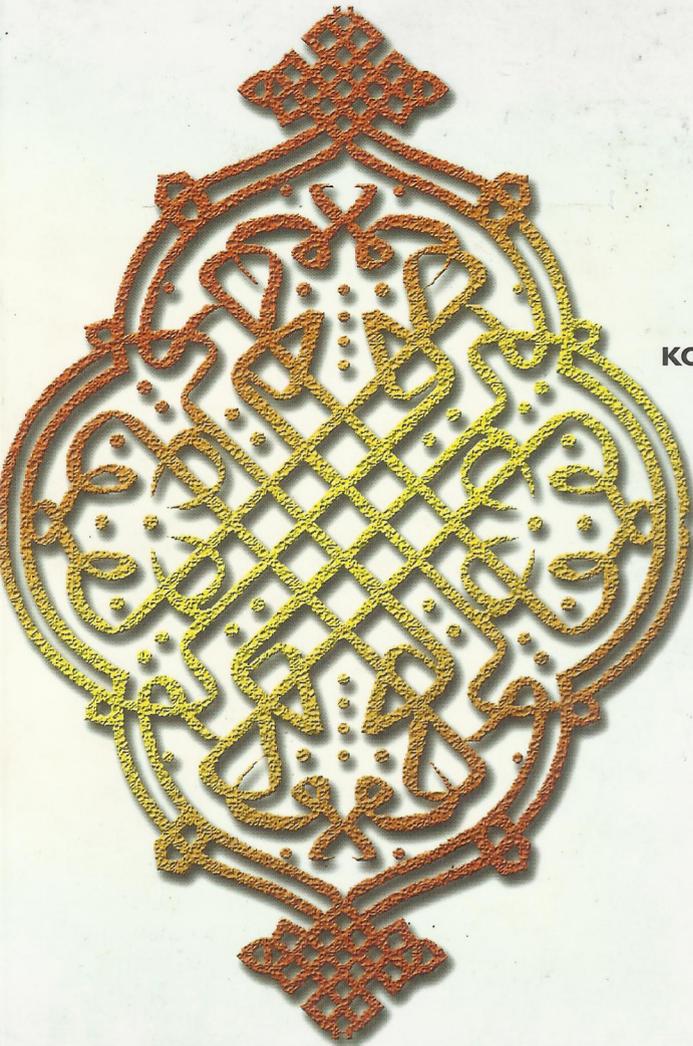


ISSN : 1411-6855

Jurnal Studi Ilmu-ilmu

# Al-Qur'an dan Hadis



**PEMBACAAN YANG ATOMISTIK  
TERHADAP AL-QUR'AN:**

Antara Penyimpangan dan Fungsi  
*Ahmad Rafiq*

**KONSEP ṢADŪQ SEBAGAI MAHAR  
DALAM AL-QUR'AN**

(Membaca Ulang QS. al-Nisā' [4]: 4)  
*Afdawaiza*

**STUDI HADIS DI INDONESIA**

(Telaah Historis Terhadap Studi Hadis  
dari Abad XVII-Sekarang)  
*Muh. Tasrif*

**CARA SHALAT BERJAMAAH  
MENURUT RASULULLAH**

*Agung Danarta*

*Book Review :*

**MAZHAB TAFSIR**

Dari Aliran Klasik Hingga Modern  
*Syaiful Amin Ghafur*

## EDITORIAL

Setelah terakreditasi oleh team dari Departemen Pendidikan Nasional Jakarta, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis kini hadir dengan penampilan baru dan dengan kualitas yang lebih baik. Khusus, pada edisi ke-8, Vol. 5, No. 1 Januari 2004 ini menampilkan lima artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, tiga artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah tinjauan buku (book review).

Artikel pertama mengangkat seputar pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an. Bagi Ahmad Rafiq, penulis artikel, pembacaan al-Qur'an secara atomistik merupakan sebuah penyimpangan dari pesan keseluruhan al-Qur'an karena telah melalaikan dua prinsip dasar dari penafsiran yakni konteks dan hubungan internal. Di samping itu, secara historis, pembacaan semacam ini mengisyaratkan adanya kepentingan tertentu baik untuk kepentingan individu maupun kelompok yang dapat berubah sesuai waktu dan tempatnya. Walaupun demikian, nampak dalam kerangka kerja tersebut ada fungsi positifnya khususnya bagi masyarakat Islam dapat dijadikan alat untuk menghadapi problem kehidupannya yang dapat berupa pengakuan kebesaran al-Qur'an, sebagai alat sugesti, atau media dakwah yang ringkas. Oleh karena itu, kewajiban seorang muslim dalam menjembatani kedua persoalan tersebut yakni antara penyimpangan dan fungsi secara arif.

Dua artikel berikutnya mengkaji kitab tafsir *Rūh al-Ma'ānī* karya al-Alusi dan *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabaṭaba'ī. Kedua penulis, Abdul Mustaqim dan Ahmad Baidowi memaparkan tentang sisi metodologis penulisan. Selain itu, kedua artikel tersebut juga dilengkapi contoh-contoh aplikasi penafsiran yang dilakukan masing-masing penafsir. Sebagai contoh al-Alusi yang selama ini dimasukkan dalam peta tafsir sufi, berdasarkan kajian ini ditemukan bahwa nuansa sufi tersebut tidak banyak ditemukan sebagaimana pengelompokan yang dilakukan oleh al-Zahabi. Metode yang dilakukan al-Alusi dalam menafsirkan al-Qur'an adalah *tahlili* dan masuk dalam kategori tafsir yang terpuji karena sumber-sumber yang digunakan sangat selektif dengan tidak menggunakan sumber israiliyat dan sangat selektif dalam mengambil suatu pendapat. Sementara al-Ṭabaṭaba'ī dalam kitab tafsirnya tampak adanya bias ideologis seperti yang tercermin dalam penafsiran tentang masalah *imāmah*. Namun demikian, kajian yang dilakukan oleh al-Ṭabaṭaba'ī tetap dilakukan secara ilmiah dan tidak heran banyak pujian yang dialamatkan kepadanya.

Dua artikel berikutnya adalah berkenaan dengan masalah penafsiran ayat dalam al-Qur'an. Afdawaiza membahas tentang konsep *ṣaduq* sebagai mahar dalam QS. al-Nisa (4): 4 yang berkeimpulan bahwa pengaturan masalah ini murni dari Islam bukan melanjutkan tradisi sebelumnya (Arab Pra-Islam). Asumsinya adalah bahwa konsep yang dibawa al-Qur'an adalah dengan istilah *ṣaduqāt* yang dapat diartikan dengan pertanda kebenaran dan kesungguhan cinta kasih seorang pria pada istrinya dan jika istilah tersebut diartikan dengan mahar maka yang diberikan itu mutlak milik perempuan bukan milik orang tuanya. Oleh karena itu, pemberian semacam tersebut disebut dengan *nihlah* yang artinya pemberian suka rela tanpa menginginkan imbalan apapun. Adapun Muhammad membahas tentang ayat-ayat

tentang cinta khususnya cinta ilahi. Di dalamnya disusun berbagai ayat yang berkenaan dengan cinta ilahi yang disusun secara ensiklopedis.

Dua artikel berikutnya mengkaji tentang studi hadis secara historis, diawali dengan artikel Mustafa Umar membahas tentang pengaruh perkembangan hukum dalam kodifikasi hadis. Dalam kesimpulannya Umar menegaskan bahwa studi tentang perkembangan materi hadis tidak dapat dipisahkan dari perkembangan hukum maupun produk pemikiran lainnya yang meliputinya. Artikel lain tentang studi hadis di Indonesia yang ditulis oleh M. Tasrif. Studi hadis di Indonesia dapat diruntut sejak abad ke-17 M. dengan pioner al-Raniri dan al-Sinkili. Namun, kajian hadis tidak begitu nampak karena kedua tokoh tersebut kebanyakan tidak memfokuskan masalah hadis secara murni melainkan lebih banyak ke masalah lain, tasawuf. Kajian hadis di Indonesia semakin merakyat dan lebih luas sejak adanya madrasah dan pesantren. Pada abad ke-20 sampai sekarang kajian hadis telah mengalami perkembangan yang pesat sejak studi hadis memasuki dunia perguruan tinggi karena adanya interaksi dengan keilmuan lain seperti ilmu-ilmu humaniora. Kesimpulan tersebut merupakan bantahan dari tesis yang diajukan oleh Howard M. Federspiel yang mengatakan bahwa studi hadis mengalami stagnasi.

Artikel terakhir tentang studi hadis adalah cara sholat berjamaah menurut Rasulullah saw. Dalam tulisannya, Agung Danarto merujuk ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis yang terkait erat dengan masalah sholat berjamaah seperti anjuran pelaksanaan, memilih imam dan sebagainya. Di samping itu juga ditemukan adanya penilaian atas hadis-hadis yang dijadikan dalil. Tujuan dari hal tersebut tidak lain adalah adanya dalil atau hujjah yang pasti dalam masalah ibadah sholat berjamaah ini karena prinsip ibadah itu adalah keharusan adanya dalil yang pasti (*qat'ī*). Sajian akhir dari jurnal edisi ke-8 adalah sebuah tinjauan buku (*book review*) yang ditulis oleh Syaiful Amin Ghofur yang mengulas tentang potret dinamika penafsiran al-Qur'an. Judul tersebut diambil buku yang ditulis oleh Iganaz Goldziher yang berjudul *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*.

Demikian sekilas ulasan dari 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

## SISTEM TRANSLITERASI

### 1. Huruf

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

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

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

### 2. Vokal

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

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

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

### 3. Diftong:

ؤ = aw, contoh: قول = *qawl*

ي = ay, contoh: خير = *khayr*

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

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

## TATA CARA PENULISAN ARTIKEL

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

## **Pembacaan yang Atomistik terhadap al-Qur'an:**

### **Antara Penyimpangan dan Fungsi**

Ahmad Rafiq<sup>\*</sup>

#### **Abstract**

This article discusses the deviation of atomistic reading of the Qur'an and its socially functional role. Start on describing general objectives of reading the Qur'an, it elaborates the causes of such way of comprehending, whether it is on purpose or not. The causes are analyzed by the concepts of internal relation (*munāsabah*) in the Qur'an, which shows the deviation point of atomistic reading to the Qur'an. The deviation is its less attention to relationship of the verses to their historical background and/or internal relationship of the Qur'an. Both are the inherent elements of the Qur'an. Even though, there are some findings showing that this way of reading has actual functions in daily life. The function sometimes present in the crucial problem of life. Thus, it needs further studies to undeviating the reading way while maintaining the function.

Kata Kunci: atomistik, *munāsabah*, *sabab al-nuzūl*, fungsi.

#### **I. Pendahuluan**

Al-Qur'an telah diturunkan secara bertahap selama lebih kurang 22 tahun. Proses pentahapan tersebut diyakini membawa sejumlah hikmah, di antaranya adalah untuk menyesuaikan petunjuknya dengan persoalan nyata yang dihadapi kaum muslimin saat itu. Hikmah ini tergambar dalam konteks sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan pertanyaan atau problem yang dihadapi umat Islam saat itu. Jawaban tersebut terkadang berupa kelompok ayat, sebuah ayat, atau bahkan hanya berupa potongan ayat.<sup>1</sup>

---

<sup>\*</sup> Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>1</sup>Fenomena ini dapat ditemukan pada kitab-kitab yang secara khusus

Fenomena masalah dan penyelesaian (*sabab* dan *ayat al-Qur'an*) pada proses turunnya al-Qur'an tersebut menjadi dasar pandangan bahwa bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an telah menjadi jawaban atas beragam fenomena kemanusiaan yang berbeda satu sama lain.<sup>2</sup> Dus, pada masalah-masalah kemanusiaan yang spesifik, ayat tertentu, atau bahkan hanya potongan ayat tertentu, dapat dijadikan petunjuk penyelesaiannya, tanpa mempertimbangkan ayat atau bagian lain al-Qur'an yang tidak berhubungan langsung dengan masalah tersebut. Cara baca seperti inilah yang dinamakan sebagai pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an.

Belum ada definisi yang tegas tentang cara baca atomistik terhadap al-Qur'an. Secara bahasa, atomistik merupakan kata sifat yang diderivasi dari bahasa Inggris yang berakar pada kata atom. Menurut kamus, *atomistic* berarti "*made up of a number of unrelated elements*"<sup>3</sup> (bentukan dari sejumlah elemen yang saling tidak berhubungan). Pengertian yang senada juga dipakaikan untuk menyebut cara baca yang atomistik terhadap al-Qur'an, yakni pembacaan yang menganggap setiap bagian dari al-Qur'an, baik berupa surah, kelompok ayat, sebuah ayat, atau bahkan potongan ayat dan kata tertentu, mempunyai makna sendiri yang terlepas dari bagian atau konteks lainnya. John Burton menyebut perlakuan seperti ini terhadap al-Qur'an sebagai *atomism* yang berarti *a minute, microscopic focusing of vision on the single sentence, phrase, or word which can reach such a pitch of intensity that the rest of the context slips completely out of the field of vision*.<sup>4</sup> (fokus perhatian

---

mengumpulkan riwayat-riwayat dari Nabi SAW, yang dipahami telah memberikan petunjuk tentang sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an (*sabab al-Nuzūl*). Lihat misalnya Al-Suyūfī, *Asbāb al-Nuzūl fī Lubāb al-Nuqūl*; atau al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*. Sehubungan dengan sumber tersebut sebagian besar Ulama—terutama dari kalangan *salaf*—masih membatasi sumber pengetahuan tentangnya dari hadis-hadis Nabi SAW, sementara para pemikir Islam kontemporer, semisal Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, dan Nasr Hamid Abu Zayd, telah memanfaatkan sumber-sumber historis lainnya untuk menentukan latar belakang turunnya al-Qur'an.

<sup>2</sup>Hubungan antara sebab al-nuzul dengan ayat yang diturunkan karenanya juga melahirkan dua trend pemikiran di kalangan pemerhati al-Qur'an. Sekelompok orang beranggapan bahwa keumuman makna lafaz harus didahulukan daripada kekhususan sebab dalam mengambil pelajaran dari ayat. Sebaliknya, sekelompok yang lain berpandangan bahwa kekhususan sebab harus didahulukan daripada keumuman lafaz. Tema ini dapat ditemukan pada karya-karya Ulum al-Qur'an.

<sup>3</sup>Victoria Neufeldt, *Webster's New World College Dictionary* (Cleveland: Macmillan.Inc., 1996), 87.

<sup>4</sup>Lihat John Burton, "Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam", dalam

yang sempit dan mikroskopis terhadap suatu kalimat, frase, ataupun kata di mana pada intensitasnya yang sangat tinggi konteks lainnya sama sekali tidak diperhatikan).

Artikel berikut merupakan pembahasan yang *preliminary* untuk mendiskusikan fenomena tersebut secara deskriptif dengan terlebih dahulu memetakan secara umum tujuan orang-orang dalam membaca al-Qur'an. Dari tujuan ini akan dirunut secara historis maupun teoritis penyebab munculnya pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an. Penyebab tersebut akan menampakkan permasalahan dalam pembacaan yang atomistik, sehingga selanjutnya akan dilihat jawaban teoritis terhadap fenomena tersebut yang merupakan oposisi biner dari pembacaan yang atomistik, yakni pembacaan al-Qur'an secara menyeluruh yang berakar pada hubungan internal al-Qur'an (*munāsabah al-āy wa al-suwar*). Ketiga pokok pembahasan ini akan menunjukkan titik penyimpangan pembacaan al-Qur'an yang atomistik, tetapi, sebagai pembanding awal, pada pembahasan terakhir justeru akan dipaparkan sejumlah fenomena dan temuan terdahulu sebagai catatan kritis yang menunjukkan fungsi sosial maupun personal cara baca tersebut.

## II. Tujuan Membaca al-Qur'an

Secara umum tujuan orang membaca al-Qur'an dapat dikelompokkan ke dalam tiga kelompok besar:

Membaca al-Qur'an sebagai ibadah. Tujuan ini berhubungan dengan definisi al-Qur'an yang selama ini lazim dipegangi kaum muslimin bahwa al-Qur'an adalah "Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan Jibril, yang disampaikan secara mutawatir, dan membacanya dianggap sebagai ibadah."<sup>5</sup> Pernyataan terakhir dari definisi

---

G.R. Hawting dan Abul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, (London: Routledge, 1993), 280.

<sup>5</sup>Definisi yang senada lazim ditemukan di kitab-kitab Ulumul Qur'an (Ilmu-ilmu al-Qur'an). Lihat misalnya Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Maḍīnah: Mansyūrāt al-'Asr al-Ḥadīṣ, 1973), 21. Definisi senada dapat pula dilacak pada banyak kitab lainnya.

tersebut yakni "membacanya dianggap ibadah" telah mendorong kaum muslimin untuk membacanya sebanyak mungkin, dan biasanya berurutan sesuai dengan urutan mushaf, terlepas dari ada tidaknya pemahaman terhadap teks yang sedang dibaca. Tujuan ini juga diperkuat oleh hadis-hadis Nabi SAW lainnya yang memberitakan tingginya nilai membaca al-Qur'an, semisal bacaan al-Qur'an yang dihargai kebaikannya di setiap huruf yang dibaca, bukan kelompok huruf, serta orang yang terbata-bata dalam membaca al-Qur'an mendapatkan ganjaran yang besar lewat keterbata-bataannya tersebut karena terus membaca al-Qur'an.<sup>6</sup>

2. Membaca al-Qur'an untuk mencari petunjuk. Untuk tujuan ini seorang muslim, atau bahkan non-muslim yang menjadi pengkaji al-Qur'an, akan membaca sebagian atau keseluruhan al-Qur'an. Pembacaan tersebut ditujukan bagi mendapatkan petunjuk tertentu dari al-Qur'an. Petunjuk yang dimaksudkan bisa berupa kejelasan makna yang dimaksudkan lafaz al-Qur'an, atau isyarat-isyarat tertentu yang dapat ditangkap dari susunan lafaz al-Qur'an. Apapun bentuk petunjuk di sini, ia bisa diterima secara positif, dalam pengertian untuk menguatkan keyakinan si pembaca akan kebesaran al-Qur'an dan pesan-pesan yang dibawanya. Hal ini lazimnya dijalani oleh pembaca yang muslim. Petunjuk tersebut bisa pula diterima secara netral, sebatas untuk memuaskan rasa keingintahuan si pembaca. Hal ini biasa dilakoni oleh para pengkaji al-Qur'an baik Muslim ataupun tidak. Tetapi, petunjuk di sini bisa pula menjadi paradoks, artinya ia dicari dan diterima untuk menegaskan atau melemahkan kebenaran al-Qur'an, atau bahkan Islam. Hal inilah yang sering terdapat pada karya-karya Orientalis.

---

<sup>6</sup>Kedua pesan hadis ini sering digunakan untuk menyemangatkan pembacaan (dalam pengertian melafalkan bacaan) al-Qur'an, terlepas dari perdebatan tingkat kebenaran (baca: kesahihan) hadis tersebut diukur dari kacamata perangkat Ilmu Hadis. Dalam Kitab *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, hadis-hadis semisal ini dimasukkan ke dalam kelompok "Kitab al-Fada'il" (Bab tentang Keutamaan-keutamaan), lihat Muhyiddīn Abī Zakariya Yaḥyā bin Syarf al-Nawāwī, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalam Sayyid al-Mursalin*, (Mesir: Maktabah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1938), 430-433. Ketika menutup karya tafsirnya, Ibnu Kasir juga mengumpulkan sejumlah hadis senada. Hadis-hadis tersebut menjadi bagian dari sekumpulan riwayat tentang al-Qur'an yang diberinya judul "Fadā'il al-Qur'an." Ismā'īl Ibn Kaṣīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr* Juz IV, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 608 dst.

3. Membaca al-Qur'an untuk dijadikan alat justifikasi. Dalam hal ini pembaca menggunakan—bagian tertentu dari—al-Qur'an untuk mendukung pikiran ataupun keadaannya pada saat tertentu. Pada hal yang kedua ini yang biasanya terjadi adalah orang terlebih dahulu berhadapan dengan sebuah persoalan, maka dicarilah bagian-bagian dari al-Qur'an untuk kemudian memberikan penilaian terhadap keadaan tersebut. Penilaian tersebut bisa untuk mendukung ataupun menolaknya, tergantung tujuan dari si pembaca. Letak perbedaan antara tujuan pembacaan untuk menemukan petunjuk dan dan justifikasi adalah pada pemicu awal pembacaannya. Pada yang pertama orang terlebih dahulu membaca al-Qur'an, sedangkan pada yang kedua orang terlebih dahulu berada pada kondisi tertentu. Dengan pembedaan ini, maka pembacaan dengan tujuan petunjuk namun didasari oleh *hidden agenda* sebagaimana pada pembacaan yang paradoks terdahulu, bisa menjadi wilayah abu-abu antara kedua jenis pembacaan ini.

Klasifikasi ini tidak menafikan adanya klasifikasi lainnya yang lebih umum ataupun lebih rinci. Misalnya klasifikasi yang digunakan Farid Esack yang menganalogkan al-Qur'an sebagai "tubuh perempuan" dan tujuan-tujuan pembacaan al-Qur'an yang termanifestasi pada cara bacanya dengan "orang yang mencintainya" yang berusaha berinteraksi dengan objek yang dicintainya, atau Rahman, yang dikutip Esack, dengan al-Qur'an sebagai negara dan pembacanya adalah "warga negara", "orang asing", dan "*invader*."<sup>7</sup>

### III. Penyebab terjadinya Pembacaan yang Atomistik

Dari tujuan-tujuan membaca al-Qur'an di atas dapat tergambar secara abstrak di antara hal yang menyebabkan terjadinya pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an. Ketiga tujuan pembacaan tersebut potensial untuk menyebabkan lahirnya pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an. Secara

---

<sup>7</sup>lihat Farid Esack, *The Qur'an: a Short Introduction*, (London: One World Publication, 2000), 1.

katégorik, penulis membaginya menjadi dua kelompok besar, penyebab yang disengaja dan tidak disengaja. Diawali dengan pembahasan penyebab yang tidak disengaja.

Ketidaksengajaan dalam pembacaan yang atomistik dapat terjadi pada metode penguraian penafsiran al-Qur'an yang berdasarkan kepada urutan Mushaf (yang sering kita temui adalah berdasarkan urutan Mushaf Usmani). Beberapa metode-metode-metode penafsiran yang biasa menggunakan cara penguraian ini adalah metode *tahfīfī* dan *ijmāfī*<sup>8</sup> yang, sekalipun keduanya menggunakan metode penguraian tafsir yang bertolak belakang, namun sama-sama disusun berdasarkan urutan mushaf. Titik tekan dari metode-metode ini adalah menguraikan keseluruhan informasi al-Qur'an secara berurutan (menurut mushaf), karakteristik ayat-ayat demi yang ditafsirkan menjadi penting, sementara hubungan antar ayat lebih terfokus pada ayat-ayat yang berdekatan, demikian pula hubungan antar surat, terkadang, hanya dilihat pada ayat-ayat yang berurutan secara langsung, atau tidak sama sekali.<sup>9</sup>

Kita dapat melihat contoh pada *Tafsīr Ibnu Kasīr*. Secara umum Tafsir ini menggunakan metode *bil-ma'sūr* berdasarkan sumbernya, di mana sang pengarang secara umum mendasarkan pemahamannya kepada riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi ataupun sahabat, atau bahkan yang di bawah keduanya. Tafsir ini juga menggunakan metode *tahfīfī* berdasarkan cara penguraiannya, yakni dengan menguraikan setiap bagian ayat secara panjang lebar. Dengan menggunakan kedua metode ini maka sang pengarang berhasil menjelaskan setiap ayat al-Qur'an secara luas, sebanyak riwayat yang bisa dikumpulkan. Dengan metode ini pula tingkat kedekatan pemahaman ayat al-Qur'an dengan apa yang pernah dijelaskan langsung oleh Nabi SAW tampak terjaga. Tetapi, di sisi lain, kedua metode ini pula yang

---

<sup>8</sup>Kedua istilah ini megacu kepada metode penafsiran al-Qur'an dilihat dari cara penguraiannya.

<sup>9</sup>Quraish Shihab memperingatkan potensi kelemahan metode penguraian al-Qur'an yang seperti ini, bisa jadi karena panjangnya, atau sebaliknya, karena singkatnya, pembahasan pada setiap bagian, sehingga hubungan antara berbagai bagian dalam al-Qur'an secara keseluruhan malah terabaikan. Lihat *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1993), 112.

secara potensial dan aktual membatasi pemahaman pengarang terhadap al-Qur'an secara keseluruhan. Karena panjangnya uraian dengan dibatasi oleh keharusan mengambil sumber pemahaman dari riwayat, sehingga hubungan kontekstual antara berbagai ayat-ayat baik yang berdekatan maupun terpisah berdasarkan urutan mushaf menjadi terabaikan, selama tidak ada penjelasan langsung berdasarkan riwayat yang ada.<sup>10</sup> Dari sini jelaslah bahwa sumber permasalahannya terletak pada aksentuasi, bukan pada kesengajaan untuk memotong-motong makna al-Qur'an, tetapi tujuan utamanya adalah untuk mendapatkan petunjuk al-Qur'an secara positif.<sup>11</sup>

Sementara penyebab yang disengaja berhubungan dengan kepentingan-kepentingan tertentu baik bersifat personal maupun kolektif. Di antara agen personal yang pernah ada dalam sejarah penafsiran al-Qur'an adalah para tukang kisah (*qaṣṣāṣūn*). Cara baca yang atomistik mereka gunakan tidak saja kepada ayat-ayat al-Qur'an tetapi juga hadis Nabi dengan kepentingan untuk membumbui kisah-kisah yang mereka sampaikan. Walaupun terkesan tidak sengaja, tetapi mereka dengan sadar mengambil ayat-ayat tertentu untuk memperindah atau bahkan memperkuat kebenaran kisah yang mereka sampaikan. Dalam konteks cara baca ini, mereka juga mempunyai andil besar dalam penyebaran *isrā'iliyyāt* dalam penafsiran al-Qur'an. Di antara cara mereka memasukkan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* adalah dengan mengambil bagian tertentu ayat al-Qur'an yang terpisah dari ayat-ayat lainnya.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>Lihat misalnya penafsiran surah *al-Taubah* ayat 28-31 yang bercerita tentang eksistensi non-Muslim dan kewajiban memerangi mereka. Penafsiran ini menjadi sangat parsial jika dihubungkan dengan konteks hubungan Muslim dan Non-Muslim di masa Nabi secara keseluruhan yang juga dijelaskan oleh ayat-ayat lainnya. Dalam menafsirkan ayat-ayat ini sang pengarang tidak mengutip sama sekali ayat-ayat yang lain tersebut, yang sebenarnya memberikan nuansa pemahaman yang berbeda. Berbeda dengan ketika beliau menafsirkan surah al-Fatihah, dengan mengutip banyak riwayat dan ayat al-Qur'an lainnya. Lihat Ismā'īl Ibnu Kasīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *Tafsīr Ibnu Kasīr*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 347-350, dan juz I, 9-32.

<sup>11</sup>Tidak menutup kemungkinan bahwa pengarang tafsir dengan metode ini juga membawa kepentingan-kepentingan tertentu untuk dijustifikasi berdasarkan ayat-ayat tertentu yang sedang ditafsirkan karena latar belakang teologisnya, misalnya, atau pada karya-karya tafsir yang memang bercorak teologis.

<sup>12</sup> Hasan Yūnus 'Ubaydū, *Dirāsāt wa Mabāhīs fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-*

Agen personal lainnya dalam pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an adalah saman atau dukun. Neal Robinson menggambarkan fenomena tersebut dalam aktivitas supranatural Muslim di Pakistan, terutama orang-orang di pedesaan. Untuk kepentingan-kepentingan yang berbeda-beda, positif maupun negatif, orang-orang datang kepada dukun meminta semacam azimat. Di antara kelengkapan azimat tersebut sering kali adalah berupa potongan ayat-ayat al-Qur'an yang maknanya telah dimanipulasi.<sup>13</sup>

Kepentingan personal sekaligus kolektif dari kelompok-kelompok Muslim dapat ditemukan pada kelompok-kelompok teologi ataupun politik dalam sejarah Islam yang saling berhubungan erat. Di masa kekhalifahan Usman dan Ali, para pendukung Ali mulai menyuarakan ketinggian posisi Ali dan keturunannya. Kelompok ini dikenal dengan *syī'ah*. Dalam menyuarakan dukungannya mereka mengutip sejumlah ayat-ayat al-Qur'an tertentu. Pada saat yang bersamaan kelompok lain muncul, semisal *khawārij*, yang mengisyaratkan perang terhadap kelompok-kelompok Muslim yang ada. Mereka juga menggunakan ayat-ayat tertentu untuk menguatkan seruan kelompoknya. Terkadang ayat yang mereka kutip sama, namun mereka pahami secara berbeda, atau bahkan bertolak belakang.<sup>14</sup>

Setelah masa *Khulafā' al-Rāsyidīn*, muncullah Dinasti Umayyah. Menghadapi perlawanan dari sejumlah kelompok Muslim yang tidak sepatutnya dengan kekhalifahannya, Khalifah Dinasti ini berkepentingan untuk memperkuat posisinya. Dengan mengutip beberapa bagian ayat al-Qur'an, sang khalifah memproklamkan keberadaannya menjadi khalifah sebagai takdir Tuhan, dan bagi setiap Muslim wajib untuk menerimanya. Saat itu lahirlah faham fatalism (*jabariyah*) dalam Islam. Sanggahan terhadap seruan itu pun lahir dari kalangan ulama, seperti Ma'bad al-Juhanī dan Ghaylan al-Dimasyqī. Lahirlah kemudian

---

*Mufasssīrīn* (Mesir: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, t.th.), 76-80; Muhammad Husein Zahabi, *Israilliyat dalam Tafsir dan Hadis*, terj. Didin Hafiduddin (Bogor: Litera Antar Nusa, 1993), 11-14.

<sup>13</sup>Neal Robinson, *Discovering Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, (London: SCM Press, 1996), 21

<sup>14</sup>Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 40-44.

doktrin kebebasan berkehendak (*qadariyah*), dengan melakukan *counter interpretation* terhadap pemahaman ayat-ayat yang digunakan kalangan Dinasti Umayyah, serta mengajukan ayat-ayat baru yang menguatkan argumen mereka.<sup>15</sup>

Seiring dengan waktu, kepentingan-kepentingan kelompok yang memadukan kepentingan politis dan teologis di atas, menyempit menjadi sepenuhnya perdebatan teologis. Tema besar perdebatan di atas, seperti *free will* dan *determinism*, melahirkan berbagai aliran teologi seperti *Mu'tazilah*, *Murji'ah*, *Asy'ariyah* dan *Maturidiyah*. Perdebatan pun meluas ke tema-tema lainnya, seperti kategori pendosa besar dan konsep eskatologis.<sup>16</sup> Secara umum, kepentingan-kepentingan yang ada, baik yang personal maupun kolektif, berusaha untuk membenarkan dan menguatkan posisinya dengan mengutip sejumlah al-Qur'an tertentu. Sementara itu, semua punya kecenderungan untuk menafikan ayat-ayat al-Qur'an lainnya yang tidak sejalan, atau bahkan melemahkan posisi mereka.

John Burton mengisyaratkan adanya potensi untuk membaca al-Qur'an secara atomistik dalam perdebatan para ahli-ahli hukum Islam (*fuqahā*) untuk menetapkan satu ketentuan hukum hingga saat ini. Ia mencontohkan pada kasus perdebatan ulama pada kasus hukuman bagi orang yang berzina.<sup>17</sup>

Tendensi untuk menerima al-Qur'an secara parsial seperti ini masih terus berlanjut sampai saat ini. Pembacaan al-Qur'an yang lebih menekankan dimensi ibadah, tetapi dibarengi keinginan untuk memahami isinya secara ringkas, tanpa mengganggu intensitas pembacaan dalam rangka ibadah tersebut, berpotensi untuk melahirkan cara baca yang atomistik. Kepentingan-kepentingan personal sebagaimana yang dahulu terjadi masih eksis ada sampai saat ini. Kelompok-

---

<sup>15</sup> *Ibid*, 82-88. Lihat misalnya penafsiran mereka terhadap Q.S. Al-Ṣāffāt 96: *wallāhu khalaqakum wa mā ta'malūn*. Konteks cerita Ibrahim yang menghancurkan patung-patung sesembahan kaumnya pada masa itu, lalu memberikan pernyataan sebagaimana lafaz ayat tersebut, tidak tampak dalam perdebatan penafsirannya yang diliputi kepentingan politis dan teologis tersebut.

<sup>16</sup> Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago press, 1979), 85-93; lihat juga Richard C. Martin & Mark R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School Modern Symbol*, (Oxford: One World Pub., 1997), 26-27.

<sup>17</sup> John Burton, "Law and Exegesis...", 270-271.

kelompok kepentingan di kalangan umat Islam saat ini, baik yang bertujuan menyemangatkan gerakan fundamentalisme Islam maupun pendukung sebuah kekuatan penguasa, cenderung untuk melakukan cara-cara baca yang atomistik.

#### IV. Konteks dan Hubungan Internal dalam al-Qur'an

Dua elemen utama penafsiran al-Qur'an yang sering hilang dalam pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an adalah konteks dan hubungan internal al-Qur'an (*munāsabah*). Kedua elemen ini saling berhubungan satu sama lain. Konteks menentukan hubungan internal al-Qur'an, sementara hubungan internal menjelaskan konteks ayat-ayat al-Qur'an.

Konteks al-Qur'an dapat dipahami dalam dua pengertian: pertama konteks berupa penyebab turunnya ayat al-Qur'an dan kedua konteks berupa redaksi ayat. Pengertian kedua, terkadang, juga merupakan bagian dari hubungan internal ayat al-Qur'an.

Konteks berfungsi untuk menentukan keluasan dan batasan makna sebuah lafaz dalam al-Qur'an.<sup>18</sup> Dalam pengertian ini konteks juga biasa dinamakan *asbāb al-nuzūl*, yang selanjutnya telah menjadi disiplin ilmu tersendiri dalam ilmu-ilmu al-Qur'an. Fazlur Rahman mengembangkan pemahaman tentang konsep tersebut dengan memperkenalkan konteks mikro dan makro al-Qur'an. Konteks mikro pada dasarnya serupa dengan pengertian *asbāb al-nuzūl* yang biasa dikemukakan dalam kitab-kitab Ulum al-Qur'an, yaitu informasi historis tentang penyebab turunnya al-Qur'an yang didasarkan kepada pernyataan verbal Nabi SAW. yang termuat di dalam riwayat-riwayat hadis. Dalam pengertian jumlah, hadis yang menjadi *asbāb al-nuzūl* tentu saja terbatas dan bervariasi pada masing-masing ulama. Hal tersebut tergantung kepada jumlah hadis yang sampai kepada mereka dan kriteria yang mereka gunakan dalam menentukan diterima atau ditolaknya sebuah hadis. Penerimaan hadis yang tidak kritis sebagai alat petunjuk konteks ayat al-Qur'an

---

<sup>18</sup>Tentang isyarat perdebatan batasan antara peran kekhasan makna yang diinformasikan oleh *sabab al-nuzūl* dan keluasan makna lafaz sebagai bahasa yang netral lihat footnote no.2.

terkadang mendorong kepada penafsiran al-Qur'an yang tidak tepat.<sup>19</sup> Karena keterbatasan yang ada pada konteks mikro tersebut, maka diperlukan pemahaman terhadap konteks yang makro berupa informasi sosio-historis bangsa Arab pada waktu al-Qur'an diturunkan. Konteks ini diyakini juga turut mewarnai pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an pada saat diturunkan. Informasi itu diperlukan untuk menentukan hubungan kontekstual sosio-historis masyarakat di mana kemudian al-Qur'an akan ditafsirkan.<sup>20</sup>

*Asbāb al-Nuzūl* juga menentukan hubungan antara sejumlah ayat di mana sebuah ayat menjadi sebab atas ayat yang lain, atau sebuah ayat menjadi 'illat atas hukum yang ada pada ayat yang lain, atau pula sebuah ayat menjadi penjelasan atas ayat lain yang lebih umum. Hubungan ini diterima sebagai metode penafsiran al-Qur'an yang paling pertama ada dalam sejarah penafsiran, terbaik, dan dilakukan langsung oleh Nabi Saw, yakni menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain (*al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'd*).<sup>21</sup> Abdul Halcem mengutip Ibnu Taymiyah yang menyatakan bahwa metode ini merupakan metode yang paling tepat dalam memahami al-Qur'an (*aṣaḥḥ al-ṭuruq*). Ia juga mengutip al-Syāṭibī yang menyatakan bahwa setiap ayat atau bagian al-Qur'an hanya dapat dipahami dengan tepat jika didasarkan pada penjelasan yang terdapat dalam al-Qur'an sendiri.<sup>22</sup>

Mengingat pentingnya disiplin hubungan antar ayat-ayat dalam al-Qur'an, para ahli Ulumul Qur'an mengemukakan pembahasan yang berdiri sendiri tentangnya di luar ilmu *asbāb al-Nuzūl*. Disiplin tersebut secara umum dinamakan

---

<sup>19</sup>Fazlur Rahman, *Islam...*, 18.

<sup>20</sup>Pembacaan terhadap konteks makro ini juga banyak digunakan oleh pemikir-pemikir Islam kontemporer dalam menghadapi konteks lokal mereka masing-masing. Di antara para pemikir tersebut Asghar Ali Engineer yang memperkenalkan Teologi Pembebasan Islam di India, Farid Esack dalam konteks Afrika Selatan, dan Abdullah Ahmad al-Na'im dan Mahmud Muhammad Thoha di Sudan.

<sup>21</sup>Khālid 'Abdurrahmān al-'Ākk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986), 79.

<sup>22</sup>M.A.S. Abdul Halcem, "Context and Internal Relationship: Keys to Quranic Exegesis", in G.R.Hawting and Abdul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an...*, 72-74.

*munāsabah al-āy wa al-suwar*.<sup>23</sup> Sekalipun demikian, Al-Suyūṭī dan al-Zarkasyī juga mengemukakan dinamika pemikiran di kalangan ahli Ulumul Qur'an dalam menerapkan ilmu tersebut. Sebagian ulama menganggap *munāsabah* tidak dapat diterapkan pada ayat-ayat yang secara jelas mempunyai *asbāb al-nuzūl* ataupun hukum. Usaha untuk menghubungkan ayat-ayat yang sedemikian hanyalah merupakan usaha yang melampaui kemampuan manusia. Usaha tersebut hanya menciptakan hubungan yang rapuh.<sup>24</sup>

Secara umum, al-Qaṭṭān merangkum pandangan ulama terdahulu tentang pola-pola munasabah dalam al-Qur'an yang bisa berupa kalimat, ayat, atau surah.<sup>25</sup> Hubungan pada kalimat bisa berupa hubungan kata-kata yang ada di dalamnya atau antar kalimat. Ayat-ayat al-Qur'an bisa pula saling berhubungan dalam konteks menjelaskan, kebalikan, atau hasil. Bisa pula hubungan antar ayat tersebut dalam konteks sama-sama menyesuaikan dengan kondisi lawan bicara (*mukhāṭab*). Hubungan antar surah bisa berupa hubungan surah-surah dalam al-Qur'an yang diyakini telah tersusun secara *tauqīfī*,<sup>26</sup> atau hubungan antara akhir dan awal surah.

Dari deskripsi di atas, pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an pada dasarnya merupakan penyimpangan dari cara baca yang seharusnya. Hal ini dikarenakan bagian-bagian yang melekat secara inheren dalam kalimat, ayat, maupun surah dalam al-Qur'an tidak terungkap secara tepat. Pada masa turunnya al-Qur'an, para sahabat akan menanyakan kepada Nabi tentang pengertian setiap ayat yang diturunkan. Sementara itu, Nabi biasanya menunda jawabannya untuk menunggu turunnya ayat yang baru sebagai penjelasan atas pertanyaan tersebut. Usaha para sahabat untuk melakukan penelusuran makna ayat dengan keadaan yang mereka hadapi membentuk konteks eksternal ayat, sementara tanggapan Nabi

---

<sup>23</sup>Lihat misalnya al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān, al-Juz 2*. (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 108-114. Baḍruddīn Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Zarkasyī, *Al Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, (Mesir: 'Isā Bāb al-Ḥalabī, Cet.II, 1972), 35-52.

<sup>24</sup>Al-Suyūṭī, *al-Itqān*..., 108; al-Zarkasyī, *Al Burhān*..., 37.

<sup>25</sup>Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabaḥiṣ* ... 98-99.

<sup>26</sup>Terlepas dari perdebatan akan pandangan apakah susunan surah dalam al-Qur'an tersebut *tauqīfī* ataupun *taufīqī*.

terhadap usaha tersebut dengan menggunakan ayat lain menunjukkan hubungan internal ayat-ayat dalam al-Qur'an. Kedua bagian ini menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari pemahaman setiap ayat al-Qur'an.

## V. Kegunaan Pembacaan yang Atomistik: Sebuah Catatan Kritis

Dari deskripsi di atas, tergambar bahwa pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an merupakan penyimpangan dari cara baca yang seharusnya, baik secara historis maupun teoritis. Tetapi dari paparan itu pula tampak bahwa hal tersebut memang eksis. Sebagai catatan kecil atas fenomena tersebut, kita akan mendeskripsikan sejumlah fenomena sederhana di mana cara baca yang atomistik terhadap al-Qur'an telah dimanfaatkan orang baik secara positif maupun negatif.

Farid Esack menggambarkan suasana masa kecilnya di Afrika. Orang-orang memperlakukan al-Qur'an dengan sangat luar biasa. Sebagian besar waktunya di Madrasah setiap hari dihabiskan untuk membaca al-Qur'an. Selama di perjalanan berangkat dan pulang sekolah, mereka harus mengusung al-Qur'an di atas kepala, dan di rumah harus diletakkan di tempat yang bersih dan terhormat. Semua itu, bagi Esak, melambangkan apresiasi yang luar biasa terhadap al-Qur'an, baik sebagai kitab suci, atau sekedar naskah.<sup>27</sup> Apresiasi itu juga diungkapkan dengan cara berbeda sampai saat ini. Orang-orang membacakan potongan-potongan tertentu ayat al-Qur'an, tanpa perlu memahami maknanya, untuk melindungi diri dari sesuatu yang dianggap berbahaya. Dia juga menemukan fenomena di Dubai, di mana orang akan mendapatkan remisi dengan menghafalkan surah pertama dalam al-Qur'an. Ayat-ayat atau surah tertentu juga sering ditemukan tergantung di dinding dengan alasan yang bermacam-macam: untuk menjaga dari pencurian, sakit, keuntungan dalam usaha, atau bahkan untuk mendatangkan "cahaya" ke dalam rumah.<sup>28</sup>

Neal Robinson juga mengemukakan fakta yang serupa di Pakistan di mana orang-orang, misalnya, menggantung ayat al-Qur'an tertentu di dinding rumah

---

<sup>27</sup>Farid Esack, *The Qur'an: a Short Introduction*, (Oxford: One World, 2002), 13.

<sup>28</sup>*Ibid*, 14-16.

sakit untuk mengingatkan sekaligus memotivasi orang-orang yang sakit. Ia juga menemukan sejumlah azimat yang memuat potongan ayat-ayat al-Qur'an. Robinson mendata sejumlah ekspresi sehari-hari orang Arab yang diderivasikan dari al-Qur'an.<sup>29</sup> Di kalangan muslim Indonesia, pola serupa, dengan cara yang berbeda juga sering kita temukan.

Fenomena-fenomena di atas bisa dikategorikan sebagai pembacaan yang atomistik. Hal ini karena pembacaan tersebut didasarkan atas makna tunggal suatu ayat atau hanya potongan ayat. Sekalipun pemaknaan tersebut kadangkala didukung oleh sumber yang lain, tetapi sumber tersebut juga telah dipahami secara atomistik.

Penyimpangan tersebut tidak selalu berefek negatif dalam realitas keseharian umat Islam. Bagi Esack, perilaku tersebut menunjukkan pengakuan terhadap kemuliaan dan kekuatan al-Qur'an. Pengakuan itu menjadi dasar yang sangat kokoh untuk menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang utama. Tetapi cara orang mempedomaninya berbeda-beda sesuai dengan kemampuannya. Karenanya, Esack menyatakan: "*..the Qur'an fulfills many of the function of the live of Muslims.*"<sup>30</sup> Ia menamakan para "pengambil-keuntungan" dalam fenomena-fenomena di atas sebagai "*uncritical lover of the Qur'an.*"<sup>31</sup>

Asumsi pengakuan kemuliaan al-Qur'an tersebut berlanjut kepada fungsi sugesti al-Qur'an. Penggunaan "ayat potong" al-Qur'an, sekalipun dibaca secara atomistik, terbukti, dalam beberapa kasus, efektif untuk memberikan sugesti kepada penggunanya dalam menghadapi problem kehidupan. Sugesti tersebut tumbuh karena keyakinannya akan kekuatan bacaan al-Qur'an yang digunakannya.

---

<sup>29</sup>Neal Robinson, *Discovering Qur'an* 20-22. Walaupun untuk alasan terakhir bisa dikonfirmasi dengan kesamaan bahasa tutur orang-orang Arab dengan bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an. Untuk menentukan apakah ekspresi-ekspresi tersebut merupakan derivasi dari al-Qur'an atau lebih merupakan budaya memerlukan studi yang lebih jauh. Pembacaan yang sebaliknya di mana sejumlah ekspresi al-Qur'an diderivasi dari bahasa-bahasa yang lazim dipakai dalam sya'ir orang-orang Arab dilakukan oleh 'Udah Khafil Abū 'Udah. Lihat *Al-Taḥawwūr al-Dalāfī bayn Lughat al-Qur'ān wa Lughat al-Sy'r*, (Yordan: Maktabah al-Manār, 1985).

<sup>30</sup>Farid Esack, *The Qur'an...*, 16.

<sup>31</sup>*Ibid.*, 2.

Daya sugesti yang seperti ini belum tentu dimiliki oleh teks-teks lainnya. Secara rasional, daya tersebut bukan karena keluarbiasaan al-Qur'an, tetapi didorong dengan kuat oleh keyakinan si pengguna. Seorang paranormal terkemuka di Indonesia memberikan pengakuan publik tentang fenomena tersebut. Ketepatan dalam menggunakan sebuah potongan kitab suci bukan persoalan utama, karena selama hal itu bisa menumbuhkan kepercayaan diri, maka ia berfungsi secara positif bagi penggunanya dalam menghadapi problem kehidupan.

Pembacaan yang atomistik juga sering digunakan oleh para da'i ketika harus menyampaikan ceramah dalam satu kesempatan singkat. Pembacaan ini mungkin pula terjadi karena kelemahan pemahaman sang da'i terhadap muatan yang menyeluruh dari ayat al-Qur'an. Dengan keadaan ini tidak jarang ditemukan uraian al-Qur'an dari seseorang di dua tempat dan kesempatan yang berbeda akan berlawanan, atau setidaknya tidak konsisten. Sekalipun demikian, upaya tersebut, terkadang, efektif untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan kepada audien.

## **VI. Kesimpulan**

Secara umum terlihat bahwa pembacaan yang atomistik, baik yang disengaja maupun tidak, merupakan penyimpangan dari pesan menyeluruh al-Qur'an. Apapun tujuan orang dalam membaca al-Qur'an berpotensi untuk masuk ke dalam cara baca ini. Secara historis, cara baca ini, sebagian besarnya, lahir dari kepentingan-kepentingan, baik perorangan maupun kelompok. Kepentingan-kepentingan tersebut, tentu saja, akan berubah dan berbeda, seiring perubahan waktu dan tempat. Secara teoritis, pembacaan yang atomistik terhadap al-Qur'an telah melupakan dua elemen inheren dalam penafsiran al-Qur'an, yakni konteks dan hubungan internal al-Qur'an.

Sementara itu, di sisi lain, pembacaan yang atomistik juga mempunyai peran positif bagi orang-orang Islam untuk menghadapi problem kehidupan, baik sebagai bentuk pengakuan kebesaran al-Qur'an, sebagai alat sugesti, atau media dakwah yang ringkas.

Kedua fenomena, penyimpangan dan fungsi, di atas selalu eksis, selama al-Qur'an masih ada dan kehidupan manusia dengan berbagai kebutuhannya terus

berjalan. Menghadapi hal tersebut, menjadi tanggung jawab sarjana Muslim untuk meluruskan penyimpangan yang ada, tetapi tidak menghilangkan fungsi positifnya. Untuk hal tersebut diperlukan kajian yang lebih mendalam terhadap kedua fenomena tersebut sekaligus. *Wallāhu a'lam.*

### Daftar Pustaka

- al-Ākk, Khālid 'Abdurrahmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986.
- Burton, John, "Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam", dalam G.R. Hawting dan Abul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993.
- al-Dimasyqi, Ismā'īl Ibnu Kaṣīr al-Qurasyī, *Tafsīr Ibnu Kaṣīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Esack, Farid, *The Qur'an: a Short Introduction*, London: One World Publication, 2000.
- Haleem, M.A.S. Abdul, "Context and Internal Relationship: Keys to Quranic Exegesis", in G.R.Hawting and Abdul Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993.
- Martin, Richard C. & Mark R.Woodward, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School Modern Symbol*, Oxford: One World Pub., 1997.
- al-Nawāwi, Muḥyiddīn Abī Zakariya Yaḥyā bin Syarf, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn*, Mesir: Maktabah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabi wa Awlāduh, 1938.
- Neufeldt, Victoria, et.all., *Webster's New World College Dictionary*, Cleveland: Macmillan.Inc., 1996.
- al-Qaṭṭān, Mannā' Khafī. *Mabaḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Maḍīnah: Mansyūrāt al-'Asr

al-Ḥadīṣ, 1973.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago press, 1979.

Robinson, Neal, *Discovering Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM Press, 1996.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1993.

al-Suyūṭī, Jalal Abd al-Rahman. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ubaydu, Hasan Yūnūs , *Dirāsāt wa Mabāḥiṣ fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāḥij al-Mufasssīrīn*, Mesir: Markaz al-Kitab li al-Nasyr.

Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

al-Zahabi, Muhammad Husein. *Israilliyat dalam Tafsir dan Hadis*, terj. Didin Hafiduddin, Bogor: Litera Antar Nusa, 1993.

al-Zarkasyī, Badruddīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *Al Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: 'Isā Bāb al-Ḥalabī, 1972.

## STUDI TAFSIR RUH AL-MA 'ANĪ KARYA AL-ALUSI (Sebuah Eksposisi Metodologi dan Aplikasi Penafsiran)

Abdul Mustaqim \*

### Abstract

One of the popular exegeses in the middle ages is *Rūḥ al-Ma'ānī* written by al-Alūsī. By using analytical method in describing the exegesis, it has been accused to be atomistic. However, it has many excellences. The book does not only represent encyclopedic interpretation but also critical, especially in citing others opinion or *riwāyah*. In this article, Abdul Mustaqim tries to elaborate the historical background of *Rūḥ al-Ma'ānī*, its methodology and application as well. Beside that, he tries to counter the opinion of some Moslems scholars saying that *Rūḥ al-Ma'ānī* represents esoteric exegesis model. Although there are esoteric nuances in *Rūḥ al-Ma'ānī*, they are less. Thus, it isn't fair to employ them as the standard identifying *Rūḥ al-Ma'ānī* as a sufistic interpretation. In deed, it seems to be true that *Rūḥ al-Ma'ānī* is *al-tafsīr bi ra'y al-maḥmūd*, an exegesis using fair personal opinion.

Kata kunci: *Tafsir bir 'ra'y al-maḥmūd, tahlīli (analitis), intiqā'iyah (selektif)*.

### I. Pendahuluan

Kajian al-Qur'an memiliki wilayah yang sangat luas, sehingga tidak berlebihan jika ia diibaratkan sebagai lautan ilmu yang tak bertepi. Berbagai macam ilmu telah muncul berkat kehadiran al-Qur'an, mulai dari *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, *muhkam-mutasyābih* hingga *makki-madani* dan begitu seterusnya. Al-Qur'an memang memiliki daya magnet yang luar biasa, tidak saja bagi orang muslim (*insider*), tetapi juga bagi non muslim atau orientalis (*outsider*).

---

\* Dosen Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Tidak keliru jika Nahsr Hamid lalu menyebut al-Qur'an disamping sebagai *muntaj al-ṣaqāfah* (produk budaya), ia juga merupakan *muntij al-ṣaqāfah* (produsen budaya), yang salah satu bentuknya adalah lahirnya kitab-kitab tafsir dari klasik hingga kontemporer.

Secara metodologis, wilayah kajian terhadap al-Qur'an dapat dipetakan menjadi tiga, yaitu *Pertama*, kajian mengenai teks al-Qur'an yang dilakukan untuk membuktikan otentisitas al-Qur'an atau untuk mengkaji isi kandungan al-Qur'an. *Kedua* kajian mengenai hasil penafsiran orang al-Qur'an yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir, yang biasanya dimaksudkan untuk mendukung, menolak, menguji atau mengkritisi hasil penafsiran para ulama.

*Ketiga* kajian tentang respons masyarakat terhadap al-Qur'an yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, atau yang juga dapat disebut *living Qur'an*, seperti fenomena semaan al-Qur'an, proses penghafalan al-Qur'an, *ruqyah* (baca: *suwuk*) menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, doa-doa dari ayat al-Qur'an yang digunakan untuk kekebalan tubuh dan sebagainya.<sup>1</sup> Dengan kerangka teori tersebut, maka posisi kajian penulis dalam hal ini berada pada wilayah kajian yang kedua, yakni penulis ingin mengkaji hasil penafsiran orang (dalam hal ini al-Alusi) mengenai al-Qur'an.

Kajian ini dilatarbelakangi oleh suatu alasan akademis yaitu bahwa kitab *Rūh al-Ma'āni* karya al-Alūsi memiliki keunikan tersendiri. Antara lain bahwa kitab tafsir tersebut sering dianggap oleh sebagian ulama sebagai kitab tafsir bernuansa sufistik, namun ternyata tidak semua penafsirannya demikian. Bahkan jika tafsir yang bernuansa sufistik dianggap tidak *ma'qūl*, atau bertentangan dengan kaedah kebahasaan, maka akan al-Alusi menolaknya.

Keunikan kedua, tafsir *Rūh al-Ma'āni* dinilai oleh para ulama sebagai kitab tafsir ensiklopedis, yang memuat pendapat-pendapat *mufassir* sebelumnya, terutama pendapat al-Zamakhsyari dan al-Baidāwī dan ulama-ulama yang lain.

---

<sup>1</sup>Sementara itu, Amīn al-Khūli membagi wilayah kajian al-Qur'an menjadi dua, yaitu *ma hawl al-Qur'ān* dan *mā fil Qur'ān fi nafsih*. Lihat Amin al-Khūli, *Manāhij Tajdīd fī Nahw wal Balāgh wal Adab* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 234 .

Namun al-Alūsi cenderung bersifat eklektik dan selektif (*intiqā'iyah*). Artinya dalam melakukan eksplorasi penafsiran, al-Alusi tidak hanya mengutip pendapat-pendapat ulama sebelumnya, tanpa memberikan penilaian terhadap pendapat tersebut, melainkan juga melakukan kritik dan bahkan penolakan terhadap pendapat tersebut jika dinilai tidak tepat.<sup>2</sup>

Masalah yang hendak diungkap dalam tulisan ini adalah bagaimana setting sosio-historis al-Alūsi, latar belakang penyusunan dan metodologi kitab *Rūh al-Ma'āni*? Bagaimana pula pandangan para ulama mengenai kitab tersebut dan contoh aplikasi penafsirannya? Tulisan ini jelas bukan merupakan kajian yang komprehensif atas kitab tafsir *Rūh al-Ma'āni*, namun lebih merupakan kajian yang bersifat “*window shopping*” untuk memberikan semacam “rangsangan” akademik bagi para mahasiswa yang hendak melakukan kajian lebih lanjut tentang kitab tafsir *Rūh al-Ma'āni*.

## II. Setting Sosio-Historis dan Karier Akademik

Nama lengkap al-Alūsi adalah Abū Tsanā' Syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alūsi al-Baghdadi. Beliau dilahirkan pada hari Jumat tanggal 14 Sya'ban tahun 1217 H di dekat daerah Kurkh, Iraq. Beliau termasuk ulama besar di Iraq yang ahli ilmu agama, baik di bidang ilmu *uṣūl* (ilmu pokok) maupun yang ilmu *furū'* (ilmu cabang).<sup>3</sup>

Nisbat al-Alūsi merujuk kepada suatu daerah di dekat sungai Eufрат antara Baghdad dan Syam (Syiria). Disitulah keluarga dan kakeknya bertempat tinggal.<sup>4</sup> Itulah sebabnya beliau dikenal dengan sebutan al-Alusi. Pada usia mudanya beliau dibimbing oleh orang tuanya sendiri yaitu Syaikh al-Suwaidi. Disamping itu, al-Alūsi juga berguru kepada Syaikh al-Naqshābandi. Dari yang terakhir ini beliau

---

<sup>2</sup>Bandingkan Muhammad Ibn Muhammad Abū Syuhbah, *al-Israiliyyāt wal Mawḍū'iyāt fi Kutub al-Tafsīr* (Kairo: Maktabah Sunnah tth), 145-146.

<sup>3</sup>Muhammad Husayn al-Ḍahabi, *al-Tafsīr wal Mufasssīrūn* Juz I (Tt: tp, 1976), 352-353.

<sup>4</sup>Abū Syuhbah , *al-Isra'iliyyāt....* , 145.

beliau belajar tasawuf. Maka wajar jika dalam sebagian uraian tafsirnya, beliau memasukkan perspektif sufistik sebagai upaya untuk menguak makna batin (esoteris).

Al-Alūsi dikenal sangat kuat hafalannya (*dābit*) dan brilian otaknya. Beliau mulai aktif dalam belajar dan menulis sejak usia 13 tahun. Seolah beliau tidak ada perasaan malas dan bosan untuk belajar. Berikut ini pernyataan al-Alūsi, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Akrom: "Aku tidak pernah tidur di malam hari untuk memurnikan ilmu-ilmu yang tercemar oleh kepentingan-kepentingan kekayaan dan wanita-wanita cantik"<sup>5</sup>.

Pada tahun 1248 beliau diangkat sebagai mufti setelah sebulan sebelumnya diangkat menjadi wali wakaf di madrasah al-Marjāniyyah. Namun kemudian pada tahun 1263 H beliau melepaskan jabatan dan lebih memilih menyibukkan diri untuk menyusun tafsir al-Qur'an yang kemudian dikenal dengan tafsir *Rūh al-Ma'āni*.

Setelah karya itu selesai, kemudian ditunjukkan kepada Sultan Abdul Majid Khan dan ternyata mendapatkan apresiasi yang luar biasa dari sultan. Bahkan konon bentuk apresiasi pada zaman dulu, jika seorang penulis berhasil menulis kitab, maka kitab tersebut akan ditimbang dan dihargai dengan emas seberat timbangan kitab tersebut.

Secara akademis, al-Alūsi relatif sangat produktif. Tidaklah berlebihan jika beliau dijuluki dengan *Hujjatul Udabā'* dan sebagai rujukan bagi para ulama pada zamannya. Kealiman beliau dapat terlihat dari karya-karyanya antara lain: *Hāsyiyyah 'alā al-Qaṭr*, *Syarḥ al-Sālim* dalam ilmu logika, *al-Ajwibah al-'Irāqīyyah an As'ilah al-Lahōriyyah*, *al-Ajwibah al-'Irāqīyyah alā As'ilah al-'Irāniyyah*, *Durrah al-Ġawāṣ fī Awhām al-Khawāṣṣ*, *al-Nafakhāt al-Qudsiyyah fī Adab al-Baḥṣ Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Māṣāni* dan lain-lain.<sup>6</sup> Diantara karya-karya tersebut, tampaknya karya yang paling populer adalah yang disebut

---

<sup>5</sup>Ali Hasan al-Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1994), 33.

<sup>6</sup>Al-Žahabi, *al-Tafsīr wal Mufasssirūn*, Juz I, 354.

terakhir yang kemudian dikenal dengan Tafsir al-Alūsi atau Rūh al-Ma'āni. Namun rupanya al-Alūsi tidak berumur panjang. Pada tanggal 25 Zūlhijjah 1270 H. beliau wafat dan dimakamkan di dekat kuburan Syaikh Ma'ruf al-Karakhi, salah seorang tokoh sufi yang sangat terkenal di kota Kurkh<sup>7</sup>.

### III. Latar Belakang Penyusunan dan Metodologi Penafsiran

Latar belakang penulisan kitab tafsir *Rūh al-Ma'āni* terkesan agak mistik. Beliau menulis terdorong oleh suatu mimpi, meskipun sebelumnya telah ada ide untuk menulis tafsir tersebut. Al-Alūsi memang ingin sekali untuk menyusun sebuah kitab tafsir yang dapat mencakup persoalan-persoalan yang dianggap urgen bagi masyarakat waktu itu. Namun rupanya beliau senantiasa dihinggapi keraguan (*syak*) untuk merealisasikan ide tersebut.

Akhirnya pada suatu malam, tepatnya pada malam Jum'at. Bulan Rajab tahun 1252 H, beliau bermimpi disuruh Allah SWT untuk melipat langit dan bumi, kemudian disuruh untuk memperbaiki kerusakan-kerusakan yang ada padanya. Dalam mimpinya, beliau seolah mengangkat tangan satunya ke langit dan yang satunya ke tempat air. Namun kemudian beliau terbangun dari tidurnya. Mimpi tersebut lalu dita'wilkan dan ternyata beliau menemukan jawabannya dalam sebuah kitab bahwa mimpi itu merupakan isyarat untuk menyusun kitab tafsir<sup>8</sup>.

Lebih lanjut, berbicara metodologi pada prinsipnya adalah berbicara tentang proses dan prosedur dalam melakukan penelitian atau penulisan Termasuk dalam komponen metodologi adalah metode, pendekatan, sistematika penyajian dan sumber-sumber penafsiran. Secara leksikal metode diartikan sebagai *way of doing anything*<sup>9</sup>, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu agar sampai kepada suatu tujuan. Sedangkan pendekatan (*approach*) adalah perspektif yang dipakai *mufassir* dalam melakukan penafsiran.

---

<sup>7</sup> *Ibid*, 352-354.

<sup>8</sup> Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni*, Juz I (Bairut: Dār al-Fkr, 1978), 4.

<sup>9</sup> A.S Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (tp: Oxford University Press 1963), 533.

Metode yang dipakai oleh al-Alusi dalam menafsirkan al-Qur'an adalah metode *tahfīli*. Salah satu yang menonjol dalam *tahfīli* (analisis) adalah bahwa seorang *mufasssir* akan berusaha menganalisis berbagai dimensi yang terdapat dalam ayat yang ditafsirkan. Maka biasanya *mufasssir* akan menganalisis dari segi bahasa, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkhnya* dan lain-lain. Namun biasanya metode *tahfīli* tidak mampu menyajikan sebuah tafsir komprehensif, sehingga seringkali terkesan parsial. Akibatnya pandangan dunia (*world view*) al-Qur'an mengenai persoalan yang dibicarakan sering diketepikan.

Adapun *maṣādir* (sumber-sumber) penafsiran yang dipakai, al-Alusi berusaha memadukan sumber *ma'tsūr (riwayat)* dan *al-ra'yi (ijtihad)*. Artinya bahwa riwayat dari Nabi atau sahabat atau bahkan tabi'in tentang penafsiran al-Qur'an dan ijtihad dirinya dapat digunakan secara bersama-sama, sepanjang hal itu dapat dipertanggungjawabkan akurasiya. Sedangkan pendekatan yang dipakai dalam menafsirkan salah satunya adalah pendekatan sufistik, meskipun ia juga tidak mengesampingkan pendekatan bahasa, seperti *nahwu-ṣaraf balāghah* dan sebagainya. Bahkan sebagaimana penilaian al-Dzahabi, porsi sufistiknya relatif lebih sedikit.

Adapun sistematika sebagai langkah metodis yang ditempuhnya, biasanya al-Alūsi menyebutkan ayat-ayat al-Quran dan langsung menjelaskan makna kandungan ayat demi ayat. Dalam analisisnya, terkadang juga al-Alūsi menyebutkan *asbābun nuzūl* terlebih dahulu, namun kadang beliau langsung mengupas dari segi gramatikanya, kemudian mengutip riwayat hadis atau *qawl tabi'in*. Sebagai contoh ketika beliau menafsirkan QS. al-Kahfi (18): 62 beliau menafsirkan sebagai berikut:

(واذ قال موسى) هو ابن عمران نبي بني اسرائيل عليه السلام على الصحيح فقد أخرج الشيخان والترمذي والنسائي وجماعة من طريق سعيد ابن خبير قال قلت لابن عباس رضي الله عنهما ان نوحا البكالي يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى صاحب بني اسرائيل فقال كذب عدوا لله ثم ذكر حديثا طويلا فيه

الأخبار عن رسول الله بما هو نص في انه موسى بنى اسرائيل (لا ابرح) من برج النا قص كزال يزال اي لا  
أزال اسير فحذف الخبر اعتمادا على قرينة الحال اذ كان ذلك التوجه الى السفر<sup>10</sup>

Dalam menjelaskan makna kandungan ayat yang ditafsirkan, al-Alūsi sering mengutip pendapat para *mufassir* sebelumnya, baik *salaf* maupun *khalaf*. Kemudian beliau memilih pendapat yang dianggap paling tepat.

Bagi para pembaca kitab tafsir *Rūh al-Ma'āni*, perlu mengetahui istilah khusus yang dipakai al-Alūsi. Misalnya, apabila yang dikutip pendapat Abū Su'ūd, istilah yang dipakai : "*qāla Syaikh al-Islām*". Jika yang dikutip pendapat Fakhruddīn al-Rāzi, maka digunakan istilah : "*qāla al-imām*". Dan jika beliau mengutip dari pendapat al-Baidlāwi, maka dikatakan: "*qāla al-Qāḍī*".

Terhadap riwayat-riwayat *isra'iliyyāt* yang sering disusupkan dalam beberapa literatur hadis dan tafsir, al-Alūsi dinilai sangat selektif dalam mengambil riwayat-riwayat *isra'iliyyāt*.<sup>11</sup> Hal itu disebabkan karena beliau banyak menekuni disiplin ilmu hadis dan banyak bergaul dengan para ulama ahli hadis muta'akhirin. Kalaupun al-Alusi menyebutkan riwayat-riwayat *isra'iliyyāt* atau hadis *mawḍū'*, hal itu bukan dimaksudkan sebagai dasar penafsiran, melainkan untuk menunjukkan kebatilan riwayat tersebut dan memberikan *taḥzīr* (peringatan) kepada kaum muslimin, terutama para peneliti dan mahasiswa.<sup>12</sup>

#### IV. Komentar Para Ulama terhadap Tafsir *Rūh al-Ma'āni*

Tafsir *Rūh al-Ma'āni* ini dinilai oleh sebagian ulama sebagai tafsir yang bercorak *isyāri* (tafsir yang mencoba menguak dimensi makna batin berdasar isyarat atau ilham dan ta'wil sufi) sebagaimana tafsir al-Naisāburi<sup>13</sup>. Namun anggapan ini dibantah oleh al-Žahabi dengan menyatakan bahwa tafsir *Rūh al-Ma'āni* bukan untuk tujuan tafsir *isyāri*, maka tidak dapat dikategorikan sebagai

<sup>10</sup> Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni* Juz XV, jilid VIII, 310-311.

<sup>11</sup> Al-Žahabi, *al-Tafsīr wal Mufasssīrūn* Juz I, 356.

<sup>12</sup> Abū Syuhbah, *al-Israiliyyāt wal Mawḍū'āt* ....., 146

<sup>13</sup> Al-Zahabi, *al-Tafsīr wl Mufasssīrūn* ..... 361.

tafsir isyari. Al-Žahabi memasukkan tafsir al-Alūsi ke dalam tafsir *bi al-ra'yi al-mahmūd* (tafsir berdasar ijtihad yang terpuji).<sup>14</sup>

Penulis cenderung sependapat al-Zahabi, sebab memang maksud utama dari penulisan tafsir bukan untuk menafsirkan al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat, melainkan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan apa yang dimaksud oleh lahirnya ayat dengan tanpa mengabaikan riwayat yang sahih. Meskipun tidak dapat diingkari, bahwa beliau juga memberikan penafsiran secara *isyāri*, tetapi porsinya relatif lebih sedikit dibanding yang bukan *isyāri*. Mustinya menentukan corak suatu tafsir berdasarkan kecenderungan yang paling menonjol dari sekian kecenderungan.

Imam Ali al-Šābūni sendiri juga menyatakan bahwa al-Alūsi memang memberi perhatian kepada tafsir *isyāri*, segi-segi *balāghah* dan *bayān*. Dengan apresiatif beliau lalu mengatakan bahwa tafsir al-Alūsi dapat dianggap sebagai tafsir yang paling baik untuk dijadikan rujukan dalam kajian tafsir *bi al-riwāyah*, *bi al-dirāyah* dan *isyārah*.<sup>15</sup>

Menurut al-Zahabi dan Abu Syuhbah, tafsir *Ruh al-Ma'ani* merupakan kitab tafsir yang dapat menghimpun sebagian besar pendapat para *mufassir* dengan disertai kritik yang tajam dan *pentarjihan* terhadap pendapat-pendapat yang beliau kutip.<sup>16</sup> Di samping itu, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, Rasyid Rida juga menilai bahwa al-Alusi sebagai *mufassir* yang terbaik di kalangan ulama *muta'akhhirīn* karena keluasan pengetahuannya menyangkut pendapat-pendapat *muta'akhhirīn* dan *mutaqaddimīn*. Namun demikian, al-Alūsi tidak luput dari kritikan, antara lain dia dituduh sebagai penjiplak pendapat ulama-ulama sebelumnya, bahkan tanpa merubah redaksi-redaksi yang dijiplaknya<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Ibid .

<sup>15</sup> Ali al-Šābūni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 199

<sup>16</sup> Al-Zahabi, *al-Tafsīr wal Mufassirūn*, juz I, 362-363. Lihat pula Abu Syuhbah, *al-Israiliyyāt* ...146

<sup>17</sup> M. Quraish Ssihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 133.

## V. Contoh Aplikasi Penafsiran

Salah satu contoh penafsiran al-Alūsi adalah tentang kisah pertemuan Musa dengan Khidir yang disebutkan dalam surat al-Kahfi. Sebagai berikut: .

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (60) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (61) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (62) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (63) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَازْتِمَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (64) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ تُرْشِدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (70)

Dalam menjelaskan sebab terjadinya pertemuan antara Musa dengan Khidir, al-Alūsi mengutip sebuah hadis riwayat Imam al-Bukhāri dan Imam Muslim dari Ibnu Abbas dari Ubay ibn Ka'ab yang artinya sebagai berikut: Suatu ketika Musa berdiri berpidato di hadapan kaumnya, yaitu bani Israil. Lalu beliau ditanya:” Siapakah orang yang paling alim?” Jawab Musa:” Saya”. Dengan jawaban itu, Musa mendapat kecaman dari Tuhannya, sebab beliau tidak mengembalikan ilmu tadi kepada Allah Swt. Kemudian Allah memberikan wahyu kepadanya, yang isinya:” Sesungguhnya Aku mempunyai hamba yang berada di *majma' al-Bahrain*. Dia lebih pandai dari kamu...”<sup>18</sup> Berdasarkan hadis tersebut maka al-Alusi menafsirkan bahwa yang dimaksud “Musa” dalam ayat tersebut adalah Musa Ibn Imran, seorang Nabi bani Israil. Pendapat ini menurutnya merupakan pendapat yang shahih.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, juz XV, jilid VII, 313. Selengkapnya hadis tersebut dapat dilihat: al-Bukhari, *Matn al-Bukhari* Juz I (Singapura: Maktabah wa an- Nasyr wa at-Tauzi', t.th.), 35. Lihat pula Abu Husain Muslim al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Juz II (Bairut: Dār al-Fikr, 1988), 433-434.

<sup>19</sup> Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni* juz XV, Jilid VIII, 310.

Di samping itu, al-Alūsi mengemukakan adanya pendapat ahli kitab, sebagian ahli hadis dan ahli sejarah yang mengatakan bahwa Musa yang disebut dalam ayat tersebut bukanlah Musa Ibnu Imran, melainkan Musa Ibnu Afrasim Ibnu Yusuf, yaitu Musa yang diangkat sebagai Nabi sebelum Musa Ibnu Imran.<sup>20</sup> Hal itu didasarkan kepada alasan-alasan sebagai berikut:

1. Tidak rasional jika seorang nabi belajar kepada selain nabi. Alasan ini dibantah oleh al-Alusi bahwa Musa itu bukan belajar kepada selain nabi, akan tetapi dia belajar kepada seorang nabi juga yaitu Khidir. Jika alasan ini juga belum memuaskan mereka, dengan dalih bahwa Musa Ibn Imran lebih utama dari Khidir, al-Alusi memberikan jawaban, adalah sah-sah saja jika seorang yang derajatnya lebih utama itu belajar kepada orang yang derajatnya di bawahnya. Sebab secara logika, tidak menutup kemungkinan ilmu yang dimiliki oleh orang yang di bawah keutamaannya (*al-mafḍūl*) ternyata tidak dimiliki oleh orang yang lebih tinggi keutamaannya (*al-afḍal*), sebagaimana dikatakan dalam *kalam matsal*: "Qad yūjad fī al-Mafḍūl mā lā Yūjadu fī al-Fāḍil". Terkadang ditemukan sesuatu pada orang yang berada dibawah keutamaannya sesuatu yang tidak ditemukan pada orang yang utama.<sup>21</sup>

2. Musa setelah keluar dari Mesir bersama kaumnya ke al-Tih (gurun pasir Sinai), beliau tidak pernah meninggalkan al-Tih dan dia wafat di sana. Padahal jika kisah ini berkaitan dengan Musa bin Imran tentu nabi Musa harus keluar dari al-Tih, karena kisah itu mungkin tidak terjadi di Mesir sebagaimana kesepakatan orang<sup>22</sup>.

3. Jika kisah tersebut berkaitan dengan Nabi Musa bin Imran, tentunya untuk beberapa hari, ia harus tidak kelihatan oleh kaumnya. Dengan demikian tentunya orang-orang Bani Israil yang bersamanya mengetahui kisah tersebut dan akan diceritakan kepada orang lain, sebab kisah tersebut mengandung hal-hal yang

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, . 311.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 310.

anch, namun ternyata hal itu tidak terjadi. Maka jelas bahwa kisah tersebut tidak berkaitan dengan Nabi Musa bin Imran<sup>23</sup>

Alasan kedua dan ketiga juga dibantah oleh al-Alusi, bahwa Musa keluar dari al-Tih tidak dapat diterima, sebab sebenarnya kisah tersebut terjadi setelah Nabi Musa menguasai Mesir bersama Bani Israil dan beliau menetap di sana setelah hancurnya kaum Qibthi. Begitu pula tidak ada kesepakatan yang menyatakan bahwa kisah tersebut tidak terjadi di Mesir. Demikian juga kepergian Musa untuk menemui Khidhir terjadi secara luar biasa. Tidak diketahui oleh umatnya, dikiranya beliau pergi untuk bermunajat kepada Tuhannya. Musa tidak menecitakan kepada kaumnya mengenai hakikat kepergiannya, sebab khawatir jika diceritakan akan merendahkan derajat (“gengsi”) Musa di hadapan kaumnya, mengingat umatnya tidak semuanya paham bahwa yang demikian itu (yakni Musa beruru kepada Khid}ir) sebenarnya bukanlah sesuatu yang merendahkan martabat kenabiannya Musa<sup>24</sup>. Dengan demikian, keingkaran mereka bahwa kisah itu tidak berkaitan dengan Nabi Musa bin Imran tidak perlu dipedulikan, sebab secara logika pun hal itu bisa terjadi, apalagi Allah SWT dan Rasul-Nya telah menjelaskannya.<sup>25</sup>

Adapun *fatā* Musa (pemuda yang menemani Musa) adalah Yusa' bin Nun ibn Nun ibn Afrasyim ibn Yusuf. Disebut *fatā* sebab dia biasa melayani Nabi Musa. Orang-orang Arab biasa menyebut pelayannya dengan sebutan *fatā*, sebab pelayan itu biasanya masih muda. Lalu siapakah hamba shalih yang ditemui Musa? Menurut jumhur ulama, ia adalah Nabi Khid}ir, dan pendapat ini juga dianut oleh al-Alusi berdasar hadis shahih riwayat Imam al-Bukhāri dan Imam Muslim<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, Lihat pula Naṣruddīn Abū Saīd Abdullāh Ibn Umar bin Muhammad al-Syīrazi al-Baidlawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* (Bairut: Dār Shadr, (t.th.), hlm. 231.

Bagaimana pendapat al-Alusi tentang status Khid̄ir, apakah ia seorang rasul, nabi atau yang lain? Dalam hal ini ada beberapa pendapat menurut al-Alusi, antara lain:

*Pertama*, Khid̄ir itu seorang nabi, bukan seorang rasul. Inilah pendapat jumbuh ulama, berdasarkan firman Allah yang berbunyi: “*ātaināhu rahmatan min ‘indinā*”. Mereka menafsirkan bahwa yang dimaksud rahmat adalah wahyu dan kenabian. Al-Alusi cenderung sependapat dengan jumbuh ulama. *Kedua*, Khid̄ir adalah seorang rasul. Dalam hal ini al-Alusi tidak menyebutkan alasan mereka yang berpendapat demikian. *Ketiga*, Khid̄ir adalah malaikat. Pendapat ini menurut al-Alusi dianggap *garīb (nylnech)*, sebagaimana dijelaskan juga dalam kitab *Syarḥ Muslim*. *Kecmpat*, Khid̄ir adalah seorang wali. Pendapat ini diikuti oleh Imam al-Qusyairi.<sup>27</sup>

Menurut hemat penulis pendapat jumbuh itulah yang lebih kuat, sebab beberapa alasan lain yang dikemukakan oleh Ibn Hajar al-Asqalani untuk memperkuat pendapat tersebut, yaitu: *Pertama*, Ucapan Khid̄ir yang disebutkan dalam al-Qur'an: “*wa mā fa'altuhu ‘an amrī..*” memberikan isyarat bahwa yang dilakukannya itu bukan atas kehendak dirinya, melainkan atas perintah Allah (baca:wahyu). *Kedua*, Jika ia bukan seorang nabi, bagaimana ia lebih alim dari Musa? *Ketiga*, Jika ia bukan nabi, bagaimana mungkin Musa mau berguru kepadanya?<sup>28</sup> *Kecmpat*, hadis Bukhari-Muslim yang menjelaskan bahwa Khid̄ir itu seorang nabi. Inilah yang dikenal dengan penafsiran *bi al-ma'sūr*, yaitu penafsiran yang berdasar penjelasan langsung dari Nabi, dan nilai penafsirannya menurut para ulama termasuk yang paling bagus.<sup>29</sup>

Lalu bagaimana dengan tempat pertemuan Musa dan Khid̄ir? Pertemuan Musa dengan Khid̄ir oleh al-Qur'an hanya dikatakan di Majma al-Baḥrain. Menurut al-Alūsi, untuk menentukan di mana letak Majma' al Baḥrain, itu harus

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>28</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalani, *al-Ishābah fī Tamyīzal-Ṣaḥabah*, Jilid I (Bairut: Dār al-Fikr, t. th), 431.

<sup>29</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (Semarang: Taha Putera, t.th.), 3.

berdasarkan riwayat yang shahih. Dalam hal ini al-Alūsi mengemukakan beberapa riwayat, antara lain:

*Pertama*, riwayat Mujāhid, Qatādah dan lainnya, bahwa yang dimaksud dengan *Majma' al-Bahrain* adalah laut Persi dan Romawi. Inilah pendapat yang diikuti oleh al-Alusi. *Kedua*, Abu Hayyan berpendapat berdasarkan pendapat Ibn Athiyyah bahwa *majma al-Bahrain* itu berada di daerah dekat Syam. *Ketiga*, Muhammad ibn Ka'ab al-Qurazi berpendapat bahwa *majma al-Bahrain* berada di Thanjah yaitu pertemuan antara Laut Tengah dengan Laut Atlantik di Selat Gibraltar (Jabal Ṭariq).<sup>30</sup>

Menurut hemat penulis, mengetahui di mana *majma al-Bahrain* bukanlah hal yang penting dalam kisah tersebut, mengingat al-Qur'an sendiri tidak menjelaskannya. Maka lebih baik hal itu di-*mauqūf*-kan saja, apalagi tidak ditemukan hadis sahih dari Nabi yang menjelaskan hal itu. Sebenarnya al-Alusi juga banyak menjelaskan riwayat-riwayat lain, selain yang di atas tadi. Namun *ṣīgat* (bentuk) riwayatnya menggunakan bentuk *fi'il mabni majhūl*, yaitu dengan kata *qīla*, yang dalam kaedah Ilmu Musthalah Hadis disebut dengan *ṣīgat al-tamrīd* (bentuk pernyataan bahwa riwayat tersebut “sakit”) yang berarti riwayat tersebut lemah, maka tidak bisa dijadikan *hujjah*<sup>31</sup>.

Al-Alūsi juga menjelaskan adanya penafsiran secara metaforis (*majazi*), yaitu bahwa *majma al-Bahrain* adalah Nabi Musa dan Khidir itu sendiri. Sebab keduanya merupakan lautan ilmu. Namun menurut al-Alusi, ta'wil orang sufi seperti itu yang tidak tepat. Apalagi jika dilihat dari *siyaq al-kalām* (konteks kalimat).<sup>32</sup> Ayat yang berbunyi *hattā abluga majma al-bahrain* berarti sehingga saya sampai ke tempat dua laut. Jadi, *majma' al-bahrain* itu sebagai objek, sedang *damīr* (kata ganti) yang ada pada kata *ablugha* yang merujuk pada Nabi Musa sebagai *Fā'il* (Subjek).

<sup>30</sup> Al-Alūsi, *Ruh al-Ma'āni*, juz XV, Jilid VIII, 312.

<sup>31</sup> Mahmud Thahhan, *Taisīr Mustalah al-Hadīs* (Riyad: Maktabah al-Madinah, 1976), 69.

<sup>32</sup> Al-Alūsi, *Ru.h al-Ma'āni* Juz XV Jilid VIII, 312.

Al-Alusi sendiri menafsirkan *majma al-bahrain* dengan *multaq al-bahrain* yang merupakan *nota bene isim makan*, yaitu kata benda yang menunjukkan tempat. Demikian pula al-Qurṭūbi menolak penafsiran secara metaforis tersebut, sebab dalam hadis shahih juga dinyatakan lautan air.<sup>33</sup>

Selanjutnya, dalam menafsirkan ayat *wa'allamnāhu milladunna 'ilmā*, al-Alūsi menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan dasar yang dipakai oleh para ulama untuk menetapkan adanya *ilmu ladunni* atau yang disebut pula dengan ilmu hakikat atau ilmu batin (esoteris) yaitu ilmu yang diberikan langsung oleh Allah, yang tidak dapat diperoleh tanpa taufiq-Nya, ilmu yang tidak diketahui secara mendalam tentang hakikatnya dan tidak dapat diukur kadarnya, ia merupakan ilmu gaib.<sup>34</sup>

Adapun cara pemberian ilmu ladunni tersebut ada dua kemungkinan. *Pertama* dengan perantaraan wahyu yang didengar dari malaikat sebagaimana wahyu al-qur'an yang diterima Nabi Muhammad. *Kedua*, mungkin pula melalui isyarat dari malaikat, tanpa menjelaskan dengan kata-kata. Inilah yang juga disebut ilham dan malaikat yang membawanya juga disebut malaikat ilham. Ilham dapat diterima nabi dan selain nabi. Untuk mendapatkan ilham *ladunni* diperlukan pembersihan batin (*tahthhîr al-qalb*). Oleh sebab itu, sebagian orang menyebutnya dengan ilmu batin atau ilmu hakikat.<sup>35</sup>

Sebagian orang sufi beranggapan bahwa ilmu batin atau ilmu hakikat itu boleh menyalahi ilmu lahir atau ilmu syariat. Dengan kata lain, orang yang telah menggapai derajat ilmu hakikat boleh menyalahi syariat dengan alasan bahwa Khidir juga telah menyalahi syariat Nabi Musa. Anggapan tersebut dibantah oleh al-Alusi. Dengan tegas al-Alusi menyatakan *hāza za'mun bātil, 'āṭil khayal fāsīdun*. Ini adalah anggapan yang keliru, omong kosong ilusi dan salah.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup>Abū Abdullāh Muhammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭūbi, *Al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān* Juz XI (tt: Dar al-Katib al-Arabi, i.th.), 9

<sup>34</sup>Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni* Juz XV Jilid VIII 330

<sup>35</sup>*Ibid.*

<sup>36</sup>*Ibid.*

Menurut hemat penulis bantahan al-Alusi adalah tepat, sebab jika ilmu hakikat dapat menyalahi syariat dibenarkan, maka seseorang dapat saja mengaku telah mencapai tingkat hakikat sebagai alasan untuk meninggalkan syariat. Akibatnya akan terjadi “desyari’atisasi” atau sikap anti syariat., dan klaim bahwa ia telah gugur dari kewajiban menjalankan syariat.

Oleh sebab itu, Syaikh Ṭahir Ṣālih al-Jazā’iri menolak keras terhadap pandangan seperti itu. Beliau mengatakan “Adalah kufur orang yang menduga bahwa dalm syariatadadimensi batin yang boleh menyalahi dimensi lahirnya, lalu ia mengklaim bahwa ia telah sampai kepada tingkatan hakikat.”<sup>37</sup>

Dalam diskurus ilmu tasawuf memang dikenal tingkatan *syariat*, *tharikat* dan *haqiqah*. Syariat yang dimaksud adalah aturan-aturan lahir yang ditentukan misalnya seperti hukum halal haram, sunah makruh dan sebagainya. Termasuk pula amaliah seperti shalat puasa jihad zakat haji dsb. Sedang *ṭarīqah* jalan yang harus ditempuh oleh seorang salik untuk mendapatkan keridha’anNya dalam mengerjakan syariat, seperti sikap *ikhlas*, *murāqabah*, *muḥāsabah tajarrud*, *‘isyq*, *ḥubb* dan sebagainya. Sedangkan *ḥaqīqah* yaitu kebenaran sejati dan mutlak yang nota bene merupakan puncak perjalanan spiritual seseorang.<sup>38</sup>

Namun mustinya ketiga dataran tersebut harus dilihat dengan paradigma struktural sekaligus fungsional, dimana satu dengan lainnya tidak boleh dipisahkan. Sebagaimana disebut dalam kitab *Bidāyah al-Azkiyā’*, bahwa hubungan ketiga dataran (syariat, tarikat dan hakikat) digambarkan sebagai berikut:

فشريعة كسفينة وطريقة كالبحر ثم حقيقة در غلي<sup>39</sup>

Artinya:

Syariat itu bagaikan ibarat perahu, sedang tarikat bagaikan laut dan dan hakikat itu inti mutiaranya yang mahal.

<sup>37</sup>Syaikh Ṭāhir al-Jaza’iri, *al-Jawāhir al-Kalāmiyyah fī Idāḥi al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah* (Magelang:: Maktabah wa Mathba’ah Cahaya, t.th.), 46.

<sup>38</sup>Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993) 100-102.

<sup>39</sup>Sayyid Bakr al-Mālik Ibn Sayyid Muhammad Syaṭa al-Dimyathi, *Syarh Manzūmah Hidāyah al-Azkiyā’ ila Ṭarīq al-Awliyā’* (t.tp: Nur Asia t.th.), 9.

Dalam *syarḥ*, kitab tersebut dijelaskan bahwa meskipun seseorang telah mencapai tingkatan hakikat, ia tetap terkena *taklīf* (tugas) syariat untuk menjalankan ibadah yang diwajibkan oleh al-Qur'an dan hadis.<sup>40</sup>

Berkenaan dengan QS. al-Kahfi (18): 66-70 penjelasan al-Alusi secara ringkas sebagai berikut, bahwa setelah Nabi Musa bertemu dengan Khidir, maka Musa minta izin kepada Khidir untuk mengikutinya dan minta agar Khidir mau mengajarnya. Hal ini dapat dipahami dari ayat: *hal attabi'uka alā antu'allimani mimma' ullimta rusydā*. Huruf *'alā*, menurut kaidah bahasa Arab berarti bahwa jumlah sesudahnya merupakan syarat.

Ilmu yang diharapkan Musa adalah *rusyd* yang menurut al-Alusi berarti *ishabtul khair* (ilmu yang dengannya seseorang dapat tepat dalam mengetahui kebaikan). Nabi Khidir pun mau menerima permintaan Musa dengan catatan jika nanti berada diperjalanan Musa melihat hal-hal yang aneh yang dilakukan Khidir, dia tidak boleh bertanya, sehingga Khidir sendiri yang akan menjelaskannya. Nabi Khidir pun sebenarnya sudah tahu bahwa Musa tak akan mampu menyertainya.<sup>41</sup> Hal itu tampak dari pernyataan Khidir yang direkam dalam al-Qur'an إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) (QS al-Kahfi [18] : 66-67).

## VI. Kesimpulan

Dari uraian tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir al-Alusi termasuk kitab corak *tafsīr bil ra'yi al-mahmūd* dengan metode *tahfīli*, meskipun ada sebagian ulama yang menganggapnya sebagai corak tafsir sufi. Namun jika dilihat dengan perspektif *min bāb al-tagfīb* --meminjam istilah al-Zahabi-- maka anggapan bahwa tafsir Al-Alūsi sebagai tafsir bercorak sufi jelas terlalu berlebihan, sebab porsi sufistiknya ternyata relatif sangat sedikit.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Al-Alūsi, *Rūḥ al-Ma'āni* Juz XV jilid VIII, 331-335.

Dibanding tafsir-tafsir lain, seperti tafsir al-Khāzin atau bahkan al-Ṭabari misalnya, tafsir al-Alūsi relatif lebih selektif dalam mengutip riwayat dan pendapat dari orang lain. Sumber-sumber yang dipakai disamping ayat al-Qur'an dan hadis, al-Alūsi menggunakan analisis linguistik dan bahkan informasi para sejarawan yang dinilai akurat. Al-Alūsi termasuk orang yang sangat selektif terhadap riwayat-riwayat israiliyyāt, disebabkan karena beliau mau menekuni ilmu hadis. Dari sini, maka idealnya seorang *mufassir* juga merupakan *muḥaddiṣ*, sebab antara tafsir dan hadis (atau jukta posisi yang lebih tepat adalah antara al-Qur'an dan hadis) merupakan *taw'amāni* (dua saudara kembar) yang tidak dapat dipisah-pisahkan (*inseparable*), sehingga keduanya musti dikaji secara seimbang.

### Daftar Pustaka

- Abū Syuhbah, Muhammad Ibn Muhammad, *al-Israiliyyāt wal Mawdū'iyāt fī Kutub al-Tafsīr* Kairo: Maktabah Sunnah, t.th.
- Alūsi, Mahmūd Affandi al- *Rūh al-Ma'āni*, Juz I, Juz XV, jilid VIII, Bairut: Dār al-Fkr, 1978.
- al-Arid, Ali Hasan. Terj. Ahmad Akrom, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Cet. II Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1994.
- al-‘Asqalani, Ibn Hajar. *al-Iṣābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*, Jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, t. th.
- al-Baiḍāwī, Naṣruddīn Abū Sa'īd Abdullāh Ibn Umar bin Muhammad al-Syīrazi. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*. Bairut: Dār Shadr, t.th.
- al-Bukhari, *Matn al-Bukhāri* Juz I, Singapura: Maktabah wa an-Nasyr wa at-Tawzī', t. th.
- al-Dimyathi, Sayyid Bakr al-Mālik Ibn Sayyid Muhammad Syaṭa. *Syarḥ Manzūmah Hidāyat al-Al-Azkiyâ' ila Ṭarīq al-Awliyā'* t.tp: Nur Asia, t.th.
- Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.

Hornbay, A.S, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, t.tp.: Oxford University Press 1963.

Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā' Isma'il, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, Semarang: Taha Putera, t.th.

al-Jazā'iri, Syaikh Ṭāhir. *al-Jawāhir al-Kalāmiyyah fi Idāhi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* Magelang:: Maktabah wa Mathba'ah Cahaya, t.th.

al-Khūli, Amīn. *Manāhiju Tajdīd fi Nahwi wal Balāghah wa wal Adab*, Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.th.

Muslim, Abu.Husayn al-Ḥajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Ṣaḥīh Muslim.*, Juz II. Bairut: Dār al-Fikr, 1988.

al-Qurṭūbi, Abū Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Anṣāri, *Al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān* Juz XI, Tt: Dār al-Kātib al-'Arabi, t.th.

al-Ṣābūni, Muhammad Ali. *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut al-alam al-Kutub 1985.

Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taisīr Mustalaḥ al-Hadīs*, Riyadl: Maktabah al-Madinah, 1976.

al-Zahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsīr wal Mufassiru.n* Juz I , t.tp: tp, 1976.

**Al-Ṭabāṭabā'ī dan Kitab Tafsirnya**  
***al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qurān***  
**Ahmad Baidowi\***

**Abstract**

Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī is one of the contemporary Qur'anic exegetes among the syi'ites. His monumental work in exegetics is *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. This book has been pointed out and discussed by many other scholars, whether Muslim or not. By the way of this book, he tries to criticize his own theological schools, i.e. Syī'ah, and Sunnī. In some places, he quotes "Sunnī Hadis" to support his exegesis. However, this book is still shows his tendency as a Syī'ī. This article elaborates this exegetical work and the exegete by referring to some examples in the book.

Kata Kunci : tafsir, Syi'ah, al-Ṭabāṭabā'ī dan idiologis

**I. Pendahuluan**

Salah satu aktivitas keilmuan yang memperoleh respons luar biasa dalam sejarah Islam adalah studi al-Quran. Umat Islam melakukan aktivitas pengkajian al-Quran ini tanpa kenal lelah, baik dengan mempelajari cara membacanya secara benar, mempelajari tafsir dan ilmu-ilmu yang berkaitan maupun dengan melakukan penulisan kitab-kitab tafsir. Penulisan kitab-kitab tafsir sendiri sangat beragam, mulai yang sangat "sederhana" hingga yang "rumit", dengan berbagai metodologi, corak dan pendekatan yang beragam pula.

Salah seorang ulama besar yang cukup perhatian dengan studi al-Quran ini adalah Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī. Selain dikenal sebagai seorang filsuf, al-Ṭabāṭabā'ī juga dikenal sebagai seorang *mufassir* besar yang terkenal dengan karya tafsirnya sebanyak 20 jilid tebal dan ditulis selama lebih dari 10 tahun. Kitab tafsir yang diberi nama *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* ini merupakan *masterpiece* al-

---

\* Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Ṭabāṭabā'ī. Selain kitab tafsir ini, dalam studi al-Qur'an al-Ṭabāṭabā'ī juga menulis satu buku lain yang sangat terkait dengan pemahaman al-Qur'an, yaitu *Al-Qur'ān fī al-Islām*.

Tulisan ini sedikit dimaksudkan untuk mengupas secara global mengenai al-Ṭabāṭabā'ī dan kitab tafsirnya tersebut, yakni *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, yang meliputi sistematika, metode penafsiran dan karakteristik atau kecenderungannya. Karena sifatnya global, tentu saja tulisan hanya akan melihat “aspek luar”-nya, tanpa melnelusuri lebih jauh tentang penafsirannya itu sendiri, kecuali sedikit. Dalam artikel ini, biografi Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā'ī sengaja tidak disertakan. Pembaca bisa melihatnya pada *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, edisi Vol. 1, No. 2, bulan Januari 2001.<sup>1</sup>

## II. Sekitar Tafsir *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*

Setiap kitab tafsir disusun dengan motivasi tertentu. Ada kitab tafsir yang ditulis untuk memenuhi permintaan masyarakat semisal *al-Sirāj al-Munīr* karya al-Khaṭīb al-Syarbīnī<sup>2</sup> atau *Madārik al-Tanzīl* karya al-Nasafī.<sup>3</sup> Ada kitab tafsir yang ditulis dengan tujuan merangkum kitab tafsir sebelumnya yang dinilai terlalu panjang dan luas, sehingga untuk memahaminya pun perlu waktu yang lama, seperti *al-Durr al-Mansūr* karya al-Suyūṭī<sup>4</sup> dan *al-Jawāhir al-Ḥisān* karya al-Ša'labī.<sup>5</sup> Ada juga kitab tafsir yang disusun dengan keinginan untuk menguatkan suatu mazhab, seperti *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ.<sup>6</sup> Ada seorang yang menulis kitab tafsir karena tidak puas dengan kitab-kitab tafsir yang ada yang dinilai belum mampu

<sup>1</sup>Ahmad Baidowi, “Nasikh-Mansukh dalam Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī”, *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, edisi Vol. 1, No. 2, bulan Januari 2001, 107-126.

<sup>2</sup>Al-Khaṭīb al-Syarbīnī, *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā ma'rifah ba'd Kalām Rabbīnā al-Ḥakīm al-Karīm*, Jilid I (Bulaq: Maktabah al-Amīriyah, t.th.), 3.

<sup>3</sup>Al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl*, Jilid I (Mesir: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.), 2.

<sup>4</sup>Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Mansūr fī Tafsīr bi al-Ma'sūr*, Jilid I (Beirut: M. Amīn Jamad, t.th), 2.

<sup>5</sup>Al-Ša'labī, *al-Jawāhir al-Ḥisān*, Jilid I (Beirut: Mu'assasah al-A'lam li al-Maṭbū'āt, t.th), 3.

<sup>6</sup>Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 3-4.

mencerminkan al-Quran sebagai sumber hidayah, seperti Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā<sup>7</sup> dengan tafsirnya *al-Manār*, bahkan ada juga yang menulis kitab tafsir karena terdorong oleh mimpi, seperti dialami al-Alūsī.<sup>8</sup>

Adapun motivasi yang mendorong al-Ṭabāṭabā’ī untuk menulis kitab tafsirnya, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, adalah karena keinginannya mengajarkan dan menafsirkan al-Quran yang mampu mengantisipasi gejolak rasionalitas pada masanya. Hanya saja, al-Ṭabāṭabā’ī penulisan kitab tafsirnya ini memerlukan sebuah proses yang sangat panjang, yang dimulai dari ceramah-ceramahnya yang disampaikannya kepada para mahasiswa di Universitas Qum, Iran.<sup>9</sup> Atas “desakan” para mahasiswanya, al-Ṭabāṭabā’ī mengkodifasikan jilid I pada tahun 1375 H. Tujuh belas tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1392 H, al-Ṭabāṭabā’ī berhasil keseluruhan kitab tafsirnya.<sup>10</sup>

Nama “Al-Mīzān”, menurut al-Awsī, diberikan oleh al-Ṭabāṭabā’ī sendiri, karena di dalam kitab tafsirnya itu dikemukakan berbagai pandangan para *mufasssīr*, dan ia memberikan sikap kritis serta menimbang-nimbang pandangan mereka baik untuk diterima maupun ditolaknya.<sup>11</sup> Meskipun tidak secara eksplisit memberikan nama ini, namun pernyataan al-Ṭabāṭabā’ī secara implisit memang mengarahkan pada penamaan “al-Mīzān” tersebut.<sup>12</sup>

Dalam kitab tafsirnya *al-Mīzān* ini al-Ṭabāṭabā’ī mengikuti sistematika *tartīb muṣḥafī*, yaitu menyusun kitab tafsir berdasarkan susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf al-Quran, yang dimulai dari Surah al-Fātiḥah hingga berakhir pada Surah al-Nās. Meski menempuh sistematika *tartīb muṣḥafī*, namun

<sup>7</sup> Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā, *al-Mannār* (Mesir: Dār al-Ma’rifah, t.th), I: 7.

<sup>8</sup> Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Sab’ al-Masānī*, Jilid I (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṯ al-‘Arabī, t.th), 4.

<sup>9</sup> ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabāṭabā’ī wa manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān*, Jilid I (Teheran: Munazzamāt al-A’lam al-Islāmī, 1985), 114. Lihat juga al-Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Beirut: Mu’assasah al-A’lam, 1972), 4.

<sup>10</sup> ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabāṭabā’ī...*, 114

<sup>11</sup> *Ibid*, 115.

<sup>12</sup> al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mīzān*, I: 10.

al-Ṭabāṭabā'ī dalam penafsirannya membagi-baginya ke dalam beberapa “tema”. Sehingga dalam menafsirkan al-Quran, al-Ṭabāṭabā'ī tidak melakukannya secara ayat per ayat, melainkan mengumpulkan beberapa ayat untuk kemudian baru diberikan penafsirannya. Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī mengawalinya dengan tema “penjelasan” yang meliputi kajian *mufraḍāt*, *i'rāb*, *balāgh*, kemudian tema “kajian riwayat” yang di dalamnya berisi pandangan berbagai riwayat yang disikapi al-Ṭabāṭabā'ī secara kritis, dilanjutkan “kajian filsafat” dan lain-lain.

Mengenai metode penafsiran al-Qur'an, al-Ṭabāṭabā'ī mengemukakan tiga cara yang bisa dilakukan untuk memahami al-Qur'an.<sup>13</sup> *Pertama*, menafsirkan suatu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah. *Kedua*, menafsirkan al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. *Ketiga*, menafsirkan al-Qur'an dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Di sini hadis dijadikan sebagai tambahan.

Meski memberikan rumusan tentang cara-cara menafsirkan al-Qur'an seperti di atas, al-Ṭabāṭabā'ī tidak menganggap kesemua cara yang disebutkan tadi sebagai valid dan akurat. Cara yang pertama tidak boleh diikuti karena menurutnya, cara itu menggunakan pendapat pribadi. Cara yang kedua dianggapnya tidak cukup memadai bukan saja karena sangat terbatasnya jumlah hadis Nabi yang bisa dipertanggungjawabkan validitasnya, namun hadis-hadis itu sendiri tidak cukup memenuhi kebutuhan untuk menjawab berbagai persoalan tentang al-Qur'an yang semakin berkembang. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī hanya cara ketiga, yakni menafsirkan al-Qur'an dengan ayat-ayat lain yang berkaitan, yang bisa dipertanggungjawabkan sebagai cara untuk menafsirkan al-Qur'an.<sup>14</sup> Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an ini, tidak termasuk ke dalam penafsiran dengan *ra'yu* sebagaimana yang dilarang Nabi.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 82

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 85

<sup>15</sup> Ada beberapa hadis Nabi yang menyatakan “larangan” terhadap upaya pemahaman al-Quran secara *bi al-ra'yi*, seperti *Ittaqū al-haḍīṣ illā ma 'ullimtum fal yatabawwa' maq'adah min al-nār* atau *man qāla fi al-Qur'ān bi ra'yih fa ashāba faqad akhtha'a*. Lihat Abū 'Isā al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, jilid II (t.tp: al-Amiriyah, 1292 H), 157-158.

Menafsirkan al-Qur'an dengan cara mengaitkan satu ayat dengan ayat-ayat yang lain (yang kemudian dikenal penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an) yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dinilai sebagai cara penafsiran yang paling valid ini pada dasarnya merupakan hal yang umum di kalangan *mufasssir*, meski dalam aplikasinya kemudian terjadi berbagai perbedaan. Beberapa *mufasssir*, seperti Ibn Taimiyah<sup>16</sup> dan al-Zamakhshari<sup>17</sup> menilai cara penafsiran tersebut dinilai sebagai yang paling baik. Fazlur Rahman<sup>18</sup> menilainya sebagai cara yang dapat meminimalkan subyektifitas. Kalangan ulama Syi'ah sendiri berpendapat, bahwa menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an merupakan metode yang dipraktekkan oleh ahlul bait dan karenanya harus diikuti.<sup>19</sup>

Meski menilai penafsiran al-Quran dengan al-Quran sebagai cara yang paling valid, namun dalam kitab tafsirnya *al-Mizān*, al-Ṭabāṭabā'ī juga memanfaatkan sumber-sumber yang lain. Lebih rinci, sumber yang digunakan al-Ṭabāṭabā'ī dalam menafsirkan al-Qur'an adalah, *Pertama*, al-Ṭabāṭabā'ī menggunakan al-Quran sendiri sebagai sumber penafsirannya, baik untuk menjelaskan arti yang mubham atau mujmal, menambah kejelasan arti, menguatkan atau menjelaskan makna yang tersembunyi, atau untuk menentukan istilah-istilah tertentu yang terdapat dalam al-Quran, seperti “al-tawḥīd”, “al-jihād” dan lain-lain.<sup>20</sup>

*Kedua*, al-Ṭabāṭabā'ī menggunakan sunnah Nabi untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, baik yang berasal dari kalangan Sunni, seperti *Bukhāri*, *Muslim*,

<sup>16</sup> Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1392), 93.

<sup>17</sup> al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf*, jilid II (Cairo: al-'Amirah al-Syarqiyah, 1307), 193

<sup>18</sup> Dikutip dari kutipan Taufiq Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penyunting Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), 24.

<sup>19</sup> Jalaluddin Rakhmat menilai penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an yang oleh para ulama dinilai sebagai paling sahih itu sebagai *tafsīr bi al-ra'yi* juga yang tak lepas dari pendapat manusia. Menjelaskan ayat dengan ayat yang lain dan memperlakukan kedua ayat itu saling menerangkan adalah masalah persepsi para *mufasssir*. Persepsi, kata Kang Jalal, tentu sangat subyektif. Lihat Jalaluddin Rakhmat, “Pengantar” untuk karya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1989), 27.

<sup>20</sup> ‘Ali al-Awsī, 135.

*Abū Dawūd* dan lain-lain, maupun yang berasal dari kalangan Syi'ah sendiri. Dalam hal ini, kadang-kadang al-Ṭabāṭabā'ī menyebutkan sanadnya, kadang-kadang tidak. Dan yang jelas, al-Ṭabāṭabā'ī menilai secara "kritis" hadis-hadis tersebut, terutama terhadap hadis-hadis yang berasal dari kalangan perawi-perawi Sunni.

*Ketiga* dan *keempat*, al-Ṭabāṭabā'ī menggunakan riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabi'in. Hanya saja ia sangat kritis terhadap riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat dan tabi'in ini. Ini sangat bisa dipahami karena bagi Syiah, sahabat dan tabi'in tidaklah berbeda dengan umat Islam lainnya yang pendapatnya tidak selalu bisa dijadikan hujjah.<sup>21</sup> Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī mengatakan:

Bila hadis-hadis tersebut berisi pandangan dan pendapat para sahabat sendiri dan bukan Nabi, hadis-hadis tersebut tidak mempunyai kekuatan sebagai sumber untuk ajaran-ajaran agama. Dalam hubungan ini, ketetapan para sahabat adalah sama dengan ketetapan kaum muslimin lainnya.<sup>22</sup>

Sementara terhadap para imam Syiah, al-Ṭabāṭabā'ī menyatakan: "Anggota ahlu bait Nabi mempunyai kewenangan dalam pengetahuan dan tak akan keliru dalam memberikan penjelasan mengenai ajaran-ajaran dan kewajiban-kewajiban dalam Islam..."<sup>23</sup>

*Kelima*, al-Ṭabāṭabā'ī menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab "sekadar" untuk memperjelas makna ayat tanpa berlau-larut membicarakan, misalnya pendapat para ahli bahasa. Untuk memperkuatnya al-Ṭabāṭabā'ī memanfaatkan syair-syair Arab, filologi, I'rab dan lain-lain.

*Keenam*, al-Ṭabāṭabā'ī memanfaatkan pendapat para *mufassir* terdahulu, baik yang berasal dari kalangan Sunni maupun Syi'i, dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Hanya saja sekali lagi, pendapat-pendapat para *mufassir* terdahulu ini tidak begitu saja ia terima, melainkan ia pertimbangkan secara kritis, baik untuk diterima maupun ditolak.

---

<sup>21</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Tehran: Sepchr, 1404), 76.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>23</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *Islam Syi'ah*, 101

### III. al-Ṭabāṭabā'ī dan Penafsiran al-Qur'an

Dalam Islam, keberadaan al-Qur'an menempati posisi sentral sebagai sumber hukum yang paling utama. Ketinggian posisi al-Qur'an itu menempatkannya menjadi suatu pandangan hidup yang harus dijadikan sebagai parameter dalam setiap aktivitas kehidupan umat Islam. Dalam kedudukannya sebagai pandangan hidup inilah, al-Qur'an mutlak harus bisa dipahami. Sebab, tanpa al-Qur'an itu bisa dipahami mustahil umat Islam akan berhasil mengamalkan pesan-pesan yang dikandungnya secara utuh dan benar.

Dalam kaitannya dengan masalah pemahaman ayat-ayat al-Qur'an al-Ṭabāṭabā'ī berasumsi bahwa seluruh ayat al-Qur'an, tanpa kecuali, bisa dipahami.<sup>24</sup> Al-Qur'an yang adalah merupakan *hudan li al-'ālamīn* bukanlah sebuah kitab suci yang sia-sia kehadirannya. Sebagai *hudan li al-'ālamīn*, tak satu pun di antara ayat-ayat al-Qur'an yang maknanya tak bisa diketahui. Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, al-Qur'an berbicara kepada manusia dengan bahasa yang sederhana dan jelas. Bukti bahwa al-Qur'an itu sederhana dan jelas adalah bahwa, setiap orang yang memahami bahasa Arab dapat mengetahui makna ayat-ayatnya persis sebagaimana ia mengetahui perkataan Arab.<sup>25</sup>

Bahwa setiap ayat al-Qur'an bisa dipahami, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, hal ini juga mendapatkan penegasan dari al-Qur'an sendiri. Di antara ayat-ayat yang oleh al-Ṭabāṭabā'ī dianggap mendukung hal tersebut adalah: *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān am 'alā qulūb aqfāluhā,*<sup>26</sup> *afalā yatadabbarūn al-Qur'ān walaw kāna min 'indi ghair Allāh lawajadū fīhi ikhtilāf kašīra.*<sup>27</sup> Kedua ayat tersebut dinilai oleh al-Ṭabāṭabā'ī sebagai menunjukkan dapat dipahaminya keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an. Ditegaskannya, perintah untuk memahami al-

<sup>24</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Sepehr, 1404 H), 36.

<sup>25</sup> Pendapat bahwa setiap orang yang memahami bahasa Arab dan memahami al-Qur'an, juga dikemukakan oleh sejarawan muslim ternama, Ibnu Khaldun. Lihat bukunya, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar-al-Fikr, t.th.), 438.

<sup>26</sup> QS. Muhammad (47) :24.

<sup>27</sup> QS. al-Nisā' (4) : 82.

Qur'an sebagaimana dapat dipahami dari kedua ayat di atas, justru akan menjadi sia-sia manakala ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami maksudnya.<sup>28</sup> Terdapatnya ayat-ayat yang menantang manusia untuk membuat yang sepadan dengan al-Qur'an bila tidak mempercayainya sebagai firman Allah swt (QS. al-Isra' [17]: 88, Hud [11]:13, al-Baqarah [2]: 23, al-Nisa' [4]: 82) juga menunjukkan bahwa seluruh ayat al-Qur'an dapat dipahami.<sup>29</sup>

Dalam pada itu, al-Ṭabāṭabā'ī juga menangkap bahwa kedua ayat di atas menunjukkan keharusan merenungkan ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam guna memperoleh pemahaman atas pesan-pesan yang disampaikan al-Qur'an. Perenungan atas ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam itu akan menyampaikan kepada pemahaman yang sempurna. Dengan perenungan yang mendalam pula, adanya kesan kontradiksi yang acapkali tampak secara tekstual dalam beberapa bagian ayat al-Qur'an akan bisa hilang.<sup>30</sup>

Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī mengenai dapat dipahaminya ayat-ayat al-Qur'an itu menyangkut keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an, tak terkecuali terhadap ayat-ayat yang selama ini dinilai oleh kalangan ahli tafsir sebagai ayat-ayat *mutasyābihāt*. Di kalangan sementara *mufasssīrīn*, ayat-ayat *mutasyābihāt* sering dipahami dan diposisikan secara diametral terhadap ayat-ayat *muhkamāt* dengan merujuk legitimasi pada ayat

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَسْتَعِجُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7)

Artinya:

Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam

<sup>28</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 37.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 37.

hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.<sup>31</sup>

Sebagian kalangan ahli tafsir memahami ayat *muḥkamāt* sebagai ayat-ayat yang maknanya telah jelas dan tegas. Sedangkan ayat *mutasyābihāt* dipahami sebagai ayat-ayat yang pengertiannya samar dan tersembunyi. Dus, ayat *muḥkamāt* merupakan bagian al-Qur'an yang harus diamalkan, sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* "cukup" diimani saja, tidak wajib diamalkan.<sup>32</sup>

Secara umum, kalangan ahli tafsir berbeda pendapat mengenai dapat dipahami atau tidaknya ayat-ayat yang termasuk *mutasyābihāt*, di samping tentu saja mereka juga tidak sepakat dalam mengkatagorikan mana ayat-ayat yang termasuk *muḥkamāt* dan mana ayat-ayat yang *mutasyābihāt*. Polemik mengenai dapat-tidaknya ayat-ayat *mutasyābihāt* itu dipahami, juga dilatarbelakangi oleh perbedaan para ulama mengenai "cara baca" ayat di atas. Mereka yang berhenti (*waqf*) pada kata "Allah" (*la ya'lamuhā illā Allāh*) berpendapat bahwa hanya Allah saja yang dapat memahami ayat-ayat semacam itu. Tetapi mereka yang melakukan *waqf* pada kata "*wa al-rāsikhūn fī al-'ilm*" menilai bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*) juga bisa mengetahui makna ayat-ayat *mutasyābihāt* semacam itu.

Sehubungan dengan ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut, kalangan ulama Sunni, sebagaimana dikemukakan Mahmud Basuni Faudah<sup>33</sup> dalam kajian atas

---

<sup>31</sup>QS. 'Ali Imran (3) :7.

<sup>32</sup>Murtada Mutahhari, *Understanding the Qur'an*, (Teheran:al-Qur'an al-Karim Organisation, t.th. ), 19.

<sup>33</sup>Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an*, terj. Ahmad Zoerni (Bandung: Pustaka, 1987), 96. pendapat senada dengan ini dikemukakan Rāghib al-Aṣfahānī sebagai jalam tengah antara mereka yang menolak dan yang mengklaim dapat dipahaminya ayat-ayat *mutasyābihāt*. Al-Aṣfahānī mengemukakan bahwa ada ayat-ayat yang tidak bisa

kitab-kitab tafsir Sunni-Syi'ah-nya, menyikapi ayat-ayat tersebut dengan tiga cara. *Pertama*, dalam prinsip-prinsip akidah selalu berpegang pada arti-arti lahiriah, tanpa menjelaskannya secara rinci mengenai perkara yang boleh dinisbatkan kepada Allah dan yang tidak. *Kedua*, mengenai lafaz yang lahirnya tidak sesuai dengan kesucian zat dan sifat Allah, maka wajib memalingkannya dari arti lahiriahnya dan berkeyakinan bahwa arti lahiriah itu bukanlah yang dikehendaki oleh Allah. *Ketiga*, apabila ayat-ayat *mutasyābihat* memiliki satu takwil, maka wajib dikemukakan secara *ijma'*, jika lebih dari satu takwil, ada yang berusaha menakwilkannya (kelompok *Mu'awwilah*) dan ada yang menyerahkannya maknanya kepada Allah swt (*Mafawwidah*).<sup>34</sup>

---

dipahami kecuali Allah, ada ayat-ayat yang bisa dipahami oleh manusia pada umumnya, ada pula yang hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang memiliki ilmu memadai (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*). Lihat, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'ilm li al-Malāyin, 1972), 282.

<sup>34</sup>Pemikiran tentang ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan dalam studi al-Quran. Syamsu Rizal Panggabean, Masdar Farid Mas'udi, Mohammad Syafrūr, misalnya mengedepankan pandangan yang sangat berlainan dengan pandangan yang umum selama ini. Melalui penelusurannya secara tematik, dengan berdasar pada pandangan sebagian *mufassir* awal, Panggabean menegaskan bahwa *mutasyābihāt* berarti ayat-ayat yang berisi tentang kisah 7 Nabi yang disebut dalam surah al-Naḥl, sementara ayat *muḥkamāt* adalah yang berkaitan dengan ajaran, ketentuan, atau aturan-aturan yang diwahyukan untuk kebaikan umat manusia. Lihat, Syamsu Rizal Panggabean, "Makna Muḥkamāt dan Mutasyābihāt" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 7, 1990, 46-54. Mengenai *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*, Masdar Farid Mas'udi memberikan pengertian yang sama sekali berlainan. Bagi Masdar, suatu ayat dikategorikan *muḥkamāt* apabila menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat-ayat yang menunjuk pada keesaan Tuhan, keadilan dan persamaan hak asasi manusia. Semua ayat yang berbicara tentang hal tersebut adalah '*muḥkamāt*' tidak soal apakah bahasa yang digunakan itu jelas atau samar-samar, langsung atau sindiran. Sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah ayat-ayat yang berbicara tentang kerangka ontologis dan (terutama) aksiologis mengenai bagaimana prinsip-prinsip dasar itu dilaksanakan. Masdar memberikan contoh ayat *mutasyābihāt* ini dengan hukum potong tangan sebagai cara (metode) untuk menjaga prinsip keadilan dalam konteks perlindungan hak yang sah bagi seseorang. Ini dikemukakan Masdar dalam konteks dapatnya ayat-ayat *mutasyābihāt* diijtihad. Lihat catatan kaki dalam tulisan Masdar, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 20-12. juga lihat dalam "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi" dalam H. Munawir Syazali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1989), 182-185. Sementara itu Muḥammad Syafrūr memberikan konsep yang lain lagi. Baginya, ayat-ayat al-Quran bukan hanya terbagi menjadi dua, tetapi tiga: *muḥkamāt*, *mutasyābihāt* dan *lā muḥkamāt walā mutasyābihāt*, dan ini terkait dengan persoalan *risālah* dan *nubuwwah*. Lihat Muḥammad Syafrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996).

Berbeda dengan pendapat di atas al-Ṭabāṭabā'ī tetap menilai semua ayat *mutasyābihāt* dapat dipahami. Ia mempertanyakan, bagaimana mungkin perenungan terhadap al-Qur'an bisa menghilangkan pertentangan bila di dalamnya terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt* yang tidak mungkin diketahui maknanya?<sup>35</sup> Sehubungan dengan ayat *mutasyābihāt* ini, salah seorang murid al-Ṭabāṭabā'ī yang sangat dikaguminya,<sup>36</sup> Murtadha Mutahhari, menyatakan bahwa, menganggap ada ayat-ayat yang tidak bisa dipahami maksudnya berarti mempertentangkan perkataan al-Qur'an sendiri yang telah mengklaim diri sebagai cahaya dan petunjuk. Lebih jauh dikatakannya, bahwa munculnya isu tidak bisa dipahaminya ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah karena miskinnya bahasa manusia untuk mengemas pesan-pesan spiritual yang lembut yang ingin dikemukakan Allah swt. Karena pesan-pesan spiritual (yang demikian) itu harus bisa dipahami, sedangkan untuk memahami hal-hal yang seperti itu manusia tidak cukup memiliki kekayaan variasi bahasa, maka dengan bahasa manusialah pesan-pesan tersebut dikemukakan. Dari inilah muncul firman-firman Allah yang seringkali dirasakan tidak masuk akal, yang kemudian dikenal sebagai ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut.<sup>37</sup>

Dalam pandangan Syi'ah, ayat-ayat yang diidentifikasi sebagai *mutasyābihāt* itu bisa dipahami dengan merujuk ayat-ayat tersebut kepada ayat-ayat lain yang termasuk dalam katagori *muḥkamāt*.<sup>38</sup> Suatu ayat dikatakan *muḥkamāt* manakala ia merupakan ayat-ayat uṣūl yang pemahamannya bisa diperoleh tanpa melibatkan ayat lain. Sedangkan suatu ayat dikatakan *mutasyābihāt* manakala pengertian ayat tersebut hanya menjadi jelas dengan perantaraan ayat-ayat uṣūl tersebut. Dengan demikian, suatu ayat *mutasyābihāt*

---

<sup>35</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 48.

<sup>36</sup>Haidar Bagir, "Menampilkan Mutahhari" dalam Murtada Mutahhari, *Sang Mujahid Sang Mujtahid* (Bandung : Yayasan Mutahhari, 1988), 19.

<sup>37</sup>Mutahhari, *Understanding*, 20.

<sup>38</sup>Pemikiran serupa pernah dikemukakan Dawan Raharjo dari hasil kajiannya mengenai ayat-ayat seperti itu. Lihat dalam *Jurnal Pcsantren* No. 1/Vol VIII/1991, hlm. 77-78. Bandingkan dengan tesis 'Abd al-Ṣabūr ibn Aḥmad al-Hamdānī. Dalam pandangannya, ayat-ayat *mutasyābihāt* bisa dipahami dengan merenungkannya secara mendalam. Lihat bukunya *Mutasyābihāt al-Qur'ān* (Cairo: Dār at-Turās, t.th.), 1-39.

menjadi *muḥkamāt* dengan perantaraan ayat-ayat *muḥkamāt*, sedangkan ayat *muḥkamāt* menjadi *muḥkamāt* dengan sendirinya.<sup>39</sup> Inilah yang dalam Syi'ah dipahami sebagai ketergantungan ayat-ayat *mutasyābihāt* terhadap ayat-ayat *muḥkamāt*, sebagaimana dikemukakan dalam firman Tuhan swt:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

Berbeda dengan sementara *mufassir* yang menilai huruf *muqatta'ah*<sup>40</sup> sebagai termasuk dalam kategori ayat-ayat *mutasyābihāt*, al-Ṭabāṭabā'ī tidak beranggapan demikian. Terhadap sekitar 20 pendapat yang mencoba memberikan takwil atas huruf-huruf *muqatta'ah* tersebut, al-Ṭabāṭabā'ī menolaknya. Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, huruf-huruf *muqatta'ah* merupakan kode khusus antara Allah dan Rasul-Nya di mana pengetahuan manusia tidak sampai kepadanya kecuali sekedar menduga-duga.<sup>41</sup> Dalam kasus ini sikap al-Ṭabāṭabā'ī menjadi kontradiktif dengan pandangannya semula bahwa semua ayat-ayat al-Qur'an bisa dipahami maksudnya.

Lebih jauh, dalam kaitannya dengan pemahaman al-Qur'an, al-Ṭabāṭabā'ī berasumsi bahwa setiap ayat al-Qur'an pada dasarnya bisa dipahami dari dua sisi. Satu sisi adalah pemahaman makna literal sebagaimana yang tersurat dalam teks-teks al-Qur'an, yang kemudian dikenal sebagai aspek lahir. Sedangkan sisi yang lain adalah pemahaman terhadap makna yang tersirat, yakni makna yang terdapat “di balik” teks ayat, yang kemudian dikenal dengan aspek batin. Mengenai pemahaman yang demikian al-Ṭabāṭabā'ī mengutip hadis “Sesungguhnya Al-Quran memiliki makna lahir dan batin, sedangkan makna batinnya memiliki makna batin lagi hingga tujuh makna”<sup>42</sup>

Dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, baik arti lahir maupun arti batin, keduanya tidaklah saling bertentangan. Ini berbeda dengan yang dipahami oleh

<sup>39</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr*, jilid III, 21-22.

<sup>40</sup> Huruf *muqatta'ah* adalah huruf-huruf terpisah yang mengawali beberapa surah al-Qur'an, seperti kaf-ha-ya 'ain-sad, alif-lam-mim, qaf. Di dalam al-Qur'an terdapat 29 surah yang diawali dengan huruf-huruf seperti itu, mulai dari satu sampai lima huruf.

<sup>41</sup> Al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mīzān*, Jilid XVIII (Beirut: Muassasah li al-'alam li al-Matbu'at, t.th.), 6-16.

<sup>42</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, I: 10 juga *Islam Syi'ah*, 104.

kaum pengikut batiniyah. Pengikut batiniyah hanya memagang makna batin yang bahkan cenderung menyeleweng dari aspek lahiriahnya.<sup>43</sup> Bagi al-Ṭabāṭabā'ī, arti lahir adalah ibarat badan, dan arti batin adalah rumahnya.<sup>44</sup> Atau, arti lahir adalah merupakan perlambang dari arti batin.<sup>45</sup> Dalam hal ini, arti lahir berfungsi menyampaikan hal-hal yang bisa dimengerti kebanyakan orang. Arti inilah yang, dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī, bisa diketahui oleh setiap orang yang memiliki kemampuan linguistik. “Tidak ada bukti” kata-kata al-Ṭabāṭabā'ī, “bahwa arti al-Qur'an adalah tidak seperti arti kata-kata arabnya.”<sup>46</sup>

Berbeda dengan arti lahiriah yang bisa diketahui oleh setiap orang yang memiliki kompetensi linguistik, arti batin hanya bisa dipahami melalui perenungan yang menadalam. Perenungan ini pun hanya bisa dilakukan oleh orang-orang tertentu, yaitu mereka yang tergolong elite-spiritual. Kemampuan para elite-spiritual dalam mengungkap arti batin itu juga tidak sama, melainkan bergantung kepada tingkat spiritualitas masing-masing. Mereka yang tingkat spiritualitasnya lebih tinggi, maka kemampuannya dalam menyingkap makna batin juga lebih luas dan dalam. Sedangkan tingkat spiritualitas masing-masing ulama itu sendiri sangat ditentukan oleh kebersihan hati dan kedekatan mereka kepada Allah awt melalui pengalaman batiniyah mereka.<sup>47</sup>

Sebagai “ruh” arti batin memiliki makna yang jauh lebih luas dan dalam daripada arti lahir. Kalau arti lahir hanya memiliki satu atau dua arti saja, maka arti batin, sebagaimana dinyatakan dalam hadis di atas memiliki sampai tujuh bahkan tujuh puluh makna.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Mutahhari, *Understanding*, 22.

<sup>44</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *Islam Syi'ah*, 107.

<sup>45</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 45.

<sup>46</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Qur'an*, 36. lihat juga pembahasan tentang otoritas makna literal dalam: Ayatullah al-'Uzma Abu al-Qasim al-Khu'i: “Tentang Otoritas Makna literal al-Qur'an” dalam *Jurnal Al-Hikmah*, no. 9, April-Juni 1993, (Bandung: Yayasan Mutahhari), 5-20.

<sup>47</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, 42.

<sup>48</sup> QS. al-Nisa' (4) :36

Memberikan contoh mengenai hal ini, al-Ṭabāṭabāī menyebutkan bahwa firman Allah ﷻ (QS al-Nisā' [4]: 36) secara lahir menunjuk pada larangan menyembah selain Allah dan menyekutukan-Nya dengan sesuatu yang lain. Firman Allah ﷻ (QS al-Ḥajj [22]: 30) menegaskan bahwa menyembah berhala merupakan salah satu dari larangan menyekutukan Allah tersebut.

Menurut al-Ṭabāṭabāī, melalui perenungan yang mendalam akan diketahui bahwa alasan pelarangan menyembah berhala itu karena penyembahan semacam itu merupakan bentuk kepatuhan kepada selain Allah, bukan semata-mata menyembah berhala namun bahkan menyembah syetan. Padahal Allah menyatakan, ﷻ (QS Yā Sīn [36]: 60). Dengan analisis yang lain diketahui bahwa tidak ada perbedaan antara ketaatan pada diri sendiri dan ketaatan kepada yang lain karena mengikuti hawa nafsu merupakan satu bentuk penyembahan kepada selain Allah, seperti difirmankan-Nya, ﷻ (QS al-Jāsiyah [45]: 23).

Dengan analisis yang lebih mendalam bisa diketahui tentang keharusan untuk tidak berpaling kepada selain Allah karena berpaling kepada selain-Nya berarti mengakui kemandiriannya dan tunduk kepadanya. Inilah yang disebut dengan menyembah dan taat kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam ayat *wa'budū allāh* pada ayat yang dikutip pertama di atas.

Selain contoh tersebut, sebagai seorang ulama Syi'ah terkemuka, pemikir al-Ṭabāṭabāī memang sangat diwarnai ideologi kesyi'ahan. Hal ini terlihat jelas dalam berbagai kajian yang dilakukannya sebagaimana tertuang dalam beberapa karyanya, termasuk dalam kitab tafsirnya *al-Mīzān* ini. Tampak sekali bahwa kitabnya ini sangat memperlihatkan keteguhan al-Ṭabāṭabāī berpegang pada mazhab Syi'ah. Dalam karya monumentalnya ini al-Ṭabāṭabāī bahkan kelihatan sekali berupaya “mengkampanyekan” mazhab Syi'ahnya ketika menafsirkan ayat-ayat yang, menurut kaum Syi'ah sendiri, berkenaan dengan pandangan-pandangan ideologis kesyi'ahan mereka.

Di antara ayat-ayat yang ditafsirkan al-Ṭabāṭabāī dengan “pendekatan” kesyi'ahan adalah:

وَإِذْ أَبْلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (124)<sup>49</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59)

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (55)<sup>50</sup>

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (67)

Dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut al-Ṭabāṭabā'ī secara panjang lebar menguraikan tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan masalah kepemimpinan dalam Islam, yang mengacu kepada pembelaannya terhadap konsep *imāmah* dalam Syi'ah. Dengan tidak saja melakukan kajian-kajian qur'ani dan riwayat, baik yang berasal dari Sunni maupun dari Syi'ah sendiri, tapi juga mengkritik pandangan-pandangan ideologis aliran Sunni, al-Ṭabāṭabā'ī menyakini hak kepemimpinan itu sebagai milik ahlul bait.<sup>51</sup> Mereka inilah yang dalam pandangan Syi'ah sebenarnya berhak memegang *imāmah*, menggantikan Nabi Muhammad saw.<sup>52</sup>

Dalam kaitan ini, al-Ṭabāṭabā'ī selalu menolak pendapat mayoritas ulama-ulama Sunni tentang penafsiran “ulil Amri” dalam ayat: *Aṭī'ū Allāh wa aṭī'ū*

<sup>49</sup> QS. al-Baqarah (1): 124.

<sup>50</sup> QS. al-Māidah (5): 55.

<sup>51</sup> *Ahl al-Bait* adalah keturunan Nabi Muhammad saw yang berasal dari pernikahan 'Ali ibn Abi Talib dengan puteri Nabi Fatimah az-Zahra'. Syi'ah menyakini hak imamah sebagai hak mereka (*Ahl al-Bait*).

<sup>52</sup> Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, Nabi menyebutkan para (calon) pemegang imamah ini pada suatu kesempatan di Padaang Gadir Khum, setelah beliau menerima wahyu yang juga dianggap berkaitan dengan masalah keimamahan Ali ibn Abi Talib, yaitu QS. Al-Maidah (5): 67. lihat al-Ṭabāṭabā'ī, *Inilah Islam*, hlm. 119. menurut ulama Syi'ah yang lain, Muhamad Rida la-Muzaffar, Nabi hanya menunjuk keimamahan 'Ali ibn Abi Talib, sementara 'Ali menunjuk keimamahan Hasan dan Husain. Husain menunjuk keimamahan putranya 'Ali Zain al-Abidin, begitu seterusnya, keimamahan seorang imam ditunjuk oleh imam sebelumnya. Lihat Muhamad Rida al-Muzaffar, *'Aqā'id al-Imāmiyyah*, (Teheran: Muassasah al-Bi'sah, t.th.), 75.

*aL-rasūl wa uli al-amr minkum.*<sup>53</sup> Kalangan ulama Sunni, seperti Sayyid Rasyīd Riḍā<sup>54</sup> dan al-Rāzī<sup>55</sup> dalam penafsirannya atas ayat tersebut menyimpulkan bahwa yang dimaksud “ulil amri” adalah *ahl al-ḥall wa al-'Aqd*. Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, pendapat yang demikian ini salah besar. Perintah untuk menaati *ulil amri* sebagaimana terformulasi dalam ayat tersebut, demikian al-Ṭabāṭabā'ī menegaskan, memberikan suatu kepastian bahwa mereka adalah orang-orang yang suci, yang tidak memiliki dosa, yang *ma'sūm* serta seluruh sikap serta tutur katanya dan perbuatannya selalu mencerminkan kebenaran, sedangkan, menurut ayat-ayat al-Qur'an (QS. Al-Ahzab [23]: 3) dan beberapa hadis, orang-orang yang *ma'sūm* itu tidak lain adalah ahlul bait.<sup>56</sup>

Demikian beberapa contoh mengenai penafsiran al-Ṭabāṭabā'ī yang memperlihatkan pembelaannya terhadap mazhab teologi yang dianutnya, yaitu Syi'ah. Dalam berbagai ayat yang lain, khususnya yang terkait dengan pandangan-pandangan “khas” Syi'ah, al-Ṭabāṭabā'ī hampir-hampir tak pernah beranjak dari “bimbingan” kesyiahannya. Inilah yang tampak ketika ia menafsirkan ayat

فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة إن الله كان عليما حكيما<sup>57</sup>

Kalangan ulama Sunni menafsirkan ayat tersebut sebagai perintah untuk memberikan mahar dalam pernikahan (hubungan seksual). Jamal al-Dīn al-Qāsimī, misalnya, menafsirkan ayat itu dengan “perempuan yang kamu nikahi yang kamu berhubungan seksual dengannya, maka berilah maharnya dengan sempurna.”<sup>58</sup>

<sup>53</sup> QS. al-Nisa' (4) :59.

<sup>54</sup> Sayyid Rasyid Rida, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Jilid V (Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1973), 181.

<sup>55</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid X (Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyah, t.th.) 144.

<sup>56</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān*, Jilid IV: 398.

<sup>57</sup> QS. Al-Nisa' (4): 24.

<sup>58</sup> Jamal al-Dīn al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī*, Jilid V (Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975), 1187-1188. Lihat juga Syihāb al-Dīn Muḥammad al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 5.

Menurut al-Ṭabāṭabā'ī, ayat ini adalah berkaitan dengan nikah mut'ah (pernikahan temporer, dalam jangka waktu tertentu).<sup>59</sup> Sebagaimana maklum, nikah *mut'ah* adalah jenis pernikahan yang diperbolehkan dalam Syi'ah.<sup>60</sup>

#### IV. Beberapa Komentar terhadap tafsir *al-Mizān*

Sebagai sebuah kitab tafsir yang sangat “serius”, *Tafsir al-Mizān* memperoleh banyak komentar dari para pengamat. Majalah *Ṣawt al-Ummah* yang terbit di Iran misalnya, menilai kitab *Tafsir al-Mizān* sebagai “Kitab tafsir terbesar dan terbagus pada masa kita.”<sup>61</sup> Penilaian ini sangat wajar karena muncul dari majalah yang terbit di Iran, negara al-Ṭabāṭabā'ī sendiri, dan beraliran Syi'ah, mazhab yang dianut oleh al-Ṭabāṭabā'ī.

Abul Qasim Razzaqi memberikan penilaian terhadap tafsir *Al-Mizān* sebagai kitab tafsir yang menduduki posisi terkemuka karena kualitasnya yang istimewa, tidak saja di antara karya-karya tafsir sendiri, melainkan juga dibandingkan dengan karya-karya dalam bidang lain baik yang ditulis oleh intelektual Syi'i maupun Sunni.<sup>62</sup>

Selain pandangan tersebut, pujian terhadap *Tafsir al-Mizān* juga muncul dari Mahmoud Ayyoub, seorang intelektual kelahiran Lebanon yang kini menjadi Professor Studi Islam pada Department of Religion, Universitas Temple, Philadelphia Amerika Serikat. Menurut Ayyoub, *Tafsir al-Mizān* merupakan kitab tafsir yang bukan saja bersifat filsafat, namun juga bersifat hukum, teologi, mistik, sosial dan ilmiah, bahkan moderat dan polemis.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān*, jilid IV: 271-273.

<sup>60</sup>Lihat misalnya, Ayatullah Abul Qasim Gourji, “Nikah Mut'ah dalam Pandangan Syi'ah” dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 1 No. 2, September 2002, 117-138.

<sup>61</sup>*Ṣawt al-Ummah*, No. 24, Muḥarram 1402, . 2.

<sup>62</sup>Abu Qasim Razzaqi, “An Introduction to the Al-Mizan” dalam *Jurnal al-Tawhid*, Vol III, No. 2 Rabiul Tsani, 1406.

<sup>63</sup>Mahmoud Ayyoub, *Quran dan Para Penafsirnya*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 57.

## V. Kesimpulan

Kitab *Tafsir al-Mizān* memang kaya akan pendekatan, yang mencerminkan keluasan pengetahuan penulisnya. Wajar jika kemudian kitab tersebut banyak memperoleh apresiasi dari berbagai kalangan. Hanya saja, bukan berarti kitab tafsir ini tidak memiliki kelemahan. Kelemahan terpokok dari kitab tafsir ini adalah karena al-Ṭabāṭabā'ī menuliskannya dalam kerangka aliran Syi'ah yang dianutnya. Betapapun al-Ṭabāṭabā'ī berupaya untuk bersikap ilmiah-akademis, namun tampak sekali bahwa ia dibimbing oleh “semesta intelektual”-nya yang sangat ideologis.

## Daftar Pustaka

- al-Alūsī, Syihāb al-Dīn Muḥammad. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Sab' al-Masānī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.th.
- Rūḥ al-Ma'ānī*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Amal, Taufiq Adnan (ed), “Fazlur Rahman dan Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penyunting Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1987.
- al-Aw̄sī, 'Alī. *al-Ṭabāṭabā'ī wa manhajuh fī Tafsīrih al-Mizān*. Teheran: Munazzamāt al-A'lam al-Islāmī, 1985.
- Baidowi, Ahmad “Nasikh-Mansukh dalam Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī”, *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, edisi Vol. 1, No. 2, Januari 2001.
- Ayyoub, Mahmoud. *Quran dan Para Penafsirnya*, terj. Syu'bah Asa. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Bagir, Haidar “Menampilkan Mmutahhari” dalam Murtada Mutahhari, *Sang Mujahid Sang Mujtahid*. Bandung : Yayasan Mutahhari, 1988.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an*. Bandung : Pustaka, 1987.
- al-Hamdānī, 'Abd al-Ṣabūr ibn Aḥmad. *Mutasyābihat al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Turās, t.th.

- Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dar al-Fikr, 1392.
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*. Beirut: Dār-al-Fikr, t.th.
- al-Jābirī, Muḥammad ‘Abed. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyah, 1990.
- al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Jurnal *Al-Hikmah*, no. 9, April-Juni 1993, (Bandung: Yayasan Mutahhari)
- Jurnal al-Tawhid*, Vol III, No. 2 Rabiul Tsani, 1406.
- Jurnal Musawa*, Vol. 1 No. 2, September 2002
- Jurnal Pesantren* No. I/Vol VIII/1991
- Kayhan Internasional* edisi 17 November 1985.
- Mas’udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*  
Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Muhammad Husain al-Ṭabāṭabā’ī, *Inilah Islam:Upaya Memahami Islam Secara Mudah*, terj. Ahsin Muhamad, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Mutahhari, Murtada. *Understanding the Qur’an*. Teheran:al-Qur'an al-Karim Organisation, t.th.
- Muzaffar, Muhamad Rida ‘*Aqāid al-Imāmiyyah*. Teheran: Muassasah al-Bi’sah, t.th.
- al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl*. Mesir: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th.
- Nasr, Seyyed Hossein “Pengantar” untuk karya al-Ṭabāṭabā’ī, *Islam Syiah (Asal-Usul dan Perkembangannya*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989.
- al-Qāsimī, Jamal al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī*. Mesir: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1975.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyah, t.th.
- Rakhmat, Jalaluddin. “Pengantar” untuk karya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan*

*Tantangan Modernitas*. Bandung : Mizan, 1989.

al-Riḍā, Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd. *al-Mannār*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.th.

----- *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*. Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1973.

al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut :Dār al-'ilm li al-Malayin, 1972.

*Ṣawt al-Ummah*, No. 24 tahun 1981.

*Ṣawt al-Ummah*, No. 24, Muḥarram 1402.

al-Sa'labī, *al-Jawāhir al-Ḥisan*. Beirut: Mu'assasah al-A'lam li al-Maṭbū'āt, t.th.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Durr al-Mansūr fī Tafsīr bi al-Ma'sūr*. Beirut: M. Amīn  
Jamad, t.th.

Syahrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qurān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Aḥāfī  
li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996.

al-Syarbinī, al-Khaṭīb. *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah 'alā ma'rifah ba'd Kalām  
Rabbīnā al-Ḥakīm al-Karīm*. Bulaq: Maktabah al-Amīriyah, t.th.

Syazali, Munawir. (et.al.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka  
Panjimas, 1989.

al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-A'lam, 1972.

-----*al-Qur'ān fī al-Islām*. Teheran: Sepehr, 1404.

----- *Hikmah Islam*. Bandung: Mizan, 1990.

----- *Naẓariyah al-Siyāsiyah wa al-Ḥukm*. Teheran: t.p. , 1402 H.

al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*. Cairo: al-'Amirah asy-Syarqiyah, 1307.

## Konsep Ṣadūq Sebagai Mahar dalam Al-Qur'an

(Membaca Ulang QS. al-Nisā' [4]: 4)

Afdawaiza\*

### Abstract

The Qur'an was revealed using the language of its audiences, the Arabs. It took some cultural mediums to explain the divine intention of the Qur'an. When using the medium, the Qur'an transformed the gist of the word from the culturally limited sense to the advanced aim of Islam. *Mahar* is among the world that has been borrowed by the Qur'an. In Arab before Islam, The word has had its cultural meaning that has presumed the women as if they are the objects of trade. Meanwhile, Islam has been endeavoring to introduce the fair meaning of the word, which acknowledges the word as a symbol of equal position among the men and the women. The dialectic between both meanings, cultural and Quranic, will be discussed in this articles based on interpretation of sura al-Nisā' (4) verse 4. The verse has two basic words, *ṣidāq* and *niḥlah*, that has colored the true meaning of *mahar*.

Kata Kunci: *Ṣadūq*, *Niḥlah*, Mahar, al-Qur'an, Arab Pra-Islam.

### I. Pendahuluan

Al-Qur'an yang berisikan kehendak Allah yang Maha Suci tidaklah hadir dalam masyarakat yang vakum budaya, akan tetapi ia hadir dan diturunkan pada masyarakat yang sudah mempunyai nilai-nilai budaya dan peradaban. Oleh karena itu, dalam menyampaikan berbagai ide dan gagasannya, maka Allah banyak meminjam dan mengadopsi ajaran masyarakat –dalam hal ini adalah tradisi masyarakat Arab pra-Islam- dengan menambah dan mengubah pengertiannya. Hal ini dilakukan agar masyarakat sebagai objek dakwahnya dapat memahami pesan yang disampaikannya.<sup>1</sup>

---

\* Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>1</sup>Toshihiko Isutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Canada: McGill

Toshihiko Isutzu dalam bukunya *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, mengatakan bahwa meskipun al-Qur'an memerangi para penyembah berhala dan adat istiadat mereka yang musyrik, akan tetapi al-Qur'an banyak mengambil dan menghidupkan kembali -dalam bentuk baru yang disesuaikan dengan ajaran monoteistik- sebagian nilai-nilai kebajikan dari ajaran para penyembah berhala. Maka secara linguistik bisa dikatakan bahwa dengan kedatangan Islam, beberapa kunci terminologi etika Arab pra-Islam mengalami transformasi semantik yang spesifik baik secara selaras, atau menyempit atau sama sekali berkembang ke arah yang baru menuju kultur Islam.<sup>2</sup> Namun demikian, berbagai hukum yang dihasilkan dari ijtihad para fuqaha, masih saja mengalami kesulitan untuk lepas dari kungkungan tradisi jahiliyah tersebut.

Pada masanya, pernyataan-pernyataan al-Qur'an memang sangat revolusioner, sehingga bagi orang Arab pada masa itu, betul-betul merupakan pembaharuan yang sangat luar biasa. Namun demikian, interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an, jika dilihat pada masa dan kultur saat ini, tampaknya kurang (untuk mengatakan tidak) revolusioner, sementara kondisi sosial dan kultur masyarakat sudah jauh berbeda dibanding empat belas abad yang lalu. Sebut saja di antara permasalahan tersebut adalah permasalahan yang berhubungan dengan pernikahan, seperti mahar yang diyakini sebagai rukun nikah setelah calon suami-istri, wali, saksi, serta ijab dan qabul.<sup>3</sup>

Paralel dengan permasalahan wali, pemberian mahar pada masa dulunya sangat berkaitan dengan kondisi perempuan yang tidak memiliki hak dan kebebasan, sehingga pemberian mahar pun dengan sendirinya diperuntukkan bagi wali si perempuan, sebagai kompensasi karena ia sudah membesarkannya dan

---

niversity Press, 1966), 45.

<sup>2</sup>*Ibid.*, 74-75.

<sup>3</sup>Khusus masalah mahar, sebagian fuqaha ada yang memasukkannya sebagai salah satu rukun pernikahan setelah para mempelai, wali, dua saksi, aqad. Lihat Abū Bakr Jābir al-Jazā'irī, *Minhāj al-Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 459-460. Akan tetapi Muhammad Jawwad Mugniyyah menyatakan bahwa semua imam mazhab menyatakan bahwa mahar bukanlah salah satu rukun akad, akan tetapi sebagai salah satu konsekwensi yang muncul dari adanya akad pernikahan. Lihat Muhammad Jawwad Mugniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Terj. Afif Muhammad, Jilid II (Jakarta: Basrie Press, 1994), 77.

resiko akan kehilangan peran yang dimainkan si anak nantinya di rumah bapaknya.<sup>4</sup> Hal inilah yang menyebabkan mahar ditafsirkan sebagai harga beli seorang perempuan dari walinya. Dus, seorang perempuan yang telah menikah dengan seorang pria, maka ia menjadi hak milik penuh suaminya. Karenanya, seorang suami memiliki wewenang terhadap istrinya untuk menjadikan apa saja, termasuk berwenang penuh dalam hubungan biologis dan menikahnya dengan pria lain serta segala bentuk perbuatan lain yang berkonotasi merendahkan perempuan.

Kenyataannya, kebanyakan fuqaha tidak dan belum bisa juga untuk melepaskan pendapatnya dari tradisi Arab pra-Islam tersebut. Dalam pembahasan kitab-kitab fiqh, mahar masih diartikan secara sempit, dan kewajiban untuk memberikannya selalu dan hanya dihubungkan dengan alasan biologis. Pembayaran pun bisa tidak dilakukan secara tunai. Hal ini menimbulkan kesan mahar identik dengan harga beli seorang perempuan. Dari sinilah nantinya muncul istilah akad nikah sebagai akad kepemilikan atau ganti kepemilikan (*'aqd at-tamlik*) dan akad pengganti (*'aqd al-mu'awadah*).

Tulisan ini selanjutnya akan mencoba untuk menguraikan kembali pemaknaan mahar dalam al-Qur'an (bukan untuk menilai apakah ia termasuk rukun atau tidak), dengan melihat ayat yang berhubungan dengan permasalahan mahar tersebut. Dari pembahasan ini nantinya, diharapkan akan ditemukan kembali ide yang asli dan asasi mengenai diaturnya permasalahan mahar dalam Islam dalam kerangka mewujudkan pernikahan dan rumah tangga yang sakinah.

## II. Sejarah Kemunculan Mahar<sup>5</sup>

Para ahli sosiologi mengatakan bahwa pada zaman prasejarah, manusia hidup secara buas, hidup dalam kelompok suku-suku, dan bahwa karena suatu sebab yang tidak diketahui, perkawinan dengan orang yang sedarah dipandang tabu. Orang muda dari suatu kelompok suku, apabila hendak kawin, haruslah memilih

---

<sup>4</sup>W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Nederlands: Anthropological Publications, 1965), 93.

<sup>5</sup>Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Wanita dalam Islam*, Terj. M. Hashem (Jakarta: Lentera, 1997), 121-122.

pasangan dari suku lain. Untuk tujuan ini, pemuda itu harus mengadakan pendekatan kepada suku lain tersebut supaya dapat memilih jodoh. Pada masa itu, kaum pria tidak menyadari peranan yang dimainkannya dalam hubungan dengan kelahiran anak. Ia tidak mengetahui bahwa hubungan seksualnya dengan wanita dapat menyebabkan lahirnya anak, akibatnya ia menganggap anak-anaknya sebagai anak dari istrinya saja, walaupun dalam kenyataannya ia dapat melihat keserupaan wajah anak-anak tersebut dengan wajahnya sendiri. Garis keturunan ditentukan dengan merujuk kepada ibu, tanpa rujukan kepada ayah. Kaum pria dianggap mandul dan tidak produktif. Setelah perkawinan, kaum pria tinggal di suku wanita sebagai parasit, si wanita hanya memerlukannya untuk menemainya dan kekuatan fisiknya. Periode inilah yang dinamakan dengan periode matriarchal.

Tidak lama kemudian, kaum pria mulai mengetahui perannya dalam kelahiran anak dan mengidentifikasi dirinya sebagai orang yang sesungguhnya kepada siapa anaknya mesti dinisbatkan. Sejak itu, pria membawa wanita ke dalam kekuasaannya dan mengambil kedudukan sebagai kepala keluarga. Masa patriarchal pun dimulai.

Bentrokan yang sering terjadi antara suku-suku, mendorong orang melakukan pemilihan istri dengan jalan melarikan atau menculiknya. Ketika perdamaian berangsur-angsur menggantikan permusuhan, maka adat kebiasaan melarikan calon istri tidak diperlukan lagi. Untuk mendapatkannya, seorang pemuda harus mengabdikan diri kepada ayah si gadis. Sebagai ganjaran atas pelayanan si pemuda, si ayah memberikan anak gadisnya. Kemudian, ketika situasi ekonomi bertambah maju, maka bekerja selama bertahun-tahun pada calon mertua, digantikan dengan memberikan suatu hadiah yang berharga kepadanya pada saat perkawinan dan dengan cara demikian mereka memperoleh gadis pilihan mereka. Dari sinilah bermulanya konsep maskawin atau mahar.

Sejak manusia meninggalkan sistem matriarchal dan menganut patriarchal, kaum pria mulai memperbudak wanita, atau sekurang-kurangnya menjadikannya pelayan atau pekerja dan memandangnya sebagai alat ekonomis yang sekaligus bisa memuaskan hawa nafsunya. Si pria tidak memberikan kepadanya kemerdekaan sosial atau ekonomi. Hasil kerja si wanita hanya untuk suami atau ayahnya. Dalam

kenyataannya, uang yang diberikan pria sebagai mas kawin atau sesuatu lainnya dan uang yang dibelanjakannya untuk nafkah istrinya adalah sebagai ganti keuntungan ekonomis yang diperolehnya dalam masa perkawinan. Dengan kata lain, mas kawin atau mahar yang diberikan oleh suami pada ayah si istri adalah sebagai harga pembelian terhadap gadis itu dari ayahnya.

### III. Mahar Pada Masa Arab pra-Islam.

Al-Qur'an menghapus adat kebiasaan zaman Arab pra-Islam mengenai mahar dan mengembalikannya kepada kedudukannya yang asasi dan alami. Di masa Arab pra-Islam, yakni zaman sebelum Islam, para ayah dan ibu dari anak-anak gadis menganggap maskawin sebagai hak mereka, sebagai imbalan atas susah payah mereka dalam membesarkan dan merawat si anak.<sup>6</sup> Dalam kitab-kitab tafsir disebutkan bahwa apabila seorang bayi wanita lahir maka orang akan mengucapkan selamat kepada ayah si bayi dengan mengatakan *hanī'an laka al-nafi'ah* (selamat, semoga ia menjadi sumber kekayaan bagimu).<sup>7</sup> Ini adalah suatu pertanda bahwa ayahnya akan mendapatkan kekayaan ketika mengawinkan anaknya dengan orang lain, karena maskawin yang diberikan adalah hak bagi ayahnya.

Dalam hal perkawinan, supremasi ayah atas anak perempuannya dapat juga dibuktikan dengan beberapa kenyataan. Pertama, sebagai wali mereka bertindak untuk mengawinkan anak perempuannya dengan laki-laki pilihan mereka, bukan atas kehendak si anak perempuan. Kedua, mereka memandang maskawin sebagai hak mereka dan bukan milik sang putri. Mereka pun biasa mempertukarkan anak perempuan mereka. Menurut adat kebiasaan yang berlaku, mereka biasa saja mengatakan "aku akan mengawinkan anak perempuanku denganmu dan gantinya anak perempuanmu sebagai istriku". Dengan cara demikian, masing-masing dari

---

<sup>6</sup>Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jilid III (t.tp: tnp., t.th.), 23.

<sup>7</sup>Al-Fakhr al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Karīm*, jilid IX (Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 179.

kedua gadis itu menjadi mahar untuk si gadis lainnya, dan dikawinkan kepada ayah atau saudara laki-laki lainnya dari si gadis.<sup>8</sup>

Pada masa Arab pra-Islam, juga terdapat adat kebiasaan lain yang dalam praktiknya digunakan untuk merampas hak wanita atas mas kawinnya. Salah satu dari adat kebiasaan itu ialah pewarisan istri. Apabila seorang pria meninggal, maka para ahli warisnya, seperti anak laki-lakinya atau saudara laki-lakinya, mewarisi istrinya persis sebagaimana mereka mewarisi harta dari lelaki yang meninggal itu. Setelah kematian si pria, putranya atau saudara laki-lakinya menganggap bahwa hak atas perkawinan tersebut masih terus berlaku. Si pewaris memandang dirinya berhak untuk mengawinkan si wanita warisan tersebut dengan siapa saja yang dikehendakinya dan mengambil maskawin dari perkawinan itu. Bisa pula, ia sendiri mengambilnya sebagai istri tanpa maskawin lagi, atas dasar kekuatan maskawin yang telah diberikan oleh almarhum dulunya. Al-Qur'an telah menghapus adat pewarisan seperti ini dengan pernyataan:

“hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagimu mempusakai wanita dengan jalan paksa”<sup>9</sup>

Dalam ayat lain, Allah secara mutlak melarang mengawini istri ayah, sekalipun bukan melalui jalan pewarisan atau bekas istri ayah tersebut bersedia dikawini dengan sukarela. Al-Qur'an menegaskan:

“dan janganlah kamu mengawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu”.<sup>10</sup>

Al-Qur'an menghapus semua adat kebiasaan dan praktik yang merugikan wanita dalam hal mahar. Salah satunya adalah bahwa apabila seorang pria telah bosan kepada istrinya dan tidak lagi menyukainya, maka ia akan berlaku kasar kepada istrinya dengan tujuan untuk menyakiti hati istrinya. Motifnya adalah agar

---

<sup>8</sup> 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 112. Lihat juga Al-Imām Abi Muḥammad al-Husain bin Mas'ūd al-Farrā' al-Bagawī al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Bagawī*, jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, 310-311).

<sup>9</sup> QS. al-Nisā' (4): 19.

<sup>10</sup> QS. al-Nisā' (4): 22.

si istri minta cerai dan dengan cara seperti itu si pria dapat mengambil kembali seluruh atau sebagian dari apa yang telah diberikannya sebagai maskawin. Al-Qur'an menyebutkan:

“dan janganlah engkau engkau menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka.<sup>11</sup>

Dapat juga disebutkan yang lainnya, di mana seorang pria mengawini seorang wanita dan merundingkan sejumlah besar maskawin, jika si pria telah bosan dengan istrinya itu dan hendak mengawini wanita lain, ia akan menuduh istrinya dengan dakwaan berbuat serong dan mencemarkan nama baiknya. Ia kemudian menyatakan bahwa wanita tersebut sejak semula tidak pantas menjadi istrinya dan perkawinan mereka harus dibubarkan. Selanjutnya, ia menuntut maskawin yang telah diberikan dulu untuk dikembalikan.

#### IV. Mahar dalam Al-Qur'an

Salah satu dasar dari dasar-dasar umum ketentuan hukum dalam Islam adalah persamaan derajat selain keadilan, musyawarah, kebebasan dan tanggung jawab.<sup>12</sup> Maksud persamaan di sini adalah bahwa semua pribadi manusia di depan hukum adalah sama, tanpa ada perbedaan hanya karena asal-usul, jenis agama, bahasa atau sosial.<sup>13</sup> Dalam agama Islam, semua orang yang mengaku dirinya muslim dengan menyatakan bahwa tuhanya adalah Allah, sama di hadapan tuhanya, punya hak dan kewajiban yang sama, tanpa ada perbedaan hanya karena warna, tanah air atau kekayaan<sup>14</sup> bahkan jenis kelamin atau kodrat yang dibawa

---

<sup>11</sup>Q.S al-Nisā' (4): 19.

<sup>12</sup>Abd al-Hamīd Ismā'īl al-Anṣārī, *Nizām al-Huk fī al-Islām* (T.t.p.: Dār al-Quṭr bin al-Fuija'ah, 1985), 19.

<sup>13</sup>Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, *Mabda' al-Musāwah fī al-Islām* (Mesir: Mu'assasah al-Šaqāfah al-Jam'iyyah, 1976), 21.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 86

semenjak lahir. Ketidakadilan itu sendiri berasal dari struktur sosial, bukan dari agama.<sup>15</sup>

Ketidaktepatan dalam memaknai mahar menimbulkan berbagai implikasi terhadap status perempuan dalam kehidupan perkawinan dan rumah tangga. Dari sekian pembahasan para ahli hukum Islam, Permasalahan mahar hanya berada di sekitar dan berkaitan dengan permasalahan biologis, sehingga seolah-olah mahar hanya sebagai alat perantara dan kompensasi bagi kehalalan hubungan suami istri. Pada saat yang sama, mahar juga digunakan sebagai alasan yang kuat untuk menyatakan bahwa suami mempunyai hak mutlak terhadap istrinya.<sup>16</sup>

Berbagai definisi mahar yang disampaikan oleh para ahli hukum Islam menunjukkan kebenaran kesimpulan di atas. Sebagian ulama mazhab Hanafi mendefinisikan mahar sebagai jumlah harta yang menjadi hak istri karena akad perkawinan atau terjadinya hubungan suami istri. Ulama lainnya mendefinisikannya sebagai harta yang wajib dibayarkan suami kepada istrinya ketika berlangsung akad nikah sebagai imbalan dari senggama. Ulama mazhab Maliki mendefinisikannya sebagai sesuatu yang menjadikan istri halal digauli. Ulama mazhab Syafi'i mendefinisikannya sebagai sesuatu yang wajib dibayarkan disebabkan akad nikah atau senggama. Ulama mazhab Hanbali mendefinisikannya sebagai imbalan dari suatu perkawinan, termasuk ke dalam hal ini melakukan senggama.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 238.

<sup>16</sup>Lihat Abdul Aziz Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid III (Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 1996), 1042

<sup>17</sup>*Ibid.* Permasalahan lainnya membahas tentang kapan wajibnya membayar mahar tersebut, di antaranya ketika si istri belum dicampuri, akan tetapi terjadi perceraian, maka si istri tidak berhak atas mahar, akan tetapi diganti dengan *mut'ah*, yakni pemberian sukarela dari suami. Lihat Muhammad Jawwad Mugniyyah, *Fiqh Lima Mazhab...*, 77. Dapat juga disebutkan yang lainnya, yaitu ketika suami tidak mampu membayar mahar, maka istri berhak menolak untuk digauli oleh suaminya (menurut Hanafi), hakim atau istri bisa menuntut cerai atas suami ketika belum dicampuri (menurut Mālikī), atau istri berhak untuk membatalkan perkawinannya ketika belum dicampuri (menurut al-Syāfi'ī) bahkan ketika sudah dicampuri pun istri berhak membatalkan perceraian (menurut Hanbali). Kemudian dapat juga disebutkan hal lainnya, yaitu ketika sudah terjadi hubungan suami istri, maka seketika itu juga istri berhak atas mahar *musammā*, kalau memang disebutkan bentuk maharnya waktu nikah secara eksplisit, atau mahar *misl* kalau tidak disebutkan secara

Beberapa indikator di atas menunjukkan bahwasanya mahar selama ini telah diartikan secara sempit. Ketika kewajiban membayar mahar hanya diartikan sebagai perantara bagi halalnya hubungan biologis suami istri, meskipun pembayarannya kadang tidak dilakukan secara tunai, maka dapat dimaklumi mengapa akad pernikahan dikatakan sebagai akad kepemilikan (*'aqd al-tamlik*). Artinya, karena suami telah membayar sejumlah mahar kepada istrinya waktu pernikahan, maka ketika itu suami berkedudukan sebagai pemilik dari istrinya.<sup>18</sup> Ada juga yang berpendapat bahwa akad pernikahan adalah sebagai akad pengganti (*'aqd al-mu'awadah*). Artinya, karena suami telah membayar sejumlah mahar terhadap istrinya sebagai kompensasi, maka pembayaran tersebut adalah sebagai jembatan untuk mendapatkan hubungan biologis.<sup>19</sup> Namun permasalahannya adalah, apakah mahar hanya sebatas jembatan dan kompensasi bagi halalnya hubungan suami-istri sehingga memunculkan kesan bahwa mahar masih identik sebagai harga beli dari istri itu sendiri?

Mahar didefinisikan sebagai pemberian wajib berupa uang atau barang dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan ketika dilangsungkan akad nikah. Mahar merupakan salah satu unsur penting dalam pernikahan.<sup>20</sup> Kata-kata *al-mahr* dan *al-ṣidāq* sebelum Islam, ternyata mempunyai makna yang sangat berbeda. Pada

---

defenitif wujud maharnya waktu akad nikah. Ketika suami meninggal dunia sebelum sempat melakukan hubungan suami istri dan membayar mahar, maka istri berhak atas mahar seluruhnya. Lihat *Ibid.*, II: 77-85. Lihat juga Abū Bakr al-Jazā'irī, *al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah...*, 460-462. Bandingkan dengan Ahmad al-Sarbasī, *Yas'alūnaka fī al-Dīn wa al-Hayah* (Beirut: Dār al-Jaifi, 1980), 219-220. Dengan demikian, terwujudnya kewajiban membayar mahar bukan pada waktu terjadinya akad, akan tetapi setelah terjadinya hubungan suami istri. Lihat Abū Muḥammad 'Abdillāh ibn Ahmad ibn Qudāmah, *al-Muḡnī wa al-Syar' al-Kabīr*, jilid VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 344 dan 392.

<sup>18</sup>Al-Imām 'Alī al-Dīn Abī Bakr ibn Mas'ūd al-Kasanī, *Badā'i' al-Sanā'i' fī al-Syarā'i'*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 490.

<sup>19</sup>Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syirāzī, *Al-Muḥazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Jilid II (Semarang: Toha Putra, t.th.), 33.

<sup>20</sup>Abdul Aziz Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam...*, III: 1042. 'Abdurrahman al-Jazīrī menambahkan defenisinya dengan kata-kata “sebagai imbalan dari hubungan suami istri”. Lihat 'Abd ar-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah...*, IV: 79. Mahar terbagi pada dua. Pertama, mahar *musammā*, yaitu mahar yang telah disepakati oleh pengantin laki-laki dan perempuan jenis dan bentuknya yang disebutkan secara eksplisit dalam akad. Kedua, mahar *misl*, yaitu mahar yang tidak disebutkan secara eksplisit bentuk dan wujudnya dalam akad nikah. Muhammad Jawwad Muḡniyyah, *Fiqh Lima Mazhab...*, II: 75-77.

masa pra Islam, *al-ṣidāq* digunakan untuk menunjukkan pemberian kepada calon istri, sementara *al-mahr* digunakan untuk menunjukkan pemberian kepada orang tua calon istri.<sup>21</sup> Dengan demikian, *al-Ṣidāq* adalah pemberian dari calon suami yang diterima oleh calon istri.

Kata-kata *al-mahru*, mempunyai makna yang sama dengan mahar dalam bahasa Hebrew (Ibrani) dan mahra dalam bahasa Syiria, yakni sejumlah uang atau harta yang dibayarkan kepada orang tua si mempelai wanita. Dengan demikian, dari perspektif etimologi, kata-kata *al-mahru* dan mahra mempunyai arti yang sama yakni sebagai harga ganti rugi atau kompensasi kepada orang tua calon istri. Hal ini dikarenakan orang tua sudah membesarkan anaknya dan orang tua akan kehilangan peran yang dimainkan oleh si anak nantinya di rumah orang tuanya akibat perkawinan tersebut. Dengan adanya kompensasi ini, maka dapat dipahami ungkapan masyarakat arab jahiliyah *hanī'an laka al-naḥf'ah* adalah ungkapan selamat kepada seorang bapak atas kelahiran anak perempuan, karena kelahiran tersebut akan menjadi sumber kekayaan bagi bapaknya.<sup>22</sup>

Awalnya orang Arab tidak mau melepaskan anak perempuannya tanpa uang ganti rugi, sebab dengan dinikahnya anak gadis tersebut oleh seorang laki-laki sama artinya dengan kehilangan peran yang dimainkan oleh anak perempuan di rumah bapaknya. Pandangan ini sejalan dengan ungkapan di masyarakat waktu itu “jika anda tidak mendapat harga seimbang, maka perkawinan yang terbaik adalah kuburan”. Artinya kalau uang ganti rugi terlalu murah maka anak tersebut lebih baik dibunuh. Karena itu, masyarakat Arab tidak mau melepaskan anak perempuannya dengan harga yang terlalu murah.<sup>23</sup> Kebiasaan semacam ini masih berlaku dan dipegang kuat oleh sebagian masyarakat Timur Tengah sampai sekarang.

Al-Qur'an tidak pernah menyebutkan istilah mahar secara eksplisit sebagai sesuatu kewajiban yang harus dibayarkan oleh pria yang hendak menikah. Hanya

---

<sup>21</sup> W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage...*, 93

<sup>22</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 97.

saja, ada beberapa isyarat ayat al-Qur'an yang menunjukkan ke arah pengertian mahar tersebut dengan menggunakan kata-kata *ṣaduqāt* dan *niḥlah*. Inilah salah satu bentuk pembaharuan yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an terhadap tradisi Arab pra-Islam. Sekalipun demikian, kebanyakan fuqaha masih saja tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh tradisi jahiliyah tersebut. Penggunaan kata-kata *ṣaduqāt* dan *niḥlah* sebagai isyarat terhadap pengertian mahar tersebut terdapat pada surat al-Nisā' [4]: 4 yang berbunyi sebagai berikut:

“dan berikanlah mahar kepada wanita –yang kamu nikahi- sebagai pemberian yang penuh kerelaan”

Pada ayat di atas, Allah menggunakan kata-kata *ṣaduqāt* dan tidak menggunakan kata-kata mahar, dan ini merupakan salah satu ungkapan yang digunakan oleh Allah untuk menunjukkan istilah mahar. Kata *ṣaduqāt* merupakan jamak dari kata *ṣidāq* dan merupakan satu rumpun dengan kata *ṣiddīq*, *ṣadāq* dan *ṣadaqah*. Di dalamnya terkandung makna jujur, putih hati, bersih.<sup>24</sup> Dengan demikian arti *ṣaduqāt* dalam konteks ayat tersebut adalah harta yang diberikan dengan hati yang bersih dan suci kepada calon istri yang dinikahi sebagai amal saleh. Hal tersebut adalah sebagai wujud kasih sayang dan ketulusan suami kepada istrinya dalam pernikahan yang memang pantas dan layak di antara kedua suami istri,<sup>25</sup> sehingga jika istri rela untuk tidak dibayarkan, maka hal ini dibolehkan dengan syarat tidak ada unsur keterpaksaan.<sup>26</sup> Inilah makna ketulusan dari kata-kata mahar. Kalau dibawakan ke dalam konteks Indonesia, ternyata makna mahar dalam pengertian ini mempunyai korelasi dengan ditemukannya istilah uang jujur sebagai ganti istilah mahar di beberapa wilayah Indonesia.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, 1996), 1172 dan 1173.

<sup>25</sup> 'Abdurrahmān al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah....*, 79.

<sup>26</sup> As'ad Maḥmūd Ḥummād, *Aisar al-Tafālmām Syam Al-dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Usmān al-Zahabī, Siyar A'lām wa al-Nubalā'*, juz III (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990), Jilid I (Damaskus: tnp., 1992), 194-195.

<sup>27</sup> Imam Sudiyat, *Hukum Adat, Sketsa Asas* (Yogyakarta: Liberty, 1978), 134.

Di dalam ayat di atas, Allah juga menggunakan kata-kata niḥlah. Terdapat perbedaan sejumlah ulama tentang makna kata ini yang dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama, Qatādah mengartikannya dengan sesuatu yang wajib (farḍu). Ibnu Juraij mengartikannya dengan pemberian yang ditentukan jumlahnya. Abū 'Ubaidah dengan kewajiban yang tertentu. Walaupun mereka berbeda dalam mengartikan kata-kata niḥlah, akan tetapi semuanya mengarah pada satu pengertian yaitu sesuatu yang diwajibkan<sup>28</sup>. Mereka menafsirkan niḥlah dengan kewajiban, karena niḥlah secara bahasa artinya adalah agama, ajaran, syari'at dan mazhab. Jadi, makna dari ayat di atas adalah “dan berikanlah mahar kepada istri-istrimu, karena ia merupakan bagian dari ajaran agama.” Konsekwensi pemaknaan tersebut adalah mahar wajib diberikan.<sup>29</sup> Pengertian kata-kata niḥlah dengan kewajiban bertujuan supaya cepat dipahami bahwa mahar memang wajib dibayarkan. Kelompok kedua, al-Kalabī mengartikannya dengan pemberian atau hibah. Abū 'Ubaidah mengartikannya dengan kebaikan hati. Hal ini dikarenakan bahwasanya niḥlah secara bahasa adalah pemberian tanpa minta pengganti, sebagaimana halnya seorang bapak memberikan sejumlah harta terhadap anaknya yang diberikan atas dasar kasih sayang, bukan untuk mendapatkan ganti rugi dari anaknya. Sehubungan dengan hal ini, Allah memerintahkan para suami untuk memberikan mahar terhadap istrinya tanpa menuntut ganti rugi atau imbalan sebagai wujud cinta dan penghormatan, apalagi diikuti dengan perdebatan, karena sesuatu yang dituntut atas dasar permusuhan, bukanlah disebut dengan *niḥlah*.<sup>30</sup>

Kalau diteliti asal usul kata niḥlah ini, akan semakin menguatkan pemaknaan kata niḥlah dengan kebaikan dan kebersihan hati.<sup>31</sup> Ada yang berpendapat bahwa niḥlah berasal dari rumpun yang sama dengan kata-kata *al-naḥl* yang artinya lebah. Pemaknaan kata-kata ini masih ada hubungannya dengan kata ṣaduqāt di atas. Yakni, laki-laki mencari harta yang halal seperti lebah mencari

---

<sup>28</sup> Al-Imām al-Bagawī, *Tafsīr al-Bagawī...*, I: 310-311

<sup>29</sup> Al-Fakhr ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-Karīm...*, IX: 180.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdor, *Kamus Kontemporer...*, 1896-1897.

kembang yang kelak menjadi madu. Hasil jerih payah yang suci dan bersih tersebut itulah yang diserahkan kepada calon istrinya sebagai bukti ketulusan dan kejujurannya, dan nyatanya yang diberikan memang sari yang bersih.<sup>32</sup>

Lalu muncul pertanyaan, kalau memang mahar adalah sebagai simbol cinta, ketulusan dan kesungguhan seorang pria, kenapa kemudian kejujuran dan ketulusan serta tanda cinta seorang pria diwujudkan dalam bentuk mahar?. Inilah salah satu bentuk pengaruh tradisi Arab pra-Islam dalam pembentukan hukum Islam. Salah satu alasan yang perlu diungkap di sini adalah bahwa pernyataan al-Qur'an yang berbunyi “dan berikanlah ṣaduqāt kepada wanita –yang kamu nikahi- sebagai niḥlah (pemberian yang penuh kerelaan)” adalah pernyataan yang di dalam ushul fiqh disebut dengan ‘*ām* (umum). Karenanya, para fuqaha menarik pernyataan yang ‘*ām* itu ke dalam bentuk *khāṣ* (khusus), yakni mahar yang tampak sebagai bentuk yang khusus dari ṣaduqāt yang umum itu.<sup>33</sup> Islam mengadopsi konsep mahar yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Arab pra-Islam, akan tetapi memodifikasinya dan mempunyai makna yang jauh berbeda dengan apa yang ada dalam Islam.

Pemaknaan mahar sebagai sesuatu yang diberikan sebagai lambang dari kesungguhan, kejujuran dan ketulusan hati si pria terhadap calon istrinya, akan semakin terlihat ketika membaca sambungan QS. al-Nisā' [4]: 4, yaitu:

“Kemudian jika mereka memberikan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya”

Membaca ayat ini, al-Rāzī menjelaskan bahwa Allah memerintahkan para suami untuk memberikan mahar terhadap istri-istri mereka lalu diikuti dengan pernyataan bolehnya suami untuk menerima pemberian mahar yang telah diberikan sebagai hibah sang isteri terhadap suami. keadaan itu menunjukkan bahwa para suami masih tetap diwajibkan dan diharuskan untuk memberikan mahar terhadap

---

<sup>32</sup>Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (Selanjutnya ditulis Hamka), *Tafsir al-Azhar*, jilid IV (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1994), 294-295.

<sup>33</sup>Muhammad Wahyuni Nafis, “Yang Tersisa dari Tradisi Jahiliyah Pra-Islam” dalam *Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus No. 5 dan 6, Vol. V Tahun 1994, 65

istrinya sekalipun telah direlakan oleh istrinya untuk tidak memberikannya.<sup>34</sup> Dengan kata lain, walaupun si perempuan dibolehkan untuk memberikan dan merelakan maharnya (yang sudah menjadi hak mutlak istri) karena kasih sayang yang telah terjalin antara suami dan istri, namun bukan berarti si istri boleh merubah ketentuan agama dengan menyebutkan pada awal akad nikah boleh untuk tidak dibayar, karena mahar merupakan salah satu rukun dari akad pernikahan. Maksud hukum tersebut adalah serahkan dulu mahar kepada si istri, baru kemudian istri menerimakan kembali mahar tersebut kepada suami.<sup>35</sup> Artinya, karena mahar adalah sebagai lambang kesungguhan, kejujuran dan ketulusan hati si pria untuk menikahi calon istrinya, maka ketika si istri sudah bisa melihat kesungguhan tersebut dari sang suami, si istri bisa saja merelakan mahar yang sudah diberikan itu untuk digunakan bagi kepentingan keluarga. Dari fenomena ini tampak bahwa yang diutamakan bukanlah simbol mahar tersebut, akan tetapi maksud dan makna yang terkandung dalam mahar tersebut, dan inilah yang paling utama bagi kehidupan rumah tangga.

Rasulullah menjelaskan bahwa mahar tersebut perlu, dan termasuk pada salah satu rukun atau bagian yang tidak dapat dipisahkan dari suatu pernikahan, walaupun mahar tersebut hanya berbentuk sebetuk cincin besi.<sup>36</sup> Apa yang menjadi permasalahannya di sini adalah pemaknaan mahar itu sendiri. Mahar adalah sebagai simbol dari kejujuran dan ketulusan. *Ṣiddīq* atau *ṣidāq* yang disimbolkan dengan mahar (sejumlah benda atau uang) adalah modal rumah tangga yang mulia yang didirikan di atas dasar kejujuran. Kalimat Allah adalah lebih penting dan lebih mahal daripada nilai sebuah benda (cincin besi).

Permasalahan muncul ketika makna mahar tidak diperhatikan lagi, dan sudah terfokus pada simbol dari mahar tersebut. Mahar dianggap sebagai akad kepemilikan dan pengganti dari hubungan suami istri –sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Permasalahan tersebut juga dapat ditemukan dalam

---

<sup>34</sup> Al-Fakhr ar-Razi, *Tafsīr al-Karīm...*, IX: 181

<sup>35</sup> Hamka, *Tafsīr al-Azhar...*, 297.

<sup>36</sup> Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 138.

kehidupan sosial masyarakat, di mana menikahkan anak perempuan sudah dipandang sebagai bisnis. Pernikahan menjadi sesuatu yang sulit untuk dilakukan ketika permintaan mahar yang tinggi tidak bisa dipenuhi oleh laki-laki. Sebaliknya, agama menyuruh untuk mempermudah pernikahan. Fenomena-fenomena seperti ini lazim terjadi di tengah-tengah masyarakat seperti di Mekkah, Medinah, Pakistan dan India dan sangat dimungkinkan juga terjadi di Indonesia. Laki-laki baru menikah setelah waktu yang lama, karena terlalu lama mengumpulkan harta untuk mahar, dan perempuan pun menjadi tua karena pihak orang tua terlalu menekankan laki-laki untuk membayar mahar dengan harga yang tinggi.<sup>37</sup>

## V. Kesimpulan

Islam telah mengatur masalah mahar sebagai salah satu unsur yang penting dalam pernikahan. Kalaupun Islam mewajibkan mahar bagi seorang pria untuk diserahkan kepada calon istrinya, akan tetapi ia sangat jauh dari kesan-kesan tradisi Arab pra-Islam. Pertama, dalam al-Qur'an, mahar diartikan dengan *ṣaduqāt* yang merupakan suatu pertanda kebenaran dan kesungguhan cinta kasih seorang pria. Kedua, jika *ṣaduqāt* itu ditarik secara khusus menjadi mahar, maka mahar itu menjadi hak milik perempuan, bukan milik ayah atau ibunya atau siapapun yang secara tradisional dianggap berhak menjadi wali bagi seorang perempuan. Ketiga, kalaupun mahar tersebut diberikan kepada seorang perempuan, ia harus dipandang sebagai niḥlah, yaitu pemberian yang penuh sukarela sebagai hadiah yang tidak mengharapkan imbalan apa pun. Jadi, tampak dari penjelasan di atas bahwa berbeda dengan tradisi Arab pra-Islam, mahar bukan dimaksudkan sebagai harga seorang perempuan.

## Daftar Pustaka

Aḥmad, Fu'ād 'Abd al-Mun'im. *Mabda' al-Musāwah fī al-Islām*. Mesir: Mu'assasah al-Ṣaqāfah al-Jam'iyyah, 1976.

Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*.

---

<sup>37</sup>Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, 298.

Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, 1996.

al-Anṣārī, 'Abd al-Ḥamīd Ismā'īl. *Nizām al-Ḥuk fī al-Islām*. T.t.p.: Dār al-Quṭr bin al-Fuja'ah, 1985.

al-Bagawī, al-Imām Abī Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd al-Farrā'. *Tafsīr al-Bagawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

al-Bukhārī, al-Imām. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Dahlan, Abdul Aziz (et.al). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Ḥummād, As'ād Maḥmūd. *Aisar al-Tafāsīr*. Damaskus: T.n.p., 1992.

Hamka. *Tafsīr al-Azhar*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1994.

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abdillāh ibn Aḥmad. *al-Mugnī wa al-Syar' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1984

Isutzu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Canada: Mc Gill University Press, 1966.

al-Jazā'irī, Abū Bakr Jābir. *Minhāj al-Muslīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

al-Jazīrī, 'Abd al-Raḥmān. *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

al-Kasanī, al-Imām 'Alī al-Dīn Abī Bakr ibn Mas'ūd. *Badā'ī' al-Ṣanā'ī' fī al-Syarā'ī'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Mugniyyah, Muhammad Jawwad. *Fiqh Lima Mazhab*, Terj. Afif Muhammad. Jakarta: Basrie Press, 1994.

Muthahhari, Murtadha. *Hak-hak Wanita dalam Islam*. Terj. M. Hashem. Jakarta:

Lentera, 1997.

Nafis, Muhammad Wahyuni. “Yang Tersisa dari Tradisi Jahiliyah Pra-Islam” dalam *Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus No. 5 dan 6, Vol. V Tahun 1994.

al-Qurṭūbī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Ttp.: Tnp., t.th.

al-Rāzī, Al-Fakhr. *Al-Tafsīr al-Karīm*. Taheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

al-Sarbasī, Aḥmad. *Yas'alūnaka fī al-Dīn wa al-Hayah*. Beirut: Dār al-Jail, 1980

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Nederlands: Anthropological Publications, 1965.

Sudiyat, Imam. *Hukum Adat, Sketsa Asas*. Yogyakarta: Liberty, 1978

al-Syīrazī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Muḥazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī* Semarang: Toha Putra, t.th.

## Cinta Allah dalam Al-Qur'an

Muhammad Chirzin \*

### Abstract

This article discusses the term love in the Qur'an using encyclopedic way. Love in the Qur'an brings in the idea of interrelation between God and human being, among human beings, and among human beings and other creatures. Love in the Qur'an shows the mutual relation between God and faithfully muslim. God will love the faithfully Muslims if they love God by having good deeds, repenting, fair, *tawakkal*, and piety. On the contrary, God dislikes the sinful person, who dislikes him by doing damage, extreme, reluctant, oppression, arrogant, and betrayal.

Kata Kunci: Cinta, Benci, Allah, Rasul, Manusia

### I. Pendahuluan

Cinta dan benci adalah dua hal yang tak pernah luput dari kehidupan manusia. Cinta artinya suka sekali; sayang benar. Mencintai berarti menaruh kasih sayang kepada; menyukai.<sup>1</sup> Kebencian ialah perasaan sangat tidak suka. Membenci artinya merasa sangat tidak suka atau tidak menyenangkan.<sup>2</sup> Cinta dan benci adalah ibarat air dan minyak; keduanya tak pernah bersatu. Orang tidak mungkin mencintai sesuatu sekaligus membencinya, karena Allah tidak menciptakan dua hati dalam rongga dada manusia.<sup>3</sup> Ia tidak dapat menghimpun dua sikap yang tidak

---

\*Dosen Fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>1</sup>Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 168.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>3</sup>Allah tiada membuat dua hati dalam dada seorang manusia, dan Ia tiada membuat istri-istrimu yang kamu ceraikan dengan zihar sebagai ibu-ibumu, juga Ia tiada membuat anak-anak angkatmu sebagai anak-anakmu; itu hanya kata-katamu yang keluar dari mulutmu. Allah mengatakan yang benar, dan Dialah Yang menunjukkan jalan yang benar (QS. al-Aḥzāb [33]:4).

sejalan, yakni pengabdian kepada Allah dan kepada selain-Nya; menganut kebenaran agama dan sekaligus percaya kepada takhayul.<sup>4</sup> Ibarat bejana, jika hati penuh dengan kebatilan, maka tidak ada tempat untuk cinta kepada Allah. Jika hati berisi perkataan Allah, maka pengetahuan tentang kesempurnaan akan memenuhinya.<sup>5</sup>

Al-Qur'an menyebut cinta, *ḥubb* dan derivasinya 83 kali,<sup>6</sup> sedangkan lawan katanya, benci, *bugḍ-bagḍā* 5 kali.<sup>7</sup> Kata yang berdekatan dengan *bugḍ* ialah *sukḥt*, disebut 4 kali;<sup>8</sup> lawan katanya *riḍā* terulang 73 kali.<sup>9</sup> *Ḥubb* dan *maḥabbah* seakar dengan *ḥabb* yang artinya biji atau inti. *Ḥubb* disebut *ḥabbat al-qalb*, biji atau inti hati, karena keserupaan aktivitasnya. Jika dikatakan, “Aku mencintai Fulan”, berarti “aku menemukan inti hatinya”, sama dengan “aku jadikan hatiku sebagai sasaran dan tujuan cintanya.”<sup>10</sup> Tulisan ini tidak membahas semua ayat cinta, melainkan terfokus pada cinta Allah dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi, didukung dengan pandangan ulama. Tulisan ini disusun secara ensiklopedis berdasarkan tema tersebut.

## II. Cinta

Cinta adalah kehidupan. Apabila cinta hilang dari jiwa seseorang, ia bagaikan hidup dalam kematian. Cinta adalah cahaya. Apabila cinta hilang dari hati seseorang, ia bagaikan berada dalam kegelapan. Cinta laksana obat penawar. Apabila tidak ada cinta, maka hati akan ditimpa penyakit. Cinta adalah nikmat.

---

<sup>4</sup> Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terjemah Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 1073 catatan kaki 3669.

<sup>5</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauiyah, *Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999), 255-256.

<sup>6</sup> Muḥammad Fu'ād 'Abdul-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li-alfāz al-Qur'ān* (Kairo: Dārul Hadīs, 1991), 243-245.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 441.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 408-409.

<sup>10</sup> al-Ragīb al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dārul Fikr, t.th.), 103.

Jika seseorang tidak mendapatkannya, hidupnya penuh kegelisahan.<sup>11</sup> Orang yang tengah jatuh cinta hanya menginginkan apa yang disukai kekasihnya. Seseorang mencintai apa yang dicintai kekasihnya, dan membenci apa yang dibenci kekasihnya.<sup>12</sup> Kerinduan menguat menurut kekuatan cinta, dan melemah menurut lemahnya cinta. Bila cinta kepada kekasih kuat, keinginan untuk berhubungan dengannya pun semakin kuat pula.<sup>13</sup>

Cinta manusia itu bermacam bentuk. Pertama, cinta untuk kenikmatan, seperti cinta pria kepada wanita. Kedua, cinta untuk manfaat, seperti kecintaan terhadap sesuatu untuk memperoleh manfaatnya. Ketiga, cinta untuk keutamaan, seperti kecintaan kepada ahli ilmu.<sup>14</sup> Orang mencintai orang-orang berilmu. Makin banyak ilmu seseorang, makin disukailah ia. Manusia mencintai orang saleh, pertama, karena ilmunya. Ia memiliki ilmu lebih banyak daripada orang lain; mengenal Allah, kitab-Nya dan Rasul-Nya. Kedua, karena kemampuannya. Ia mampu memperbaiki diri dan orang lain. Ketiga, karena ia bersih dari cacat dan kejelekan.<sup>15</sup> Cinta membangkitkan kepribadian dan memunculkan kekuatan-kekuatan yang ada di dalamnya.<sup>16</sup>

Titik yang berpancaran yang bernama Sang Pribadi  
 Ialah nyala hidup di bawah abu kita  
 Oleh Cinta Sang Pribadi kian abadi  
 Lebih hidup, lebih menyala dan lebih berkilauan  
 Dari Cinta menjelma pancaran wujudnya  
 Dan serba-kemungkinan yang semula tak diketahui

---

<sup>11</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *10 Kekasih Allah*, terj. Abu Ibrahim (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), xiii.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>13</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu*,..., 204.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 103-104.

<sup>15</sup> Jalaluddin Rahmat, *Meraih Cinta Ilahi* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), 30.

<sup>16</sup> Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama Islam*, terj. Ali Audah, Taufiq Ismail, dan Goenawan Mohamad (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), 336.

Fitrahnya menghimpun api dari cinta  
Cinta mengajarnya menerangi alam semesta  
Cinta tak pernah takut kepada pedang dan belati  
Cinta pula yang menciptakan kedamaian dan peperangan di bumi

Cinta juga membebaskan manusia dari sekat-sekat dalam kehidupan.  
Muhyiddin ibn al-Arabi, seorang tokoh sufi besar berucap:  
Jiwaku terbuka bagi setiap bentuk  
Ia bagaikan padang rumput bagi kijang-kijang  
Sebuah biara bagi rahib-rahib Nasrani  
Kuil bagi berhala-berhala  
Ka'bah bagi orang-orang yang menunaikan haji  
Meja bagi Taurat dan Al-Qur'an.  
Aku menganut agama Cinta  
Ke mana pun arah yang dituju oleh kafilah-Nya  
Agama Cinta adalah agamaku dan keyakinanku.<sup>17</sup>

Senada dengan ungkapan ini, di dalam syairnya Jalaluddin Rumi berkata:  
Apabila bayangan Sang Kekasih berada di rumah berhala  
Maka alangkah salah jika kita bertawaf mengelilingi Ka'bah  
Apabila Ka'bah kehilangan semerbak-Nya  
Maka ia adalah sebuah sinagog  
Dan apabila di dalam sebuah sinagog tercium semerbak  
persatuan kita dengan Dia  
Maka sinagog itulah Ka'bah kita.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Frithjof Schuon, *Memahami Islam*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1994), 54.

<sup>18</sup>*Ibid.*, 62-63.

Jika orang merasakan lapar, derita, dan berbagai kesulitan yang dirasakan orang lain, mampu menyikapi hidup bagai kehidupannya sendiri, maka dia akan menemukan kedamaian. Jika ia sabar, syukur dan pasrah kepada Tuhan, mampu menyerap kualitas-kualitas dan memiliki keadaan (*ḥāḥ*) Tuhan, maka ia dapat memahami kedamaian. Dan manakala ia menemukan kejernihan di dalam dirinya, ia menemukan kedamaian dalam setiap kehidupan.<sup>19</sup>

### III. Mencintai Allah

Cinta Allah kepada manusia tidak terpisah dari cinta manusia kepada-Nya. Al-Qur'an menegaskan:

Hai Orang-orang yang beriman! Barang siapa di antara kamu murtad dari agamanya, Allah akan mendatangkan golongan lain; Ia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. Rendah hati terhadap sesama mukmin, dan bersikap keras terhadap orang kafir. Berjihad di jalan Allah, tiada takut akan celaan orang siapa pun yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang akan dikaruniakan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Allah meliputi segalanya dan Ia Maha Tahu (QS.Al-Mā'idah [5]: 54).

Ada di antara manusia yang mengambil sembahsan tandingan selain Allah, mencintai mereka seperti seharusnya mencintai Allah. Tetapi orang yang beriman lebih besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang yang zalim melihat tatkala melihat azab itu! Bahwa segala kekuatan ada pada Allah dan bahwa azab Allah amat keras (QS.Al-Baqarah[2]:165).

Katakanlah, “Jika ayah-ayahmu, putera-puteramu, saudara-saudaramu, pasangan-pasangan hidupmu, keluargamu terdekat, kekayaan yang kamu peroleh, perdagangan yang kamu kuatirkan tidak akan laku, dan tempat kediaman yang kamu sukai – lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya, dan jihad di jalan Allah; - maka tunggulah sampai Allah mendatangkan azab-Nya. Allah tiada

---

<sup>19</sup>M.R. Bawa Muhaiyaddeen, *Islam dan Perdamaian Dunia*, 6-7.

memberi bimbingan kepada orang yang tidak mengindahkan ajaran-Nya (QS.Al-Taubah [9]:24).

Mukmin mencintai Allah dan Rasul-Nya melebihi cintanya kepada apa saja. Orang beriman mencintai Allah tanpa pamrih. Cinta mereka lahir dari bukti-bukti yang mereka yakini serta pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya yang Maha Indah.<sup>20</sup>

Dalam tinjauan tasawuf, kecintaan kepada Allah adalah puncak perjalanan manusia, puncak tujuan seluruh *maqām*. Setelah *maḥabbah* (cinta), tak ada lagi *maqām* lain kecuali buah *maḥabbah* itu, seperti *syauq* (kerinduan), *uns* (kemesraan), *ridā*, dan tidak ada *maqām* sebelum *maḥabbah* kecuali pengantar-pengantar kepadanya, seperti *taubat*, *sabar*, *zuhud*, dan lainnya.<sup>21</sup> Guru-guru sufi mengajarkan pada murid-murid mereka bahwa kewajiban mereka adalah memenuhi kehendak Allah, bukan karena sebuah rasa-kewajiban, tetapi lebih karena cinta – sebab adakah sesuatu yang lebih besar daripada cinta yang tak bersyarat yang manusia persembahkan kepada Tuhannya? Seorang pecinta Tuhan tahu bahwa kesusahan adalah tangan Tuhan Yang Tercinta, yang dia rasakan, dia percayai; bahwa apa pun yang menimpanya untuk kebaikannya semata, karena Tuhan mengetahui apa yang baik bagi pertumbuhan jiwa dan penyucian roh.<sup>22</sup> Syair Rabī'ah al-‘Adawiyah, pelopor tasawuf cinta, yang dikutip Simuh bertutur:

Aku mencintai-Mu dengan dua cinta  
Cinta yang timbul dari kerinduan hatiku dan cinta dari anugerah-Mu  
Cinta dari kerinduanku

---

<sup>20</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 351.

<sup>21</sup>Jalaluddin Rahmat, *Meraih Cinta Ilahi*, 16. Menurut Abu Nashr as-Sarraj at-Tusi, maqam-maqam kenaikan rohani itu tujuh, yaitu taubat, wara', zuhud, faqir, sabar, tawakkal, dan ridha. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), 49. Pandangan Abu Said, jalan menuju Allah ialah *taubat*, *khauf*, *raja*, *shalihin*, *muridin*, *muthi'in*, *muhibbin*, *musytaqin*, *auliya*, dan *muqarrabin*. Apabila maqam-maqam tersebut telah dilalui dengan sempurna, mereka akan merasakan kenikmatan sanubari, dan pikiran tertuju pada kebaikan. Abdul Halim Mahmud, *Napak Tilas Jalan Allah*, terj. Abubakar Basymeleh (Surabaya: Risalah Gusti, 1994), X.

<sup>22</sup>Annemarie Schimmel, "Pengantar" dalam M.R. Bawa Muhaiyyaddeen, *Islam dan Perdamaian Dunia*, terj. M. Sadat Ismail (Magelang: Anima, 2002), viii.

Menenggelamkan hati berdzikir pada-Mu daripada selain Kamu  
Dan cinta yang dari anugerah-Mu  
Anugerah-Mu membukakan tabir sehingga aku melihat wajah-Mu  
Tiada puji untuk ini dan untuk itu bagiku  
Milik-Mu segala puji untuk ini dan untuk itu.<sup>23</sup>

Cinta kepada Allah dan Rasul-Nya merupakan kewajiban paling mulia dan fondasi keimanan paling kuat.<sup>24</sup> Setiap perbuatan sesungguhnya digerakkan oleh cinta; cinta yang terpuji maupun tercela. Segala perbuatan penuh keimanan digerakkan oleh dan didasarkan atas cinta kepada Allah.<sup>25</sup>

Cinta kepada Allah dan Rasul-Nya dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi ialah cinta taat dan hormat yang terkendali penalaran rasional, bukan didorong oleh perasaan membuta, seperti difirmankan Allah dalam Al-Qur'an:

Katakanlah, “Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku. Allah akan mencintai kamu dan mengampuni segala dosamu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.” (QS. Āli 'Imrān [3]:31).

Cinta hamba kepada Allah adalah mentaati perintah dan menjauhi larangan-Nya. Mukmin menantikan pahala Allah dan takut pada azab-Nya. Cinta Allah kepada hamba berarti Allah meridai, melimpahkan rahmat dan menganugerahkan kebaikan pada hari pembalasan serta menjauhkannya dari azab-Nya. Cinta rasional adalah cinta karena dan untuk manfaat. Mukmin mencintai Allah dengan mentaati perintah-Nya, dan Allah mencintai mereka dengan meridai dan menganugerahi pahala.<sup>26</sup> Jika manusia mencintai Allah, maka ia menyerahkan diri dengan mentaati-Nya. Allah menjadi tujuan hidupnya. Semua amal

---

<sup>23</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), 30.

<sup>24</sup> Cinta kepada Nabi timbul karena kaum Muslimin melihat di dalam diri Nabi bentuk dasar dan model kebajikan sebagai jalan menuju Tuhan. Frithjof Schuon, *Memahami Islam*,... 168.

<sup>25</sup> Demikian pendapat Ibnu Taimiyyah dalam Ibnu Qayyim Al-Jauiyah, *10 Kekasih Allah*,... xiv.

<sup>26</sup> Simuh, *Tasawuf*..., 78-81.

perbuatannya, gerak geriknya, kehidupan lahir dan batinnya tertuju kepada Allah SWT semata.<sup>27</sup>

Katakanlah, “Aku hanya seorang manusia seperti kamu, yang diberi wahyu; tetapi Tuhanmu adalah Tuhan Yang Esa. Barang siapa mengharapkan pertemuan dengan Tuhan, kerjakanlah amal kebaikan, dan dalam beribadah kepada Tuhan janganlah persekutukan dengan siapa pun.” (QS.Al-Kahfi [18]:110).

Katakanlah, “Tuhanku telah membimbingku ke jalan yang lurus – agama yang benar dan murni menurut ajaran Ibrahim, yang tidak tergolong musyrik.” Katakanlah, “Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidup dan matiku demi Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; demikianlah diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang pertama berserah diri.” (QS.Al-An’ām [6]:161-163).

Nabi SAW bersabda, “Tuhanku mendatangiku dalam tidurku seraya firman kepadaku, ‘Wahai Muhammad, katakanlah, ‘Ya Allah, aku meminta kepada-Mu cinta-Mu, dan cinta orang-orang yang mencintai-Mu serta perbuatan yang mengantarkan aku kepada kecintaan-Mu.’” (HR Ibnu Khuzaimah, Aḥmad dan Al-Ṭabrānī).<sup>28</sup>

Rasulullah SAW bersabda, “Allah SWT berfirman, ‘Cinta-Ku wajib untuk dua orang yang saling mencintai karena Aku, dan cinta-Ku wajib untuk dua orang yang saling bergaul karena Aku. Dan cinta-Ku wajib bagi dua orang yang saling mengunjungi karena Aku.’” (HR Aḥmad dan Mālik).<sup>29</sup>

Diriwayatkan dari Abū Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda, “Ada seorang laki-laki berkunjung ke tempat saudaranya di kampung lain. Maka Allah mengutus malaikat untuk mengikutinya. Setelah menyusulnya, malaikat itu bertanya, ‘Ke mana engkau hendak pergi?’ Ia menjawab, ‘Aku pergi ke tempat saudaraku.’ Malaikat bertanya, ‘Adakah keperluan tertentu sehingga engkau mengunjunginya?’ Ia menjawab, ‘Tidak, selain sesungguhnya aku mencintainya karena Allah.’ Malaikat berkata, ‘Sesungguhnya aku utusan Allah kepadamu

---

<sup>27</sup> Abdul Halim Mahmud, *Napak Tilas Jalan Allah*,... 9.

<sup>28</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *10 Kekasih Allah*,... xvi.

<sup>29</sup> *Ibid*, 136.

membawa kabar, bahwa sesungguhnya Allah SWT mencintaimu, seperti engkau mencintai saudaramu karena Allah.” (HR Muslim).<sup>30</sup>

Diriwayatkan dari 'Umar bin al-Khaṭṭāb bahwa Rasulullah SAW bersabda, “Di antara hamba-hamba Allah itu terdapat manusia-manusia yang bukan Nabi, juga bukan syuhada. Mereka dibuat iri oleh para Nabi dan para syuhada karena kedudukan mereka di hadirat Allah SWT.” Para sahabat bertanya, “Siapakah mereka wahai Rasulullah?” Beliau menjawab, “Mereka adalah orang-orang yang saling mencintai dengan rahmat Allah, bukan karena hubungan darah, juga bukan karena harta yang saling mereka berikan. Demi Allah, sungguh wajah mereka adalah cahaya, mereka ada di atas cahaya. Mereka tidak takut tatkala manusia merasa takut, dan tidak sedih tatkala manusia merasa sedih. ‘Ketahuilah, sesungguhnya para wali Allah, mereka tidak khawatir, dan tidak sedih – QS. Yūnus [10]:62.’” (HR al-Tirmīzī dan Abū Dāwud).<sup>31</sup>

#### IV. Orang yang Dicintai Allah

Kecintaan Allah kepada hamba-Nya berarti Allah memberinya kenikmatan dan pahala. Siapa saja yang dicintai Allah, maka Dia akan memberikan rezeki, kecintaan dan kedudukan di hadirat-Nya. Adapun cinta hamba kepada Allah berarti ia mencari dan meminta ridha-Nya. Jika Allah tidak mencintai hamba-Nya, berarti Ia menahan kenikmatan dan pahala yang dijanjikan kepada hamba yang dicintai-Nya.<sup>32</sup>

Diriwayatkan dari Abū Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda, “Sesungguhnya Allah SWT berfirman, ‘Barang siapa memusuhi salah seorang wali-Ku, maka sungguh Aku telah memaklumkan kepadanya peperangan. Dan tidak akan dapat hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku selain dengan apa yang telah Aku

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>32</sup> Al-Ragīb Al-Asfahānī, *Mu'jam*,... 104, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *10 Kekasih Allah*,... 33.

fardhukan atas dirinya. Demikian pula hamba-Ku akan senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan melakukan sunat-sunat sehingga Aku mencintainya. Maka apabila aku telah mencintainya, Akulah yang menjadi telinganya yang ia mendengar dengannya, Aku menjadi tangannya yang dengannya ia memukul, dan Akulah yang menjadi kakinya yang dengannya ia berjalan. Seterusnya, kalau ia memohon kepada-Ku, niscaya aku memberinya, dan bila ia berlindung kepada-Ku, niscaya Aku melindunginya.” (HR al-Bukhārī).<sup>33</sup>

Nabi SAW bersabda, “Apabila Allah SWT telah mencintai seorang hamba, maka malaikat Jibril akan berseru, bahwa sesungguhnya Allah mencintai Fulan, maka aku pun mencintainya, sehingga Jibril pun mencintainya. Kemudian Jibril berseru kepada paa penghuni langit, “Sesungguhnya Allah mencintai Fulan, maka cintailah ia, sehingga ia dicintai oleh para penghuni langit. Kemudian diletakkan untuknya kemakmuran di bumi.” (HR al-Bukhārī).<sup>34</sup>

Diriwayatkan dari Ānas RA bahwa Rasulullah SAW bersabda, “Allah SWT berfirman, ‘Apabila seorang hamba mendekat kepada-Ku sejengkal, niscaya Aku mendekat kepadanya sehasta. Dan apabila ia mendekat kepada-Ku sehasta, niscaya Aku akan mendekat kepadanya sedepa, dan apabila ia mendatangi Aku dengan berjalan kaki, niscaya Aku mendatangnya dengan berlari.’” (HR al-Bukhārī).<sup>35</sup>

Hadis-hadis tersebut di atas sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an:

Ingatlah Aku, maka Aku akan ingat kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu ingkar kepada-Ku (QS.Al-Baqarah [2]:152).

Orang munafik, laki-laki dan perempuan yang satu dan yang lain sama saja. Mereka menganjurkan yang munkar, dan melarang yang makruf, dan mereka menggenggam tangan (kikir). Mereka lupa Allah, maka Ia pun melupakan mereka. Sungguh, orang munafik itulah orang yang tidak mengindahkan ajaran-Nya (QS. al-Taubah [9]:67).

---

<sup>33</sup> Abdul Halim Mahmud, *Napak Tilas*,... 11-12, Imam al-Syaukani, *Cinta Allah*, terj. HM Shonwani Basyuni (Surabaya: Al-Ikhlās, 1994), 21.

<sup>34</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *10 Kekasih Allah*,... 62.

<sup>35</sup> Abdul Halim Mahmud, *Napak Tilas Jalan Allah*,... 12.

Sahabat Anas dan Rasulullah SAW keluar dari masjid. Tiba-tiba mereka berjumpa dengan seseorang dan bertanya, “Wahai Rasulullah, kapanakah kiamat?” Rasulullah SAW menjawab dengan balik bertanya, “Apakah kamu sudah menyiapkan bekal menghadapi hari kiamat?” Ia menjawab, “Aku belum mempersiapkannya dengan melakukan banyak shalat, juga berderma dan tidak juga dengan banyak puasa. Akan tetapi aku mencintai Allah dan Rasul-Nya.” Maka beliau menjawab, “Kelak kamu akan bersama orang yang kamu cintai.” (HR al-Bukhārī dan Muslim).<sup>36</sup>

#### 1. Orang yang berbuat kebaikan

Allah SWT berfirman dalam al-Qur'an:

Nafkahkanlah hartamu di jalan Allah dan jangan jerumuskan diri ke dalam kehancuran dengan tangan sendiri. Berbuatlah kebaikan. Sungguh Allah mencintai orang yang berbuat kebaikan (QS. al-Baqarah [2]:195).

Berlombalah mendapatkan ampunan Tuhanmu, dan surga yang luasnya seluas langit dan bumi, disediakan bagi orang bertakwa. Yaitu orang yang menafkahkan hartanya di waktu lapang atau dalam kesukaran; dapat menahan kemarahan dan memberi maaf kepada orang. Allah mencintai orang yang berbuat kebaikan. Dan mereka yang bila melakukan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri segera mengingat Allah dan memohon ampunan atas segala dosanya;- dan siapa yang dapat mengampuni dosa selain Allah? – dan mereka tidak meneruskan perbuatan dosa demikian padahal mereka tahu. Balasan bagi mereka ialah ampunan dari Tuhan mereka dan surga yang di dalamnya mengalir sungai-sungai, tempat mereka tinggal selamanya dan itulah pahala terbaik bagi orang yang beramal (QS. Āli 'Imrān [3]:133-136).

Berapa banyak Nabi-nabi yang berperang di jalan Allah bersama sejumlah besar pengikut-pengikut. Mereka tak merasa lemah karena bencana yang menimpa di jalan Allah, dan tak patah semangat, juga tak menyerah. Dan Allah mencintai orang yang berhati tabah. Tiada lain yang mereka katakan hanyalah, “Tuhan, ampunilah segala dosa kami dan tindakan kami yang berlebihan dalam kewajiban

---

<sup>36</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *10 Kekasih Allah*,... xii.

kami, teguhkanlah pendirian kami dan tolonglah kami melawan orang kafir.” Maka Allah memberi mereka pahala di dunia dan pahala yang baik di akhirat. Karena Allah mencintai orang yang berbuat kebaikan (QS. *Āli 'Imrān* [3]:146-148).

...Maka maafkanlah mereka dan lupakanlah; Allah mencintai orang yang berbuat baik (QS. *Al-Mā'idah* [5]:13).

Taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan waspadalah. Jika kamu berpaling, ketahuilah tugas Rasul Kami hanyalah menyampaikan amanat dengan sejelas-jelasnya. Bagi mereka yang beriman dan berbuat baik tiada berdosa atas apa yang mereka makan waktu lalu, selama mereka menjaga diri dan beriman dan berbuat segala amalan baik, kemudian menjaga diri dan beriman, kemudian sekali lagi menjaga diri dan berbuat baik. Allah mencintai orang yang berbuat kebaikan (QS. *al-Mā'idah* [5]:92-93).

Pada ayat pertama dan kedua di atas, yang dimaksud kebaikan ialah menafkahkan harta di jalan Allah, pada waktu lapang atau dalam kesukaran, menahan kemarahan dan memberi maaf kepada orang, memohon ampunan atas segala dosa serta tidak meneruskan perbuatan dosa demikian padahal mereka tahu. Seseorang yang suka-rela bersedekah termasuk orang yang mencintai Allah, dan Allah sangat mencintai hamba-Nya yang dermawan, murah hati dan ringan tangan. Allah melipatgandakan pahala dan melimpahkan ketenteraman.<sup>37</sup>

Pada ayat ketiga, kebaikan meliputi perang di jalan Allah, tidak lemah ditimpa bencana di jalan Allah, tidak patah semangat, dan tidak menyerah; tabah dan senantiasa memohon ampun atas dosa dan tindakan berlebihan. Pada ayat keempat, memaafkan kesalahan orang. Pada ayat kelima, kebaikan itu meliputi kewajiban kepada Allah dan diri sendiri dengan menjaga diri dan menjalankan kewajiban kepada sesama.<sup>38</sup>

## 2. Orang yang bertobat dan membersihkan diri

Tobat ialah sadar dan menyesal akan dosanya (perbuatan salah atau jahat)

---

<sup>37</sup> *Al-Baqarah* [2]:261 dan 274.

<sup>38</sup> Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*,... 272, pada catatan kaki 798.

dan berniat akan memperbaiki tingkah laku dan perbuatannya; kembali kepada agama (jalan, hal) yang benar.<sup>39</sup> Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an:

...Sesungguhnya Allah mencintai mereka yang yang bertobat dan mencintai mereka yang suci dan bersih (QS. al-Baqarah [2]:222).

Sungguh, suatu masjid yang didirikan atas dasar takwa sejak hari pertama, lebih layak untuk kamu bershalat di dalamnya. Di situ ada orang yang ingin membersihkan diri, dan Allah mencintai orang yang membersihkan diri (QS. al-Taubah [9]:108).

Tobat ialah menyesali dosa-dosa yang dilakukan pada masa lalu, melepaskannya kini, dan bertekad tidak mengulangnya pada masa yang akan datang. Syarat tobat dengan demikian ada tiga: menyesali, melepaskan diri dari dosa dan bertekad tidak mengulangi lagi. Tobat tidak terwujud tanpa penyesalan. Orang yang tidak menyesal atas kejelekannya senang dengan dosa dan akan terus melakukannya. "Penyesalan adalah tobat."<sup>40</sup> Jika kesalahan itu dilakukan kepada orang lain, misalnya mengambil hak orang lain secara tidak sah, maka tobatnya dengan menyesali tindakannya dan mengembalikan hak orang lain yang diambilnya. Jika tidak mungkin, maka dengan meminta kerelaannya.<sup>41</sup>

Tobat melepaskan pakaian yang bisa menjauhkan diri dari Allah dan membentangkan permadani yang mendekatkan kepada Allah. Tobat mengganti gerakan-gerakan yang tercela dengan gerakan-gerakan yang terpuji. Dengan ilmu yang dijiwai iman, bahwa dosa adalah suatu hal yang merusakkan, dan pengertian itu menguatkan pembenaran dan menghilangkan keragu-raguan, maka timbullah cahaya iman. Jika api penyesalan telah menyala, maka ia bersedih, sebab terhibab dari yang dicintainya dan berada di ambang kebinasaan. Maka menyalalah api cinta di hati, dan semakin berkobar-kobar dengan hasrat untuk menggapai cinta Ilahi.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup>Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,... 954.

<sup>40</sup>Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Madarijus-Salikin: Jenjang Spiritual Para Pencempuh Jalan Ruhani*, terjemah Abu Sa'id Al-Falahi (Jakarta: Rabbani Press, 1998), 259, .

<sup>41</sup>Wejangan Syaikh Ibrahim seperti ditulis G.J.W. Drewes dalam *Perdebatan Walisongo Seputar Makrifatullah* terjemah Wahyudi (Surabaya: ALFIKR, 2002), 46.

<sup>42</sup>Imam Ghazali, *Taubat*, terj. Nurhichmah dan RHA Suminto (Jakarta: Tintamas, 1978), 5.

Rasulullah SAW bersabda, “Orang yang bertobat adalah kekasih Allah, dan orang yang bertobat itu seperti orang yang tidak mempunyai dosa.”<sup>43</sup>

Rasulullah SAW juga bersabda, “Allah lebih gembira dengan tobat seorang hamba mukmin daripada kegembiraan seorang lelaki yang turun dari tunggangannya di suatu tempat lalu tertidur. Ketika bangun, binatang tunggangan beserta makanan dan minumannya tidak ada. Lalu ia mencarinya di bawah terik matahari, hingga ia berkata, ‘Aku akan kembali ke tempatku semula lalu tidur sampai mati.’ Ia pun tidur. Ketika terbangun, tiba-tiba tunggangannya beserta perbekalannya datang kembali. Maka kegembiraan Allah dengan tobat seorang mukmin lebih besar daripada kegembiraan orang itu dengan kembalinya binatang tunggangannya.”<sup>44</sup>

Nabi SAW bersabda, “Allah lebih senang kepada hamba yang bertobat, daripada senangnya seseorang yang menemukan kembali untanya yang hilang di padang sahara yang tandus.’ (HR al-Bukhārī dan Muslim).<sup>45</sup>

### 3. Orang yang bertakwa

Takwa ialah terpeliharanya sifat diri untuk tetap taat melaksanakan perintah Allah dan meninggalkan segala larangan-Nya; keinsafan yang diikuti kepatuhan dan ketaatan dalam melaksanakan perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya.<sup>46</sup> Takwa merupakan salah satu tingkah laku mukmin menyangkut perilaku keruhanian yang diridhai Allah SWT.<sup>47</sup> Allah SWT berfirman:

Ada di antara Ahli Kitab itu yang bila kauberi kepercayaan dengan setimbunan emas, ia mengembalikannya kepadamu; tetapi ada juga, yang bila kauberi kepercayaan dengan satu dinar saja, tidak lagi dikembalikan kepadamu kecuali bila berulang-ulang engkau memintanya. Yang demikian itu karena mereka

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>45</sup> Syaikh Ibrahim Dasuqi, “Taubat” dalam *Wasiat Taqwa Ulama-ulama Al-Azhar Kairo*, terjemah Husein Muhammad (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 81.

<sup>46</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,... 888.

<sup>47</sup> G.J.W. Drewes, *Perdebatan Walisongo*,... 57, 67.

berkata, “tidak ada kewajiban bagi kami tetap setia kepada orang yang bodoh”. Mereka berkata dusta terhadap Allah padahal mereka mengetahui. Barang siapa menepati janji dan bertakwa, sungguh Allah mencintai orang yang bertakwa (Ali 'Imrān [3]:75-76).

Dan suatu maklumat dari Allah dan Rasul-Nya kepada semua orang yang berkumpul pada hari Haji Akbar,- bahwa Allah dan Rasul-Nya lepas tangan dari orang musyrik. Kalau kamu bertobat, itulah yang lebih baik buat kamu; tetapi jika kamu berpaling, ketahuilah bahwa kamu tak dapat melemahkan Allah. Dan umumkanlah kepada orang kafir tentang adanya azab yang keras. Kecuali perjanjian yang kamu adakan dengan kaum musyrik yang kemudian, sedikit pun tidak mengurangi isi perjanjian kamu, atau membantu siapa pun melawan kamu, maka penihilah perjanjian itu, sampai batas waktunya. Allah menyukai orang yang bertakwa (QS. Al-Taubah [9]:3-4).

Bagaimana mungkin ada perjanjian di depan Allah dan Rasul-Nya dengan pihak musyrik; kecuali dengan mereka yang sudah kamu buat perjanjiannya di dekat Masjidil-Haram. Maka selama mereka berlaku jujur kepadamu, berlaku jujurlah terhadap mereka. Allah mencintai orang yang bertakwa (QS. al-Taubah [9]:7).

Takwa memperbaiki hubungan antara hamba dengan Tuhannya, sedangkan akhlak yang baik memperbaiki hubungan hamba dengan sesama. Takwa mendorong manusia mencintai-Nya, sementara akhlak yang baik mendorong manusia untuk mencintai sesama.<sup>48</sup> Takwa yang hakiki adalah takwa hati. Allah SWT berfirman:

Demikianlah keadaannya; barang siapa memuliakan lambang-lambang Allah, dalam mengadakan kurban hewan, maka penghormatan yang demikian pastilah dari hati yang penuh takwa (QS. al-Ḥajj [22]:32).

Yang sampai kepada Allah bukan daging atau darahnya, melainkan yang sampai kepada-Nya ketakwaan kamu. Demikianlah Ia mempermudahkannya kepada kamu supaya kamu mengagungkan Allah atas bimbingan-Nya kepada kamu; dan

---

<sup>48</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu*,... 138.

sampaikanlah berita baik kepada semua orang yang telah berbuat baik (QS. al-Hajj/22:37).

Nabi SAW bersabda, “Takwa itu ada di sini,” sambil menunjuk ke arah dadanya tiga kali (HR Muslim).

Al-Šauřĩ berkata kepada Ibnu Abĩ Ži’b, “Jika engkau bertakwa kepada Allah, maka engkau tidak membutuhkan manusia, dan jika engkau takut kepada manusia, maka mereka tidak membutuhkanmu sedikit pun dalam urusan Allah.”<sup>49</sup>

#### 4. Orang yang bertawakal

Tawakal artinya berserah kepada Allah kehendak Allah; percaya dengan sepenuh hati kepada Allah.<sup>50</sup> Tawakal ialah pasrah kepada Allah dalam segala urusan. Memohon pertolongan-Nya di waktu senang dan susah, dan yakin bahwa Allah adalah Maha Pengatur dan Maha Kuasa untuk melakukan apa saja. Hanya Allah sjalah yang memberi rezeki atau mencabutnya, memberi kemenangan atau kekalahan, memberi kemajuan atau kemunduran. Apabila mukmin memperoleh kebaikan, ia sadar bahwa kebaikan itu dari Allah, lalu ia bersyukur, dan apabila ditimpa kesulitan, ia yakin kesulitan itu ujian dari Allah yang akan mendatangkan maslahat.

Katakanlah, “Tidak ada sesuatu yang akan menimpa kami, kecuali yang sudah ditentukan Allah kepada kami; Dialah Pelindung kami,” dan kepada Allah orang beriman hendaknya bertawakal (QS. al-Taubah [9]:51).

Karena rahmat dari Allah jugalah maka engkau berlaku lemah-lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau kejam dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhi kamu. Maka maafkanlah mereka dan mohonkan ampun buat mereka dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan. Maka jika engkau sudah mengambil keputusan, bertawakallah kepada Allah, karena Allah mencintai orang yang tawakal (QS. Āli 'Imrān [3]:159).

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>50</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,... 908.

Tawakal ialah memurnikan cinta dan ketergantungan hanya kepada Allah semata, sehingga tak ada sesuatu yang menjadi penghalang untuk meraih cahaya.<sup>51</sup>

'Alī bin Sahl al-Aṣḥabānī berkata, “Tatkala aku dalam keadaan setengah tidur setengah sadar, tiba-tiba ada yang berkata kepadaku, “...Janganlah kamu condong kepada sesuatu selain Aku, karena yang demikian itu merupakan bencana bagimu dan akan membunuhmu. Jika kamu condong kepada amal, Aku akan menolak amal itu darimu. Jika kamu condong kepada ma'rifah, Aku akan mengingkarinya. Jika kamu condong kepada ilmu, Aku akan menghentikanmu dengan ilmu itu. Jika kamu condong kepada makhluk, Aku serahkan dirimu kepada mereka. Ridailah Aku sebagai *Rabb*, niscaya Aku akan meridaimu sebagai hamba.”<sup>52</sup>

#### 5. Orang yang adil

Adil ialah tidak berat sebelah; tidak memihak; berpihak kepada yang benar; berpegang pada kebenaran; tidak sewenang-wenang.<sup>53</sup> Kata-kata yang berdekatan dengan '*adl*' dalam Al-Qur'an antara lain *qist*, *mīzān*, *ṣidq*, *wafā*, *ḥaq*.<sup>54</sup> Kata adil memiliki beberapa makna.<sup>55</sup> Pertama, adil berarti sama, yakni persamaan dalam hak. Hal ini seperti tersebut dalam Al-Qur'an:

Allah memerintahkan kamu menyampaikan amanat kepada yang layak menerimanya. Apabila kamu mengadili di antara manusia, bertindaklah dengan adil. Sungguh Allah mengajar kamu dengan sebaik-baiknya, karena Allah Maha Mendengar, Maha Melihat (QS. al-Nisā' [4]:58).

Kedua, adil berarti seimbang. Hal ini seperti disebut Al-Qur'an:

---

<sup>51</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu*,... 198.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 240-241.

<sup>53</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,... 6-7.

<sup>54</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 111, M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 369, Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Al-Qur'an*, terjemah Agus Fahri Husein dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993), 109, Majid Fakhry, *Etika dalam Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Studi Islam UMS, 1996), 5-8.

<sup>55</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*,... 114.

Hai manusia! Apa yang memperdayakan kau dari Tuhanmu Yang Maha Pemurah? Yang telah menciptakan engkau, membentuk kau dalam ukuran berbanding, dan membuat ukuran tubuhmu berimbang. Dalam bentuk rupa apa pun Ia kehendaki, Ia merakitmu (QS. al-Infīṭār [82]:6-8).

Ketiga, adil ialah perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya. Lawannya adalah kezaliman. Adil dalam arti ini sama dengan menempatkan sesuatu pada tempatnya dan melahirkan keadilan sosial. Keempat, adil berarti memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan untuk itu. Hal yang disebut terakhir ini dinisbatkan kepada Allah SWT, seperti tertera dalam Al-Qur'an:

Allah bersaksi tiada tuhan selain Dia; para malaikat dan mereka yang sarat dengan ilmu berdiri teguh demi keadilan: tiada tuhan selain Dia, Maha Perkasa, Maha Bijaksana (QS. Āli 'Imrān [3]:18).

Barang siapa mengerjakan amal kebaikan, maka itu untuk keuntungannya sendiri; dan barang siapa mengerjakan kejahatan, maka akibatnya untuk dirinya sendiri. Dan Tuhanmu tak pernah berlaku tak adil terhadap hamba-hamba-Nya (QS.Fuṣṣilat [41]:46).

Allah SWT mencintai orang-orang yang adil.

Jika engkau memutuskan perkara mereka, putuskanlah antara mereka dengan adil. Allah mencintai orang yang berlaku adil (QS. Al-Mā'idah/5:42).

Allah tidak melarang kamu dari mereka yang tidak memerangi kamu karena agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu, untuk bersikap baik dan adil terhadap mereka; Allah mencintai orang-orang yang adil (QS. Al-Mumtaḥanah [60]:8).

Dan ketahuilah bahwa di tengah-tengah kamu ada Rasulullah; kalau dalam banyak hal ia harus mengikuti kamu, tentulah kamu akan berada dalam kesulitan. Tetapi Allah membuat kamu mencintai iman, dan menjadikannya indah dalam hatimu; dan Ia membuatmu benci pada kekufuran, kefasikan dan pendurhakaan. Mereka itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang benar;- Suatu karunia dan nikmat dari Allah; dan Allah Maha Tahu, Maha Bijaksana. Dan kalau ada dua

golongan orang beriman bertengkar, damaikanlah mereka; tetapi bila salah satu dari keduanya berlaku zalim terhadap yang lain, maka perangilah golongan yang berlaku zalim, sampai mereka kembali kepada perintah Allah. Bila mereka sudah kembali, damaikanlah keduanya dengan adil, dan berlaku adillah; Allah mencintai orang yang berlaku adil (QS. al-Hujurāt [49]:7-9).

## V. Orang yang Tidak Dicintai Allah

Lawan kata cinta adalah benci. Allah SWT tidak menggunakan kata benci, melainkan menggunakan kata 'tidak mencintai'. Adapun orang-orang yang tidak dicintai Allah sebagaimana tertera dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

### 1. Orang yang merusak

Merusak berarti menjadikan rusak, tidak sempurna (baik, utuh), lagi, tidak beraturan lagi, hancur, binasa, tidak baik.<sup>56</sup>

Ada orang yang kata-katanya tentang kehidupan dunia begitu menarik perhatianmu. Dan ia menyebut nama Allah untuk menyaksikan isi hatinya; padahal dia musuh yang paling keras. Bila ia sudah berbalik, ia merajalela di bumi ini hendak menyebarkan kerusakan, merusak tanaman dan ternak. Dan Allah tidak menyukai kerusakan (QS. al-Baqarah [2]:204-205).

Orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu." Terbelenggulah tangan mereka. Mereka terkutuk karena perkataannya. Tidak, bahkan tangan Allah terbuka; Ia memberi menurut kehendak-Nya dan apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu akan membuat kebanyakan mereka lebih durhaka dan lebih ingkar. Dan Kami timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka hingga hari kiamat. Setiap kali mereka menyalakan api peperangan Allah memadamkannya. Mereka berusaha menimbulkan kerusakan di bumi. Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan (QS. al-Mā'idah [5]:64). Bahwa Qarun adalah salah seorang dari kaum Musa, tetapi bertindak sewenang-wenang terhadap mereka, dan Kami berikan kepadanya sebagian perbendaharaan harta, yang kunci-kuncinya akan membuat bungkuk orang

---

<sup>56</sup>Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*,... 761.

yang kuat-kuat. Perhatikan ketika kaumnya berkata kepadanya, “Janganlah kau berpongah-pongah, karena Allah tidak menyukai orang yang pongah karena kekayaan. Tapi carilah dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu kehidupan akhirat, dan janganlah lupa bagianmu di dunia ini; dan berbuat baiklah sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu; dan janganlah engkau mencari kesempatan untuk berbuat kerusakan di muka bumi. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berbuat kerusakan.” (QS. al-Qaṣaṣ [28]:76-77).

## 2. Orang yang melanggar batas

Batas ialah ketentuan yang tidak boleh dilampaui. Melanggar batas artinya menyalahi, melawan, melewati, melalui batas dengan tidak sah.<sup>57</sup>

Perangilah di jalan Allah mereka yang memerangi kamu, tetapi janganlah melanggar batas, karena Allah tidak menyukai orang yang melanggar batas (QS. al-Baqarah [2]:190).

Hai orang yang beriman! Janganlah kamu mengharamkan segala yang baik yang oleh Allah dihalalkan untukmu dan janganlah kamu melampaui batas; Allah tidak menyukai orang yang melampaui batas (QS. al-Mā'idah [5]:87).

Dialah yang menjadikan taman-taman yang berkisi-kisi dan yang tanpa kisi-kisi, pohon kurma dan tanaman dengan aneka ragam buahnya, zaitun dan delima, yang serupa dan tidak serupa; makanlah buahnya bila berbuah dan berikanlah haknya pada waktu memetik hasil; tetapi janganlah berlebihan; Ia tidak menyukai orang yang berlebihan (QS. al-An'ām [6]:141).

Hai anak Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada waktu memasuki setiap masjid; makan dan minumlah; tetapi janganlah berlebihan. Ia tidak menyukai orang yang berlebihan (QS. al-A'rāf [7]:31).

Berdoalah kepada Tuhanmu dengan kerendahan hati dan suara perlahan. Ia tidak menyukai orang yang melanggar batas (QS. al-A'rāf [7]:55).

## 3. Orang yang ingkar

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 84, 494.

Ingkar artinya menyangkal; tidak membenarkan; tidak mengaku; mungkir; menampik; tidak menurut; tidak menepati.<sup>58</sup>

Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai orang yang tetap dalam kekufuran, dalam dosa (QS. al-Baqarah [2]:276).

Katakanlah, “Taatlah kepada Allah dan kepada Rasul”. Tetapi jika mereka membelakangi, Allah tidak menyukai orang yang ingkar (QS. Āli 'Imrān [3]:32).

Siapa yang kafir akan menanggung akibat kekafirannya, dan siapa yang mengerjakan amal kebaikan mereka menyiapkan tempat istirahat yang damai untuk mereka sendiri. Ia akan memberi pahala kepada orang yang beriman dan mengerjakan amal kebaikan, dari karunia-Nya; Ia tidak menyukai orang-orang kafir (QS. al-Rūm [30]:44-45).

#### 4. Orang yang zalim

Zalim artinya lalim; bengis; tidak menaruh belas kasihan; tidak adil; kejam.<sup>59</sup>

Adapun mereka yang kafir akan Kami siksa dengan siksaan berat di dunia dan akhirat dan tak ada seorang pun yang akan menjadi pembela mereka. Sedang mereka yang beriman dan berbuat baik, Ia akan memberikan ganjaran sepenuhnya, dan Allah tidak menyukai orang-orang yang tidak berbuat adil (QS. Āli 'Imrān [3]:56-57).

Jika kamu mendapat luka, mereka pun mengalami luka serupa. Kami edarkan zaman di antara manusia secara bergiliran supaya Allah mengetahui mereka yang beriman dan memberi kehormatan kepada sebagian kamu yang gugur sebagai syahid. Allah tidak menyukai orang yang zalim (QS. Āli 'Imrān [3]:140).

Balasan atas suatu kejahatan, adalah kejahatan yang setimpal. Tetapi barang siapa dapat memberi maaf dan menciptakan perdamaian, maka balasannya dari Allah. Sungguh, Ia tak menyukai orang yang berbuat zalim (QS. al-Syūrā [42]:40).

#### 5. Orang yang congkak

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 332.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 489, 1017.

Congkak artinya merasa dan bertindak dengan memperlihatkan diri sangat mulia (pandai, kaya dan sebagainya); sombong; pongah; angkuh, tinggi hati.<sup>60</sup>

Mengabdilah kepada Allah dan jangan mempersekutukan sesuatu dengan Dia; dan berbuat baiklah – kepada ibu bapak, kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga-tetangga dekat, tetangga-tetangga orang yang asing, teman-teman yang di sampingmu, dan orang dalam perjalanan, dan yang menjadi milik tangan kananmu. Allah tidak menyukai orang yang congkak, membanggakan diri (QS. al-Nisā' [4]:36).

Tidak dapat diragukan lagi Allah mengetahui apa yang mereka sembunyikan dan apa yang mereka nyatakan: Sungguh Ia tidak menyukai orang yang sombong (QS. al-Naḥl [16]:23).

“Hai anakku! Dirikanlah shalat; suruh orang berbuat baik dan laranglah perbuatan mungkar, dan tabahlah atas segala yang menimpa dirimu, sebab, itulah soal yang penting. Dan janganlah kamu menggembungkan pipimu dari orang dan janganlah berjalan di muka bumi dengan congkak. Allah tidak menyukai orang yang sombong dan membanggakan diri. Dan sederhanakanlah dalam berjalan dan rendahkanlah suaramu; sebab suara yang terburuk ialah suara keledai.” (QS. Luqmān [31]:17-19).

Setiap ada musibah terjadi di bumi dan dalam dirimu, sudah tercatat sebelum Kami mewujudkannya; sungguh itu bagi Allah mudah sekali. Agar kamu tidak berduka cita atas apa yang sudah hilang, dan merasa bangga atas apa yang diberikan; Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong dan membanggakan diri. Yakni orang-orang yang kikir dan yang menyuruh orang lain supaya kikir. Dan barang siapa berpaling dari jalan Allah, sungguh Allah Maha Kaya, Maha Terpuji (QS. al-Ḥadīd [57]:22-23).

#### 6. Orang yang berkhianat

Khianat ialah perbuatan tidak setia; tipu daya; perbuatan yang bertentangan dengan janji. Berkhianat artinya berbuat khianat; memperdayakan. Orang yang berkhianat disebut pengkhianat.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 172.

Janganlah engkau berdebat untuk membela kepentingan orang-orang yang mengkhianati jiwa mereka sendiri. Allah tidak menyukai pengkhianat dan penuh dosa (QS. al-Nisā' [4]:107).

Jika kau takut ada pengkhianatan dari suatu golongan, kembalikanlah perjanjian kepada mereka atas dasar yang sama. Allah tidak menyukai orang yang berkhianat (QS. al-Anfāl [8]:58).

Sungguh Allah akan membela mereka yang beriman; sungguh, Allah tidak menyukai siapa pun yang berkhianat dan tidak berterima kasih (QS. al-Hajj [22]:38).

## VI. Kesimpulan

Cinta merupakan suatu hubungan timbal balik antara dua belah pihak, yakni manusia dan Allah SWT. Manusia mencintai Allah dan Allah mencintai manusia. Allah mencintai orang-orang yang mencintai-Nya lagi berbuat kebajikan, bertobat, adil, tawakal dan takwa. Sebaliknya, Allah tidak mencintai orang-orang yang tidak mencintai-Nya; yang merusak, melanggar batas, ingkar, zalim, congkak dan yang berkhianat. *Wallāhu a'lamu bi al-ṣawāb*.

## Daftar Pustaka

Abdul-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur'ān*, Kairo: Dārul Hadīṣ, 1991.

Ali, Abdullah Yusuf. *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

al-Asfahānī, al-Ragīb. *Mu'jamu Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dārul Fikr, t.th.

Drewes, G.J.W. *Perdebatan Walisongo Seputar Makrifatullah* terj. Wahyudi, Surabaya: ALFIKR, 2002.

Fakhry, Majid. *Etika dalam Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy, Yogyakarta: Pustaka

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 437.

Pelajar dan Pusat Studi Islam UMS, 1996.

- al-Ghazali, *Taubat*, terj. Nurhichkmah dan RHA Suminto, Jakarta: Tintamas, 1978.
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Agama Islam*, terj. Ali Audah, Taufiq Ismail, dan Goenawan Mohamad, Yogyakarta: Jalasutra, 2002.□
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Al-Qur'an*, terjemah Agus Fahri Husein dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993.
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *10 Kekasih Allah*, terj. Abu Ibrahim, Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Madarijus-Salikin: Jenjang Spiritual Para Penempuh Jalan Ruhani*, terj. Abu Sa'id Al-Falahi, Jakarta: Rabbani Press, 1998.
- Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu*, terj. Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999.
- Madkur, Muhammad Salam, dkk., *Wasiat Taqwa Ulama-ulama Al-Azhar Kairo*, terjemah Husein Muhammad, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Mahmud, Abdul Halim. *Napak Tilas Jalan Allah*, terj. Abubakar Basymeleh, Surabaya: Risalah Gusti, 1994.
- Muhaiyyaddeen, M.R. Bawa. *Islam dan Perdamaian Dunia* terjemah M. Sadat Ismail, Magelang: Anima, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahmat, Jalaluddin. *Meraih Cinta Ilahi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.
- Schuon, Frithjof. *Memahami Islam*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1994.
- Shihab, M. Quraish *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.
- Tafsir Al-Mishbah, Volume 1*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

Syaukani, *Cinta Allah*, terjemah HM Shonwani Basyuni, Surabaya: Al-Ikhlash, 1994.

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

## PENGARUH PERKEMBANGAN HUKUM TERHADAP MATERI HADIS

Oleh: Mustafa Umar\*

### Abstrak

Mustofa Umar, in this article, researches the interrelation between hadis material and development of law in Islam. He believed that although Hadis has been recognized as the Prophet saying, the development of its material and contents have been influenced by many other elements, especially (Islamic) law. Islamic law has been being the sign of creativity and independency of scholars in their actual time. Hadis material has been following these creativity and independency. Many scholars needed to justify their ideas by referring to certain prophet saying or doing. It resulted in the dissemination of hadis regardless the chain of transmitter and created a big number of hadis. There were some efforts of Islamic scholars to bring back the study of hadis to its original value, such as al-Syafi'i. However, the number of hadis works following law topics raised. It's peculiar while Hadis is recognized as the explanation of Qur'an, the proportion of law contents in hadis is extremely greater than in the Qur'an.

Kata Kunci: hadis, sejarah kodifikasi hadis, hukum dan fiqh, al-Syafi'i.

### I. Pendahuluan

Para pengikut konservatif beranggapan bahwa misi kenabian bersifat universal yang berlaku untuk semua orang dan setiap zaman.<sup>1</sup> Prinsip ini dijadikan

---

\*Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Makassar.

<sup>1</sup>Universalitas kerasulan Muhammad merupakan aspek penting dalam gagasan Abduh dan dipertegas oleh Ridha. Maudūdi menyebutkan bahwa kenabian adalah mutlak bagi jaminan wahyu al-Qur'an, tanpa kenabian al-Qur'an tidak memiliki akar sejarah dan tanpa pengesahan. Lihat Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* Terj. J. Radianti & E.S. Muslim (Bandung: Mizan, 2000), 100.

standar bagi umat Islam dalam menformulasikan seluruh pandangan hidup yang diderivasikan dari al-Qur'an dan sunnah. Akan tetapi, derivatisasi sumber pokok dalam bidang fiqih khususnya, hadis telah mengalami banyak friksi dan banyak terjadi pemalsuan pada masa sebelum Abū Ḥanifah.<sup>2</sup> Untuk itu, dalam membahas berbagai kumpulan hadis yang diakui sebagai sesuatu yang otoritatif, harus mempertimbangkan dasar materi itu berasal, karya-karya lain yang terhimpun, dan catatan tingkatan kualitas kepercayaan yang ditujukan kepada hadis-hadis. Dalam hal ini, realitas hadis dihadirkan sebagai sebuah keadaan yang terkadang lebih berkembang dari pada segala sesuatu yang tersedia pada awalnya.<sup>3</sup> Jika al-Qur'an diyakini sebagai landasan utama dalam komunitas muslim, tetapi perkembangan tersebut menjadi tidak cukup. Situasi-situasi baru muncul di mana al-Qur'an tidak memberikan petunjuk atau tidak cukup memberi petunjuk, untuk itu teladan Nabi harus mensuplai seluruh yang dibutuhkan.

Namun demikian, fakta menunjukkan bahwa beberapa orang yang tinggal di berbagai kawasan yang berbeda dalam belajar *sunnah*, mereka harus menambahkan hadis-hadis buatan. Meskipun di balik upaya tersebut memiliki tujuan yang baik terutama sebagai sarana menciptakan hukum, namun membuka kemungkinan besar adanya pemalsuan hadis. Sebagaimana dalam Perjanjian Lama, perkembangan hukum yang bertahap seolah-olah ditunjukkan berasal dari Musa, dengan tujuan agar lebih mudah diterima. Demikian halnya dalam Islam, orang-orang mendapatkan jalan terbaik dalam membuat hukum harus merepresentasikan-nya sebagai sesuatu yang datang dari Nabi.<sup>4</sup>

Di sisi lain tidak dapat diragukan bahwa berbagai mazhab hadis tumbuh di beberapa kawasan, yang pada awalnya hadis-hadis secara luas bersifat lokal. Secara

---

<sup>2</sup>*Ibid*, 145.

<sup>3</sup>Realitas tersebut disebabkan oleh kegagalan dalam pemeliharaan hadis dalam bentuk tulisan, hadis ditulis setelah terjadi banyak penyimpangan dari literatur awalnya. Bahkan dalam kumpulan-kumpulan hadis yang terbaik sekalipun, seperti dalam Bukhari dan Muslim, kebenaran dan kepalsuan masih bercampur baur. *Ibid*, 75-76.

<sup>4</sup>James Robson, "Tradition: Inveritigation and Classification" dalam Jurnal *The Muslim World* (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1951), vol xli, 98-99.

umum Madinah dianggap sebagai rumah hadis,<sup>5</sup> tetapi hal tersebut tidak lain hanyalah fiksi pada abad ketiga.<sup>6</sup> Hal ini akan menimbulkan anggapan bahwa minat hadis menjadi paling kuat di Madinah sebagai tempat tinggal Nabi. Namun demikian, terdapat beberapa mazhab di pusat-pusat lain, dan telah mendorong perkembangan hadis yang disebabkan tersebarnya para sahabat Nabi yang mengikuti penaklukan-penaklukan sepanjang perluasan kekuasaan Islam, mereka telah menjadi inisiator bagi munculnya hadis-hadis lokal. Para sahabat secara nyata telah merespon hadis-hadis yang diatributkan kepada mereka. Para pemalsu hadis telah bermunculan dengan menggunakan nama para sahabat untuk memberi otoritas bagi pokok-pokok pandangan yang akan mereka ajarkan. Oleh karena itu, seseorang tidak memberikan kritik terhadap kejujuran para sahabat.<sup>7</sup> Tersebarnya para sahabat di berbagai kawasan ini menghasilkan aktivitas pengembaraan dalam pencarian hadis dengan tujuan untuk mendengar hadis dari seorang periwayat yang memiliki reputasi untuk dipercaya, atau memiliki jalur-jalur antara dia dan Nabi. Goldziher memberikan diskripsi yang jelas terhadap gerakan ini dan menunjukkan bahwa pengembaraan tersebut telah membawa hadis-hadis lokal masuk ke dalam tubuh hadis utama, kitab-kitab kumpulan meteri hadis adalah hasil dari pengembaraan tersebut.<sup>8</sup> Dalam hal ini hadis-hadis lokal sebagai hasil pendapat para ulama dalam merumuskan mazhabnya secara lambat laun terintegrasi dalam hadis-hadis pokok, sehingga mengakibatkan pembengkakan materi hadis secara besar-besaran.

## II. Perkembangan Hukum Islam dalam Periode Formulasi Hadis.

---

<sup>5</sup>Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II (London: George Allen &Unwin, 1971), 13.

<sup>6</sup>Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", dalam *Journal of Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1949), 144.

<sup>7</sup>*Ibid*, 148.

<sup>8</sup>Goldziher, *Muh. Stud.*, ii, 176.

Meskipun diyakini bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama bagi pembentukan hukum Islam,<sup>9</sup> namun demikian masalah-masalah praktis dan prinsip-prinsip ajaran Islam secara rinci tidak dapat diadopsi secara langsung dari al-Qur'an.<sup>10</sup> Pada kenyataannya, Nabi diberi wewenang oleh wahyu untuk memenuhi tuntutan hukum dan moral melalui kreativitas (*ijtihad*) pribadi. Dalam perkembangannya, prerogratifisasi Nabi memiliki ototitas independen yang tak terbantahkan di luar al-Qur'an, terutama dalam kedudukannya sebagai legislator. Integritas al-Qur'an dan Nabi bersifat integral,<sup>11</sup> keduanya tidak dapat dipisahkan sebagai satu kesatuan, sehingga dapat dikatakan bahwa periode turunnya wahyu disebut juga dengan masa *tasyrī'*.<sup>12</sup> Dalam posisi semacam ini, dengan cerdasnya Syafi'i memperkenalkan sunnah di masa Nabi dengan alasan membedakan frase dalam al-Qur'an "al-Kitab dan Kebijakan" (*al-Kitab wa al-Hikmah*).<sup>13</sup> Dia mengatakan bahwa al-Kitab adalah al-Qur'an sementara Kebijakan adalah sunnah Nabi.<sup>14</sup> Prinsip ini diikuti oleh al-Sibā'i dengan kesimpulannya bahwa *hikmah* hanya dirujuk kepada kewenangan Nabi melalui perintah al-Qur'an untuk mematuhi Allah dan Rasul-Nya.<sup>15</sup> Argumentasi tersebut dijadikan landasan bagi para pendukung sunnah bahwa keduanya secara substansi adalah sama sebagai wahyu,<sup>16</sup> meskipun keduanya terdapat perbedaan bentuk dan tingkat

---

<sup>9</sup>Paralelsasi hukum Islam dengan al-Qur'an ini sering dinyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum al-Qur'an. Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Surabaya: Amr Press, 1991), 11.

<sup>10</sup>Muṣṭafa al-Sibā'i, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī Tasyrī' al-Islāmy* (Damsiq: al-Maktab al-Islāmy, 1978), 2.

<sup>11</sup>Ahmad Hasan, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1968), 50.

<sup>12</sup>Secara faktual, perilaku Nabi merupakan manifestasi dari wahyu dalam bentuk aplikatif. Lihat Yusuf Qardawi, *Memahami Sunnah* (Bandung: Mizan, 1994), 16.

<sup>13</sup>QS. Al-Naḥl (16): 125; al-Isrā' (17): 39; Luqmān (31): 12; al-Aḥzāb (33): 34; Sād (38): 20; al-Zuhkruf (43): 53; al-Qamar (54): 48-49; al-Jum'ah (62): 2; al-Baqarah (2): 146; Ali Imrān (3): 158; al-Nisā' (4): 113.

<sup>14</sup>Muhammad ibn Idrīs al-Syafi'i, *Kitāb Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*, 15; Muhammad ibn Idrīs al-Safi'i, *Kitāb al-Umm* vol. i (Kairo: 1321-1326), khususnya pada bagian awal; *ibid*, vol. vii, 251.

<sup>15</sup>Muṣṭafa al-Sibā'i, *al-Sunnah*, 50-51.

<sup>16</sup>Para pendukung sunnah menemukan beberapa ayat al-Qur'an sebagai landasan

autentifikasinya.<sup>17</sup> Oleh karena itu Allah benar-benar telah memberi otoritas kepada Muhammad untuk membuat sunnah tentang materi-materi yang tidak ada dalam teks al-Qur'an. Bagaimanapun, semua yang dilakukan Nabi adalah benar, sehingga tidak dapat diragukan bahwa Tuhan telah menganugerahkan petunjuk kepada Muhammad yang bersifat kahasusan dalam setiap keadaan. Dengan demikian tidak dapat diragukan bahwa komunitas muslim percaya bahwa sunnah benar-benar telah dilaksanakan oleh Nabi, sehingga sangat alami mereka menformulasikan beberapa teori mereka pada kerangka pandangan tersebut.

Dengan mengabaikan perbedaan definisi antara sunnah dengan hadis, secara substansi keduanya adalah sama, yaitu segala sesuatu yang datang dari Nabi.<sup>18</sup> Sebagai konsekuensinya, terdapat ekuivalensi antara produk hukum dengan hadis dan sunnah yang dijalankan oleh Nabi. Bangunan masyarakat yang hendak di bangun oleh al-Qur'an diberi penajaman oleh Nabi dalam bentuk yang lebih spesifik dan konkrit. Gagasan dasar yang disediakan oleh al-Qur'an diimplementasikan oleh Nabi sebagai penyempurna dari tradisi yang telah berlangsung dari misi-misi wahyu sebelumnya.<sup>19</sup> Dengan otoritas personalnya, Nabi sebagai arbitrator memegang

---

argumentasi mereka tentang posisi sunnah sebagai wahyu *ghayr al-maṭluw* di antaranya adalah: seperti arah salat yang tidak disebut secara eksplisit oleh al-Qur'an, tetapi hanya arah kiblat. QS. al-Baqarah (2): 143; mimpi Muhammad akan memasuki Makkah. QS. al-Fath (48): 27; perkawinan Nabi dengan mantan istri Zaid. QS. al-Aḥzāb (33): 37; kontroversi pembagian rampasan perang Badr. QS. Al-Anfāl (8): 7. Di samping itu sejumlah ayat menyebutkan bahwa para nabi telah menerima wahyu, tetapi tidak menerima kitab wahyu. QS. Al-Nisā' (4): 163.

<sup>17</sup>Syafi'i, *Kitāb al-Umm*, jilid. vii, 271.

<sup>18</sup> Muammad 'Ajā al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1889), 27.

<sup>19</sup>Dengan pendekatan semantik, Izutsu mencoba menggali pengertian tentang prinsip-prinsip fundamental yang mendasari sikap moral pra-Islam dengan wahyu melalui prosedur interpretasi kontekstual untuk memperoleh makna semantik al-Qur'an, melalui terjadinya pergeseran maknanya. Selanjutnya lihat dalam Toshohiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an* (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1993). Melalui pendekatan sejarah para sarjana Barat berkesimpulan bawa al-Qur'an tidak lain adalah hasil sinkritisme dari tradisi sebelumnya. Dalam hal ini al-Qur'an merupakan asimilasi tradisi Yahudi dan Kristen sebagai manifestasi kecerdikan Muhammad dalam mengadopsi tradisi yang berlangsung ketika itu. Lihat John Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 19-25; G.R. Hawting, "Two Citations of the Qur'an in 'Historical' Sources for Early Islam", dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an* (London: Routledge, 1993), 262-264.

kendali pemerintahan dan otoritas hukum bagi komunitasnya. Fungsi legislasi Nabi merupakan inovasi di tengah hukum Arab, Muhammad tidak cukup alasan untuk merubah tradisi hukum yang ada. Tujuan utamanya adalah tidak menciptakan sistem baru.<sup>20</sup> Secara alamiah Islam telah mengembangkan tradisinya sendiri dalam sistem sosial dan cara-cara hukum yang wajar, baik diambil dari tradisi terdahulu maupun yang dibangun oleh Nabi.<sup>21</sup> Oleh karena itu, banyak masalah hukum merupakan ketersinambungan representasi dari tradisi Arab pra-Islam. Sebagaimana beberapa aspek hukum keluarga yang mendapat legitimasi dari al-Qur'an adalah praktek umum masyarakat Arab pra-Islam.<sup>22</sup> Demikian halnya fungsi legislator dan institusi arbitrase (*hakam*) dengan segala kualifikasinya adalah tradisi Arab pra-Islam, secara berulang istilah tersebut digunakan juga dalam al-Qur'an.<sup>23</sup> Dengan demikian, sistem yang dibangun oleh Islam sama sekali bukan hal baru yang menafikan tradisi hidup sebelumnya.

Bagi Goldziher fenomena tersebut diinterpretasikan sebagai proses asimilasi dan singkritisasi tradisi sebelumnya yaitu Romawi dan Yahudi, terutama Kristen telah mempengaruhi batang tubuh hadis dalam skala besar.<sup>24</sup> Hipotesis Goldziher ini telah diikuti oleh Schacht, dalam penelitiannya menunjukkan bahwa diktum kenabian telah diambil dari hukum Romawi.<sup>25</sup> Dengan cara yang sama, dia beranggapan bahwa terdapat hadis hukum yang tidak mungkin dilakukan oleh Nabi. Lebih jauh lagi, dia mengklaim bahwa cara hukum tersebut adalah "ungkapan yang tidak dapat dibandingkan dengan al-Qur'an" dan diktum tersebut tidak dapat

---

<sup>20</sup>Joseph Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1992), 30-31.

<sup>21</sup>H.A.R. Gibb, *Muhammadienisme* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 73.

<sup>22</sup>Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1979), 29.

<sup>23</sup>Joseph Schacht, *An Introduction to Oslamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 10.

<sup>24</sup>Goldziher, *Muslim*, h. 382; A.J. Wensinck, "The Impotence of Tradition for the Study of Islam" dalam *Jurnal Moslem World*, vol. Xi, No. 3 (1921), 242-244.

<sup>25</sup>Landasan yang digunakan oleh Schacht adalah dengan melihat fenomena munculnya sistem hukum Islam di Iraq pada permulaan abad kedua hijriyah yang lebih bercorak hukum Roma ketimbang sebagai sabda Nabi.

menjadi milik Nabi.<sup>26</sup> Akan tetapi, pandangan tersebut telah dibantah oleh Patricia Crone yang telah menunjukkan bahwa hipotesis itu sangat mustahil, khususnya sejauh fakta ungkapan hukum.<sup>27</sup> Demikian halnya Motzki telah menunjukkan bahwa ungkapan hukum telah diketahui di Hijāz pada abad pertama hijriyah dan hal ini tidak dapat dikesampingkan bahwa Nabi sendiri telah menggunakannya, hipotesa tentang hukum Roma (atau provensi Roma) murni menjadi lebih meragukan. Ini hanya akan mungkin jika dapat melacak penyerapan jalan hukum pada periode pra-Islam.<sup>28</sup> Pengetahuan tentang Arab pra-Islam terlalu banyak spekulasi yang dibutuhkan untuk melacak keaslian ungkapan hukum Islam sampai sebelum abad pertama hijriyah, demikian juga baik Yahudi maupun Romawi tidak dapat dibuktikan.<sup>29</sup> Dengan demikian, hipotesis yang masih bersifat spekulatif

---

<sup>26</sup> Kesimpulan Schacht di atas didasarkan pada kasus hukum yang berkenaan dengan penentuan hukum tentang perselisihan paternitas dalam tradisi Arab pra-Islam. Dia menunjukkan bahwa hadis hukum yang berisi tentang “*al-walad li-l-firāsh wa li-l-āhir al-hajar*” adalah diadopsi dari tradisi pra-Islam dan terdapat kemungkinan dipengaruhi oleh hukum lain. Joseph Schacht, *Origins*, 181. Anggapan ini dikuatkan oleh Juynboll bahwa keberadaan metode Arab kuno dalam memutuskan perselisihan nasab oleh ahli firasat tidak menafikan bahwa di beberapa tempat berada di bawah pengaruh hukum-hukum lain, cara “*al-walad li-l-firāsh*” mungkin telah diadopsi. Tentu hal ini telah menjadi kasus yang secara eksplisit berada dalam hadis, biasanya dianggap bertentangan dengan zaman, laporan Aktham b. Ṣayfī bahwa keputusan hukum pra-Islam ditentukan sesuai dengan cara ini. G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, 16.

<sup>27</sup> Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 10; lihat juga M.M. Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah* Kodifikasinya (Jakarta: Putaka Firdaus, 1994), 265.

<sup>28</sup> Melalui penelitian yang serius, Motzki mencoba meruntuhkan beberapa ide fundamental Schacht, di antaranya teori-teorinya telah dikenal baik tentang pola perkembangan hadis: Tabi’in, sahabat, dan Nabi, hadis-hadis dari Nabi tentang pertanyaan-pertanyaan hukum adalah jaringan paling awal dalam kelompok. setiap hadis hukum yang berasal dari Nabi, sampai pertentangan dibuktikan, harus diambil sebagai sesuatu yang autentik atau secara esensi autentik, sekalipun kabur, statemen yang valid masa sahabat dan formulasi doktrin hukum pada waktu belakangan. Dia menyebutkan bahwa kumpulan hadis-hadis hukum dari Nabi diketahui oleh Malik asli pada generasi sebelumnya dapat dianggap autentik dari Nabi. Selengkapnya lihat Harald Motzki, “The *Nuṣannaḥ* of al-Razzāq al-San’ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H.” dalam *Jurnal Near Eastern Studies* vol. 50. No. 1 (Chicago: Chicago University Press, 1991), 13-15.

<sup>29</sup> Pertanyaan umum tentang kemungkinan pengaruh hukum Romawi terhadap hukum Islam, lihat P. Crone, *Roman*, , khususnya bab. I; W.B. Hallaq “The Use and Abuse of Evidence the Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law” dalam *Jurnal of the Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1990), 79-91.

tentang hadis hukum yang dianggap dari masa Nabi masih perlu pembuktian secara pasti melalui kajian sosio-historis secara integral.

Pada periode awal Islam, meskipun para sahabat selalu berkonsultasi kepada Nabi terhadap pemecahan persoalan yang tidak diketahui oleh mereka, namun Nabi terkadang menerima pendapat para sahabat dengan menyetujui atau membenarkan kesalahan mereka.<sup>30</sup> Situasi ini memperlihatkan bahwa kewenangan Nabi dalam memutuskan masalah-masalah di luar wahyu disertai permusyawaratan dengan para sahabatnya, bahkan terkadang para sahabat tidak sepakat dengan Nabi, kemudian wahyu membenarkan mereka.<sup>31</sup> Posisi tersebut menjadikan polemik bagi generasi berikutnya berkaitan dengan otoritas Nabi. Secara garis besar, satu kelompok berpandangan bahwa kewenangan Muhammad integral dalam kerasulan beliau dan memiliki kekuatan mengikat bagi para pengikutnya.<sup>32</sup> Sementara kelompok lain menganggap bahwa kewenangan Muhammad hanya sebatas penyampaian wahyu, maka di luar wahyu, Nabi tidak kompeten membuat hukum, kecuali hanya memberlakukannya.<sup>33</sup> Oleh karena itu, kewenangan Nabi bukanlah contoh yang harus ditiru, melainkan hanya sebagai paradigma atau model tentang bagaimana setiap generasi menentukan detail Islam di bawah petunjuk al-Qur'an.<sup>34</sup> Dengan demikian, dalam mengimplementasikan teladan Nabi bukan melalui hadis atau dengan tidak begitu saja meniru dalam setiap hal, akan tetapi, dengan memanifestasikan fungsi kerasulan dalam menafsirkan al-Qur'an untuk memenuhi segala perubahan. Antinomi kedudukan Muhammad sebagai pengemban misi kenabian dan kapasitasnya sebagai manusia, akan dengan mudah tercairkan dengan prinsip *'iṣmah* Nabi (terbebas dari segala dosa ) dari hasil artikulasi di kalangan

---

<sup>30</sup> Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, jilid. I (Kuwait: Dār al-Bayān, 1388/1968), 13.

<sup>31</sup> Sebagaimana dalam mengatasi para tawanan perang Badr, Nabi bermusyawarah dengan para sahabat. Terjadi perbedaan pendapat antara Umar dan Abu Bakar, maka nabi memilih pendapat Abu Bakar tetapi wahyu membenarkan pendapat Umar. QS. Al-Anfāl (8): 67.

<sup>32</sup> Bagi kelompok ini berpegang pada perintah untuk mengikuti teladan Nabi. QS. Al-Nisā' (4): 59.

<sup>33</sup> Ayat yang dijadikan pegangan oleh kelompok ini adalah QS. Al-Māidah (5): 102.

<sup>34</sup> D.W. Brown, *Menyoal*, 97-98.

Syi'ah dan hampir diikuti oleh mayoritas kalangan Sunni. Prinsip tersebut secara langsung merupakan pengukuhan terhadap infallibilitas eksistensi hadis-hadis Nabi sebagai derevatisasi al-Qur'an secara aplikatif. Hasilnya adalah manifestasi hukum pada masa Nabi menjadi paralel dengan perkembangan materi hadis dan menjadi fokus utama bagi generasi setelahnya.

Sepeninggal bimbingan hidup, secara alamiah para sahabat menerima model yang diwariskan oleh Nabi. Namun harus disadari bahwa pada awalnya hadis berkembang dalam kondisi informal yang ditransformasikan dalam bentuk verbal, karena perilaku para sahabat sejalin secara halus dengan perilaku Nabi dalam kehidupan keseharian mereka. Pada masa awal Islam, belum terdapat herarki antara sunnah Nabi, sahabat, dan komunitas muslim secara umum.<sup>35</sup> Umar menyatakan bahwa baik keputusan Muhammad dan Abu Bakar adalah sunnah.<sup>36</sup> Demikian halnya komunitas sahabat, mereka menganggap bahwa keputusan Umar adalah sunnah.<sup>37</sup> Namun demikian, baik pada masa Nabi maupun pada masa para sahabat belum mengarah pada keputusan-keputusan detail tentang hukum dan teologi. Setelah Nabi wafat, fenomena hadis bergeser menjadi semi-formal, sementara orientasi keagamaan dari transformasi verbal mengarah pada norma keagamaan praktis.<sup>38</sup> Akan tetapi dalam memutuskan masalah hukum para sahabat sudah menampakkan beberapa perbedaan mendasar.<sup>39</sup> Seiring dengan perluasan kekuasaan

---

<sup>35</sup>Patricia Crone and Martin Hinds, *Caliph: Relegions Authority in the First Century of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 43-57.

<sup>36</sup>Muhammad Ibn Sa'ad, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, jilid III (Beirut: Dār al-Şadr, tth), 248

<sup>37</sup>Abū Yūsuf, *Kitāb Kharrāj* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1202 H), h. 46. Josept Schacht, *The Origins of Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 75.

<sup>38</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, 69-70.

<sup>39</sup>Sebagaimana keputusan Ibn Mas'ud terhadap hak waris sang istri yang ditinggal suami, kerputusannya ditegaskan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ma'qil b. Sinan (w. 63 H). Namun keputusan Ibn Mas'ud ditentang oleh Ibn 'Umar (w. 73 H) dan Zayd b. Sabit yang memberi keputusan yang berbeda. Lebih jauh lagi keputusan masing-masing dikembalikan sebagai sabda Nabi. Ahmad Hasan, "Origins of the Early Schools of Law", dalam *Islamic Studies*. Vol. ix. No. 3 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), 257. Demikian halnya terdapat perbedaan mendasar dalam penafsiran beberapa ayat hukum. Seperti ayat tentang makna *quru'*, Umar, 'Ali, Ibn Mas'ud, dan Abu Musa al-'Asy'ari mengartikan dengan menstruasi, sementara 'Aisyah, Zayd b. Sabit, dan Ibn 'Umar mengartikan dengan periode suci antara dua menstruasi, dan masih banyak kasus tentang kontradiksi keputusan hukum para sahabat yang masing-masing disandarkan pada hadis

Islam dan perkembangan yang semakin kompleks, transmisi hadis lebih bersifat peneladanan langsung dengan tanpa melibatkan rumusan-rumusan verbal. Transmisi non-verbal tersebut melahirkan formulasi beragam di beberapa pusat kekuasaan Islam akibat dari proses asimilasi dengan unsur-unsur baru melalui interpretasi oleh tokoh-tokoh lokal. Proses evolusi peneladanan normatif membentuk jalan (sunnah) yang berbeda di masing-masing pusat kekuasaan Islam.<sup>40</sup> Posisi sahabat di masing-masing distrik menjadi figur sentral bagi para generasi berikutnya. Madinah adalah Umar, 'Aisyah, dan Ibn 'Umar, di Kufah adalah 'Ali dan Ibn Mas'ud.<sup>41</sup> Masing-masing kawasan tersebut mengembangkan karakteristik yang berbeda, Madinah mengarah pada transformasi tradisi hidup, sementara Kufah mewariskan tradisi pemikiran bebas. Manifestasi corak kecenderungan yang berbeda tersebut sangat mewarnai materi hadis dengan transformasi yang disandarkan pada masing-masing tokoh, baik kepada sahabat maupun tabi'in di masing-masing distrik.

Di samping itu, perkembangan doktrin di masing-masing distrik pusat kekuasaan Islam juga mewarnai karakteristik mazhab-mazhab hukum awal yang terakumulasi dalam bentuk tradisi. Pengertian istilah sunnah merupakan praktek komunitas masing-masing yang didukung oleh hadis-hadis Nabi, atau yang berkaitan dengan para sahabat bahkan terhadap tabi'in.<sup>42</sup> Pada generasi tabi'in, aktivitas hukum secara independen telah berlangsung di tiga devisi geografis dunia Islam, yaitu Iraq, Hijaz, dan Syiria. Lebih jauh lagi, Iraq terbagi menjadi dua Kufah dan Baṣrah, masing-masing mengembangkan pemikiran hukum. Sementara Mesir sebagian ulama mengikuti doktrin Iraq, sebagian lainnya mengikuti doktrin Madinah, Ibn Lays b. Sa'ad merupakan figur utama dalam perkembangan hukum

---

Nabi. *Ibid*, 258-259.

<sup>40</sup>Proses peneladanan non-verbal akan membentuk tradisi yang hidup dan terus berlanjut, maka istilah sunnah dapat juga digunakan terhadap praktek aktual setiap generasi setelah Nabi. *Ibid*, 70. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 2.

<sup>41</sup>Ahmad Hasan, "Origins", 261.

<sup>42</sup>Ahmad Hasan, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Jurnal Islamic Studies*. Vol. vii, no. 1 (Pakistan: Islamic Research Institute, 1968), 49.

Mesir.<sup>43</sup> Formasi hukum Islam di tangan para tabi'in ini menimbulkan beberapa perbedaan mencolok di masing-masing distrik dan lebih diwarnai oleh faktor-faktor lokal dan regional.

Fenomena di atas menunjukkan bahwa aktivitas pemikiran bebas para ahli hukum benar-benar telah menjadi aktual. Munculnya beberapa perbedaan mendasar dalam keputusan hukum harus dilihat beberapa faktor pendukung. Terjadinya perpecahan politik sejak masa sahabat, menyebabkan terpecahnya umat Islam ke dalam beberapa kelompok yang masing-masing mengembangkan prinsip keagamaan tersendiri. Masing-masing faksi politik mencoba mempengaruhi opini publik melalui hadis dan otoritas-otoritas hadis adalah sesuatu yang tak terbantahkan.<sup>44</sup> Di samping terdapat unsur budaya baru yang menyebabkan perkembangan pemikiran dalam Islam, dengan cara yang sama para tokoh menggunakan hadis sebagai penyokong pendapat masing-masing. Juga terjadinya pergeseran sistem pemerintahan yang lebih didominasi oleh keputusan penguasa daripada tokoh agama. Terutama pada periode Umayyah dengan mekanisme administrasinya, terdapat para ahli hukum, para gubernur dan administrator yang masing-masing sibuk dalam menciptakan materi hukum dalam mengambil keputusan-keputusan dan statemen masing-masing. Dualisme produk hukum tersebut menghasilkan berbagai macam materi hukum yang berbeda.<sup>45</sup> Dalam kondisi tersebut, tidak menutup kemungkinan terjadinya pemalsuan hadis di

---

<sup>43</sup>Masing-masing wilayah penting terdapat tokoh yang pendapatnya memberi kontribusi bagi perkembangan pemikiran hukum. Berikut beberapa tokoh di masing-masing kawasan: Makkah: 'Aṭā' b. Abī Rabīh, 'Amr b. Dīnār. Madinah: Said b. Musayyab, 'Urwah b. Zubayr, Abū Bakar b. 'Abd al-Rahmān, 'Ubaidillah b. 'Abdullah, Kharījah b. Zayd, Sulayman b. Yasar, Qasim b. Muhammad, mereka dikenal dengan tujuh ulama Madinah. Di samping itu terdapat juga nama-nama seperti Sālim b. 'Abdullah b. 'Umar, Ibn Zihāb al-Zuhri, Rabi'ah b. Abī al-Rahmān. Sementara Mālik adalah eksponen terakhir bagi mazhab hukum Madinah. Baṣrah: Muslim b. Yasār, al-Hasan b. Yasār, Muhammad b. Sīrīn. Kufah: 'Alqamah b. Qays, Masrū'al-Qur'an b. al-Ajda', al-Aswad b. Yazīd, Shurayh b. Ḥarīṭ. Mereka adalah pengikut Abdullah b. Mas'ūd. Terdapat juga nama-nama: Ibrāhim al-Nukha'i, al-Sya'bi, Hammad b. Abi Sulaiman al-Asy'ari, dan Abu Hanifah. Syria: Qabiṣah b. Duwayb, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, Makhūl, al-Awzā'i. Ahmad Hasan, "Origins, 260-261.

<sup>44</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 60.

<sup>45</sup>Muhammad Yūsuf Guraya, "Historical Background of the Compilation of the Muwattā'" dalam *Islamic Studie*. vol. vii. No. 4 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1968), 382.

kalangan para tokoh dalam upaya mendapatkan legitimasi publik bagi sosialisasi pendapat atau keputusan yang diambil. Akhirnya banyak keputusan hukum dari hasil opini para tokoh masuk ke dalam batang tubuh hadis melalui mata rantai jalur periwayatan setelah dirintis melalui upaya pengembaraan dalam mencari hadis.

Pemikiran bebas melalui pendapat pribadi ini berimbas pada terjadinya perbedaan sunnah di berbagai kawasan, seperti Hijaz, Iraq, syiria dan Mesir terutama berkenaan dengan isu-isu detail.<sup>46</sup> Perbedaan alur pemikiran dari kawasan berbeda telah menimbulkan ketegangan, terutama antara kelompok ahli hadis yang berbasis di Madinah dan para tokoh pemikiran bebas (*ahl al-ra'y*) yang berbasis di Iraq. Sejarah awal pemikiran Islam merupakan hasil perhelatan kedua kelompok tersebut yang telah melahirkan banyak pemalsuan hadis. Meskipun Madinah sebagai pewaris mapan dari tradisi Nabi, sehingga amal Madinah telah memegang otoritas bagi standar hukum.<sup>47</sup> Namun demikian, isu-isu keagamaan dan peredaran materi hadis di madinah juga banyak diwarnai oleh hukum Yahudi dan Kristen. Tradisi komunitas Madinah merupakan manifestasi sinkritisme monumental awal Islam.<sup>48</sup> Di samping itu anggapan Madinah sebagai rumah sunnah tidak lain adalah binaan para ulama pada abad ke tiga hijriyah, karena istilah tersebut belum dikenal pada abad sebelumnya. Doktrin Madinah sebagai rumah sunnah diawali oleh Imam Malik, tetapi kumpulan hadis-hadisnya yang terhimpun dalam *Muwatta'* tidak sesuai dengan isnad Madinah, kecuali pada Malik sendiri. Hadis-hadis tersebut terkadang mengekspresikan doktrin-doktrin Iraq yang dikenal sebagai pengahut pemikiran bebas (*ahl ra'y*) serta tidak mencerminkan kebiasaan Madinah.<sup>49</sup> Tidak seluruh hadis yang tertuang dalam karya Imam Malik adalah sabda Nabi, melainkan campuran dari statemen para sahabat dan pendapat-pendapat (fatwa) ulama.

---

<sup>46</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, 14.

<sup>47</sup> Yasin Dutton, "Sunna, Hadith, and Madina 'Amal" dalam *Jurnal of Islamic Studies*. Vol. 4. No. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1993), 10-11.

<sup>48</sup> Goldziher, *Muslim*, jilid II, 77-85.

<sup>49</sup> Joseph Schacht, "Revaluation of Islamic Tradition" dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society* (London: The Society, 1949), 144-145. J. Schacht, *Origins*, 64.

Sampai pada masa sebelum Syafi'i, pengertian sunnah masih bersifat umum dalam pengertian bahwa sunnah aktual tidak lebih sebagai tradisi hidup dari praktek ideal masyarakat setempat. Di masing-masing wilayah, tradisi tersebut diekspresikan sebagai doktrin yang mengkristal menjadi aliran-aliran hukum.<sup>50</sup> Aktivitas ilmiah dari hasil inovasi kreatif para tokoh telah mendorong munculnya spesialisasi dalam bidang hukum dan telah melapangkan tampilnya para imam mazhab.<sup>51</sup> Dengan demikian jelas bahwa konstruksi hukum Islam awal dibangun atas inovasi individual para ahli hukum di sejumlah pusat kekuasaan Islam. Inovasi mereka bersifat independen dan individual, hasil pemikiran yang tertuang dalam karya mereka banyak diwarnai oleh kandungan lokal.<sup>52</sup> Fleksibilitas Islam yang akomodatif terhadap setiap perkembangan telah dijadikan kerangka dasar kerja ilmiah dalam merumuskan hukum Islam, sehingga produk hukum yang diformulasikan dalam berbagai aliran hukum bersifat responsif terhadap tantangan historis dan akulturasi dari budaya yang terus berkembang.<sup>53</sup> Sikap toleransi dari fleksibilitas Islam secara luas telah mengadopsi institusi-institusi hukum, administrasi, dan praktek-praktek diberbagai wilayah taklukan.<sup>54</sup> Aktualisasi pemikiran bebas dalam merumuskan hukum oleh para tokoh tersebut mengalami pergeseran dengan kedatangan Syafi'i yang mencoba mengartikulasikan fenomena yang ada dengan mengakumulasi seluruh perkembangan pemikiran ke dalam metodologi hukum. Syafi'i memainkan peran utama dalam perkembangan jurisprudensi Islam awal ini, dia mencoba mendamaikan ketegangan antara para ahli hukum dengan para ahli hadis dengan membuat standarisasi landasan hukum. Landasan hukum digiring pada al-Qur'an dan hadis Nabi. Pengertian sunnah tidak

---

<sup>50</sup>J. Schacht, *Origin*, 80.

<sup>51</sup>Nurcholish Madjid, "Sejarah awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam" dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 237-248.

<sup>52</sup>N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Endinburg: Endinburg University Press, 1971), 30-33.

<sup>53</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Fī Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyah* (t.tp: Maktabat al-Madani, t.th), 85.

<sup>54</sup>J. Schacht, *An Introduction*, 19.

lagi dipahami sebagai tradisi hidup komunitas muslim, tetapi dikembalikan kepada masa sunnah Nabi. Sebagai arsitek jurisprudensi Islam, syafi'i terkadang menggunakan logika Aristotelian.<sup>55</sup> Upayanya merupakan tonggak kemenangan di kalangan ahli hadis, dan selanjutnya melahirkan aliran hukum yang dipelori Ahmad ibn Hanbal sebagai figur utamanya. Sementara Syafi'i mengartikulasikan rumusan metodologi hukum dalam karya *al-Risalah*. Kontinuitas teori Syafi'i berkembang ke arah pembakuan dalam setiap mengambil keputusan yang tidak sebatas aspek hukum dan dijadikan standar bagi generasi berikutnya.<sup>56</sup> Standarisasi metodologi hukum yang dibangun oleh Syafi'i berdampak pada terhentinya dinamika dan kreativitas perkembangan fiqh awal, karena *ijtihad* individu telah digantikan oleh *ijtihad-kolektif (ijma')*. Formulasi hukum telah dibakukan dan dianggap final oleh para pengikut masing-masing aliran, sehingga proses inovatif dan inisiatif (*ijtihad*) menjadi stagnan, meskipun terdapat upaya-upaya membangun pemikiran baru tetapi tidak mengalami perubahan substansial.

Selama perkembangan formulasi hukum Islam, materi hadis masih ditransformasikan tanpa dukungan isnad sampai pergantian abad pertama hijriyah dan selama periode ini juga materi hadis muncul secara besar-besaran.<sup>57</sup> Kompleksitas perkembangan pemikiran baik politik, teologi, maupun hukum sangat mempengaruhi kemunculan hadis-hadis. Banyaknya pandangan-pandangan yang beredar telah menyulitkan untuk membedakan antara materi hadis yang telah banyak tereduksi yang secara riil telah banyak dipalsukan oleh generasi belakangan guna mendukung ide-ide mereka. Pada kenyataannya, materi hadis muncul sudah tidak lagi menggambarkan realitas masa Nabi, tetapi lebih mengekspresikan realitas perkembangan pemikiran sampai paroh abad kedua hijriyah. Hal ini dapat dilihat bahwa realisasi penulisan hadis baru dimulai pada masa ini. Sebagaimana yang disebutkan oleh 'Abd al-Razzāq bahwa orang pertama yang mengumpulkan

---

<sup>55</sup>Weal B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, 25 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 587.

<sup>56</sup>Fazlur Rahman, *Methodology*, h. 240-250. J. Schacht, *An Introduction*, 45-58.

<sup>57</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, 68.

hadis adalah ‘Abd al-Malik b. Jurayj (w.150/767) dan ‘Abd al-Raḥmān al-Awza’i (w. 157/773).<sup>58</sup> Sementara al-Zahabi menyebutkan bahwa pada masa itu para ulama sudah mulai mencatat hadis, fiqh, dan tafsir seperti Jurayj di di Makkah, Anas b. Malik di Madinah, Muammar di Yaman, dan Sufyan al-Ṣawri di Kufah.<sup>59</sup> Dapat dibayangkan bahwa pada masa tersebut sudah terjadi akumulasi pemikiran sedemikian jauh, para tokoh disebutkan juga merupakan figur kunci bagi perkembangan pemikiran baik dalam bidang hukum maupun teologi. Dukungan isnad dalam karya-karya tersebut masih belum lengkap, banyak transmisi yang tidak sampai pada Nabi, dan masih bercampur dengan isu-isu yang berkembang. Sementara kumpulan hadis paling awal yang mencantumkan jaringan transmisi secara lengkap adalah *Musnad* karya al-Ṭayālisi (w. 203/204 H), dan *Musnad* Aḥmad Ibn Hanbal (w.241 H). Meskipun sudah melalui penyeleksian, tetapi kumpulan hadis ini masih bercampur antara yang absah dan lemah.<sup>60</sup> Dari kedua tokoh terakhir inipun merupakan figur terdepan dalam pemikiran hukum. Dalam mengelaborasi pemikiram hukum tidak menutup kemungkinan terdapat unsur subyektifitas mewarnai upaya mereka dalam menyeleksi hadis-hadis. Bahkan Syafi’i sendiri memiliki *Musnad* yang dikenal dengan *Musnad* Syafi’i, namun kepakarannya dalam bidang hukum lebih menonjol.

### III. Asimilasi Perkembangan Hukum Islam dengan Materi Hadis

Keterkaitan erat antara perkembangan pemikiran hukum dan materi dapat dilihat dalam berbagai literatur hadis yang menunjukkan adanya keterkaitan tersebut. Goldziher memberi contoh pada kasus perbedaan tipologi antara Malik dan al-Bukhari, Malik yang mewakili kelompok ahli hukum adalah sebagai komentator terhadap fatwa-fatwa (*legal opinions*), namun dalam kedudukannya sebagai ahli hadis, dia meriwayatkan hal tersebut bukan sebagai fatwa, tetapi

---

<sup>58</sup> Abū Ḥākim al-Rāzi, *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, jilid I (Beirut: Dār al-Turās al-‘Arabi, 1952),184.

<sup>59</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *Tārīkh al-Khulafā’* (Mesir: Maṭba’āt al-Sa’ādah, 1952), 261.

<sup>60</sup> ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl*, 328-329.

dikembalikan kepada Nabi.<sup>61</sup> Selanjutnya Goldziher mencatat bahwa Malik tidak sekedar kolektor hadis-hadis, tetapi juga penafsir pertama dan utama terhadap hadis-hadis dari sudut pandang praksis yang lebih menekankan tambahan, sehingga kitab Muwatta' karya Malik masih bercampur antara hadis dan keputusan-keputusan ulama dan pandangan-pandangan pribadi.<sup>62</sup> Sementara Bukhari yang mewakili ahli hadis, menghasilkan karya murni tentang materi-materi hadis dalam kitab *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Namun demikian, struktur koleksinya sama dengan tipologi kumpulan-kumpulan musnad yang terdiri dari topik-topik hukum, sehingga kumpulan hadis yang diperkenalkan oleh Bukhari juga membuktikan terdapat relevansi antara hadis dengan hukum.

Perkembangan hukum Islam awal memberikan gambaran jelas terhadap proses pembengkakan materi hadis selama belum terdokumentasi dalam bentuk tulisan. Apakah pada masa Nabi sudah terjadi pemalsuan hadis atau belum, tampaknya terdapat indikasi kuat akan terjadinya hal tersebut. Terutama berkaitan dengan peringatan Nabi tentang ancaman bagi siapa yang memalsukan hadis. Pernyataan beliau yang dikategorikan sebagai hadis mutawatir tentang: “*man kaḏaba ‘alayya muta’amidan...*” mengindikasikan terdapatnya upaya pemalsuan hadis pada masa Nabi. Pernyataan tersebut kemungkinan kecil muncul tanpa ada penyebab langsung yang melatarbelakangi. Fenomena ini dapat dipahami karena para pengikut Nabi masih banyak terpengaruh tradisi-tradisi sebelum mereka masuk Islam. Di samping itu komunitas masyarakat Nabi, khususnya Madinah masih banyak terdapat penganut agama Yahudi dan Nasrani. Sebagian di antara mereka masuk Islam hanya untuk mendapatkan keuntungan semata, selama memeluk Islam mereka menyebarkan cerita-cerita palsu, tetapi aktivitas pemalsuan di masa Nabi masih bersifat gejala dan dapat terkendali dengan keberadaan Nabi ditengah-tengah mereka, sehingga hadis belum terdistorsi sedemikian rupa. Bagi Nabi sendiri, keberadaan dirinya ditengah-tengah pengikutnya adalah pemandu

---

<sup>61</sup> *Ibid*, 198.

<sup>62</sup> *Ibid*, 199.

utama sebagai pemimpin politik sekaligus sebagai hakim sesuai dengan apa yang diperintahkan wahyu.

Pada masa sahabat, transformasi hadis dimanifestasikan melalui peneladanan langsung. Mereka lebih membatasi penyebaran hadis secara verbal, sebagaimana sikap Abū Bakar meminta menghadirkan saksi dalam kasus Mughirah yang meriwayatkan hadis tentang hak waris seorang nenek, kemudian yang diperkuat dengan kasaksian Muḥammad ibn Maslamah.<sup>63</sup> Demikian halnya ‘Umar meminta saksi kepada Musa al-‘Asy’ri tentang salam tiga kali dan diperkuat oleh kesaksian Ubay Ibn Ka’ab.<sup>64</sup> Sementara ‘Alī meminta bersaksi tentang kebenaran hadis yang diriwayatkan.<sup>65</sup> Namun demikian, dalam beberapa hal, hadis telah mengalami pergeseran melalui kebijakan para khalifah. Perbedaan pendapat tentang makna pesan al-Qur’an telah mewarnai keputusan hukum di kalangan sahabat. Terkadang nampak lebih dalam pengambilan keputusan dengan meninggalkan kalau tidak disebut dengan menginterpretasikan al-Qur’an maupun hadis dengan makna sebaliknya atau berbeda dengan sunnah Nabi. Terdapat beberapa contoh kasus sederhana, Abū Bakar membakar hidup-hidup seorang perampok, ‘Umar tidak memberikan hak *muallaf*, dengan alasan Islam telah kuat. Usman membolehkan menikahi dua saudara sekaligus bagi budak belian. Dia juga menyempurnakan salat dalam keadaan *safat* di Madinah, menambah azan ketiga dalam salat jum’at, melarang haji tamattu’, membolehkan tidak mandi bagi hubungan suami istri tanpa mengeluarkan sperma, mandahulukan khatbah pada salat ‘id.<sup>66</sup> Sebenarnya banyak hal telah terjadi proses modifikasi hukum pada masa sahabat. Kondisi ini memberikan gambaran bahwa pada masa sahabat kebebasan berfikir mewarnai mereka dalam menafsirkan al-Qur’an dan sunnah Nabi. Ide-ide dari inovasi baru tersebut terus berkembang dan berubah menjadi opini publik

---

<sup>63</sup>Zarqani, *Muwaṭṭa’ Mālik*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 513.

<sup>64</sup>Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 88.

<sup>65</sup>Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, jilid I, 372.

<sup>66</sup>Untuk sumber-sumber rujukan beberapa contoh kasus di atas lihat Jalaluddin Rrahmat, “Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh”, dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi*, 260.

selanjutnya berubah menjadi konsensus. Dengan cara yang sama dalam beberapa majlis, secara alamiah para sahabat menceritakan tentang perilaku Nabi kepada generasi berikutnya, di samping memberikan keputusan melalui kreativitas masing-masing.

Suasana kegaduhan juga ikut mewarnai perkembangan pemikiran pada masa sahabat setelah terjadinya peristiwa fitnah yang menimpa Usman sampai terbunuhnya 'Alī, umat Islam terpecah dalam beberapa faksi. Persoalan-persoalan barupun bermunculan baik dalam aspek teologi, hukum dan etika di tengah komunitas muslim. Akibat terjadinya perpecahan politik pusat sistem legislatif menjadi terpecah. Masing-masing provinsi perkembangan hukum berada di tangan pemikiran para pakar ulama setempat. Periode Umayyah menggiring perkembangan tersebut di bawah kontrol politik, sistem legal di masing-masing provinsi menjadi independen sebagai pusat otoritas. Sejak itu interpretasi prinsip-prinsip Islam secara luas berada ditangan individual masing-masing ahli hukum.<sup>67</sup> Terjadinya disentralisasi sistem hukum menyediakan meliur yang kondusif bagi aktivitas para ulama pada periode ini.

Pada masa Umayyah, secara umum, sebenarnya tidak tertarik terhadap pemeliharaan dan keberlangsungan kemurnian praktek ideal. Seluruh sistem hukum menjadi masalah pribadi dan para mufti, aktivitas ini berlanjut ditangan otoritas mereka. Namun demikian, otoritas para ahli hukum dan mufti berada dibawah kontrol pemerintahan Umayyah. Oleh karena itu tidak ada jaminan bahwa keputusan-keputusan mereka akan obyektif.<sup>68</sup> Disentralisasi para ahli hukum di beberapa kawasan mengharuskan mereka untuk melakukan inovasi dalam memecahkan hukum secara lokal. Perbedaanpun bermunculan di masing-masing distrik yang terakumulasi dalam bentuk sunnah yang beragam. Dalam kondisi persoalan kompleks dan berbagai macam pendapat semacam ini menuntut mereka mulai melacak hadis Nabi secara verbal, sehingga tradisi hidup semakin bergeser yang akhirnya digantikan oleh hadis. Realitas tersebut tidak menutup

---

<sup>67</sup> Muhammad Yūsuf Gurāyā, "Historical Background", 380.

<sup>68</sup> Ahmad Hasan, "The Sunnah", 53-54.

kemungkinan bagi pendapat-pendapat lokal dari masing-masing faksi dimasukkan sebagai hadis untuk mendukung pendapatnya.

Di bawah penguasa rejim Umayyah, para ulama sering mendapat tekanan untuk membenarkan keputusan para penguasa. Tokoh kunci yang paling banyak meriwayatkan hadis adalah Abū Hurayrah, dia banyak dicurigai oleh para sahabat lain karena banyak merekayasa hadis. Dengan penuh semangat Aisyah istri Nabi menolak Abū hadis-hadis Hurayrah,<sup>69</sup> ‘Umar pernah mencambuk Abū Hurayrah lantaran hadis-hadisnya,<sup>70</sup> dia juga pernah mengancam Abū Hurayrah dengan pengasingan.<sup>71</sup> ‘Afi juga membantah Abū Hurayrah yang menganggap dirinya sebagai sahabat karib Nabi.<sup>72</sup> Lain halnya pada masa Umayyah, Abū Hurayrah yang banyak dikecam oleh para sahabat besar Nabi, telah diangkat sebagai Gubernur Madinah oleh Mu’awiyah. Dalam kedudukannya sebagai gubernur Madinah, dia banyak mereka-reka hadis yang menyudutkan ‘Afi. Mu’awiyah juga memaksa sebagian sahabat lain untuk merekayasa hadis-hadis yang dapat menyudutkan ‘Afi: di antaranya adalah ‘Amr bin al-‘Ash, Mughirah bin Syu’bah, dan ‘Urwah bin Zubair.<sup>73</sup> Dengan mengeksplorasi sumber-sumber klasik, Abū Rayyah membuktikan bahwa banyak hadis yang tidak masuk akal diriwayatkan oleh Abū Hurayrah.<sup>74</sup> Tekanan rejim Umayyah juga dilakukan terhadap al-Zuhri tokoh kunci pemegang otoritas keabsahan hadis pada zamannya. Al-zuhri dimanfaatkan oleh para penguasa Umayyah untuk menguatkan hadis-hadis tendensius melalui otoritas al-Zuhri.<sup>75</sup> Fenomena semacam ini dijadikan kesimpulan oleh para sarjana Barat bahwa hadis-hadis dari al-Zuhri tidak lain adalah hasil dari karangan sendiri yang dipesan oleh penguasa rejim Umayyah. Di samping itu metode yang digunakan al-

---

<sup>69</sup>Juyn boll, *The Authenticity*, 104.

<sup>70</sup>*Ibid*, 119.

<sup>71</sup>*Ibid*, 105.

<sup>72</sup>*Ibid*, 106.

<sup>73</sup>*Ibid*, 117.

<sup>74</sup>*Ibid*, 141.

<sup>75</sup>Goldziher, *Moslem*, jilid II, 38.

Zuhri dalam menggabungkan laporan-laporan hanya mengikuti selernya sendiri. H.A.R Gibb menyebutkan bahwa al-Zuhri adalah orang pertama yang mengkombinasikan hadis-hadis dari berbagai sumber ke dalam narasi tunggal.<sup>76</sup> Realitas tersebut telah menjadi fenomena biasa di kalangan para ulama pada periode tersebut.

Dalam perkembangannya, para ahli hukum di masing-masing propinsi yang ditunjuk penguasa sebagai pegawai-pegawai administrasi Umayyah berusaha mengelaborasi praktek-praktek populer di masing-masing propinsi serta aturan-aturan administrasi rejim Umayyah untuk memecahkan berbagai persoalan hukum. Keputusan-keputusan mereka menjadi landasan utama dalam hukum Islam. Proses yang sistematis semacam ini, pada akhirnya, praktek populer dan keputusan administrasi Umayyah banyak ditransformasikan sebagai hukum Islam.<sup>77</sup> Tidak sedikit hadis bermunculan untuk mendukung pendapat-pendapat para ahli hukum dalam memutuskan persoalan hukum. Dalam banyak hal hadis-hadis mengindikasikan hasil inovasi hukum sebagai solusi persoalan pada masa Umayyah.<sup>78</sup> Tampaknya pemalsuan hadis merupakan hasil aktivitas yang diinisialkan kepada kelompok-kelompok ulama lokal, pandangan negara yang tidak religius ketika itu, dan meluasnya perbedaan yang diderevasikan dalam bentuk praktek-praktek yang membentuk berbagai aliran lokal.<sup>79</sup> Tidak berlebihan jika Ahmad Amin menyimpulkan bahwa pada masa dinasti Umayyah pemalsuan hadis terjadi secara besar-besaran, sehingga menimbulkan kerusakan abadi dalam materi hadis.

Sejarah kekuasaan Umayyah mencapai titik kulminasinya berada di tangan 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, kontrol pemerintahan telah melemah sementara

---

<sup>76</sup>Michael Lecker, "Waqidi's Account on Status of Jews of Madina a Study of Combined Report" dalam Jurnal *Near Eastern Studies*, vol. 54, no. 1 (Chicago: Chicago University Press, 1994), 19.

<sup>77</sup>J. Schacht, *Origins*, 283.

<sup>78</sup>N.J. Coulson, "Correspondence" dalam jurnal *Middle Eastern Studies*, vol. 3. No. 1 (London: Frank Cass & CO. Ltd, 1966), 196.

<sup>79</sup>Yasin Dutton, "Sunna", 2.

perbedaan-perbedaan kecenderungan hukum sudah mengakar di masyarakat dan ketaatan terhadap aliran-aliran hukum lokal mengakibatkan terjadinya akselerasi dalam aktivitas mereka. ‘Umar merubah kebijakan dengan mengembalikan nama baik ‘Alī dan merintis penulisan hadis-hadis Nabi. Dia memerintahkan Abū Bakar Ibn Ḥazm untuk mengumpulkan dan menkodifikasi materi hadis.<sup>80</sup> Akan tetapi karya koleksi Ibn Ḥazm ini tidak dapat dijumpai pada dekade belakangan, sehingga tidak dapat dianalisis tentang isi karya tersebut apakah terdapat pendapat-pendapat pribadi masuk dalam koleksi Ibn Ḥazm.

Propaganda revolusioner Abbasiyah berhasil meruntuhkan kekuatan politik rejim Umayyah. Upaya utama rejim Abbasiyah melawan rejim Umayyah dengan menggunakan slogan bahwa kebijakan rejim Umayyah bersikap tidak agamis. Ide ini berkambang pada isu-isu dalam skala besar, dan rejim baru ini berjanji akan merealisasikan Islam secara benar. Imperium Abbasiyah mencoba menyatukan otoritas politik keagamaan di tangan penguasa dengan mengklaim bahwa penguasa adalah wakil Tuhan.<sup>81</sup> Namun demikian apakah rejim Abbasiyah berhasil menjalankan pemerintahan yang islamis. Secara keseluruhan Abbasiyah tampak membingungkan dan kurang mendapat dukungan umat Islam untuk menghadirkan kode hukum yang akan dideterminasikan sebagai hukum Islam. Tanpa disadari bahwa, Abbasiyah telah menciptakan problem besar yang mendorong tajamnya perbedaan agama khususnya dalam bidang hukum. Perbedaan-perbedaan hukum di beberapa kawasan telah mencapai klimaks. Suasana chaos ini efeknya sangat dirasakan oleh rejim baru tersebut dan mengupayakan untuk mengatasinya secara positif. Untuk menciptakan stabilitas pemerintahan, para penguasa membatasi perbedaan hukum di berbagai devisi geografis, tampak dipermukaan intensitas tersebut semakin bertambah.

Meskipun demikian, warisan perbedaan hukum sudah menimbulkan krisis sosial di masyarakat. Sebagaimana digambarkan oleh Ibn al-Muqaffa’, isu-isu perbedaan hukum telah menimbulkan berbagai konflik sosial yang berkaitan dengan

---

<sup>80</sup>Muhammad Yūsuf Gurāyā, “Historical Background”, 383.

<sup>81</sup>P. Crone and Hind, *God’s*, 80.

pertumpahan darah dan propertis umat Islam. Keputusan hukum oleh para ahli hukum diwarnai oleh konflik ini dengan mendapat enforcemen dari pemerintah. Tidak ada kelompok tunggal di kalangan orang-orang Iraq dan Hijaz. Fanatisme dan saling cemooh terhadap yang lain mengantarkan mereka pada situasi yang membingungkan setiap orang tentang apa yang mereka dengar dari seorang ilmuwan (ulama).<sup>82</sup> Suasana demikian, orang tidak lagi dapat membedakan tentang mana kebenaran hadis-hadis yang sampaikan oleh para ulama setempat.

Untuk memecahkan problem besar dan mengakhiri perbedaan tersebut, al-Mansūr, khalifah kedua Abbasiyah meminta kepada Anas ibn Malik (w. 179 H) untuk menuliskan materi hukum yang tercecer di Madinah dan dikompilasikan ke dalam sebuah buku. Ibn Qutaybah menuturkan bahwa peristiwa tersebut terjadi pada musim Haji, setelah keduanya bertemu dan terjadi dialog, Imam Malik menyetujui permintaan al-Mansūr. akan tetapi Malik menyadari akan adanya perbedaan di antara kawasan terutama di Iraq, maka dia meminta pendapat al-Mansūr akan hal tersebut. Dengan menunjukkan arogansi kekuasaannya, al-Mansūr menjawab bahwa dia akan memaksa mereka untuk mengikutinya dan akan menggunakan pedang jika perlu. Selanjutnya al-Mansūr meminta Mālik untuk menulis secepatnya dan akan dicek oleh al-Mahdi (putra al-Masūr) tahun depan untuk mengucapkan selamat.<sup>83</sup> Hasil kompilasinya tersebut dikenal dengan *al-Muwatta'* dan diinstruksikan untuk dijadikan sebagai kitab hukum otoritatif.<sup>84</sup> Sampai di sini tampak bahwa baik pada masa Umayyah maupun Abbasiyah menunjukkan adanya interfensi kekuasaan terhadap perkembangan hukum Islam. Secara alamiah para khalifah Abbasiyah mulai menekan para ahli hadis untuk meniadakan hadis-hadis pro-Muawiyah.

Adapun kompilasi *al-Muwatta'* berasal dari tiga sumber: tidak hanya memuat sabda-sabda Nabi dan otoritas berikutnya yaitu sahabat dan tabi'in

---

<sup>82</sup>Muhammad Yang̃suf Gurāyā, "Historical Background", 384.

<sup>83</sup>*Ibid*, 385.

<sup>84</sup>Ahmad Hasan "Origins", 262. Meskipun sejarah kompilasi *al-Muwatta'* banyak direkam oleh para sejarawan awal, namun banyak terdapat berbagai macam versi tentang kapan kitab tersebut ditulis.

(termasuk keputusan-keputusan para gubernur dan Khalifah), tetapi juga mengekspresikan praktek Madinah, dan pendapat-pendapat Malik sendiri. Secara metodologis karya Malik menunjukkan tidak adanya herarki terhadap sumber-sumber tersebut, berlawanan dengan tuntutan sistematisasi belakangan yang menyebabkan praktek-praktek tak dikenal mungkin diberi rujukan kepada hadis.<sup>85</sup> Apakah independensi *ijtihad* Malik didasarkan pada pemikiran murni hukum Islam, atau dipengaruhi oleh melieu setempat. Untuk menunjukkan hipotesis tentang keterpengaruhan kecenderungan praktek dan pemikiran lokal terhadap karya Malik adalah bahwa kecenderungan opini sudah eksis di Madinah sebelum Malik. Bagaimanapun generasi sahabat dan tabi'in lain telah banyak memberikan kontribusi bagi formasi pendapat hukum di Madinah, sehingga pada masa Malik praktek *ijtihad* yang mewariskan pendapat pemikiran bebas secara masal.<sup>86</sup> Dengan demikian pada masa ini hadis bukanlah sumber utama dalam memutuskan hukum.

Proses di atas juga mewarnai para ahli hukum awal seperti Abū Ḥanifah, Abū Yūsuf, dan al-Awzā'i di wilayah yang berbeda. Abū Ḥanifah misalnya, telah belajar preseden-preseden warisan dari keputusan-keputusan hukum yang menghadirkan tradisi Iraq. Bagaimanapun spirit kecenderungan tradisi Iraq dengan pemikiran bebasnya ikut mewarnai kreativitas Abū Ḥanifah dalam membangun hukumnya.<sup>87</sup> Ketika proses kristalisasi pendapat hukum di berbagai wilayah sedang belangsung, muncul tokoh lain yaitu Imam Syafi'i (w. 204 H). Dia telah mengadakan pengembaraan ke berbagai wilayah untuk belajar hadis serta mengadakan diskusi panjang dengan orang-orang Iraq dan Madinah.<sup>88</sup> Dari pengalamannya ini, Syafi'i mulai meletakkan dasar pemikirannya tentang hukum

---

<sup>85</sup> Yasin Dutton, "Sunna", 3.

<sup>86</sup> Ahmad Hasan, "Origin", 263.

<sup>87</sup> *Ibid*, 264,.

<sup>88</sup> Pada masa Syafi'i aktivitas pengembaraan dalam mencari hadis mulai menggejala di masyarakat sebagai akibat pergeseran kecenderungan dari proses transformasi Islam lewat peneladanan ke arah transformasi verbal. Pergeseran ini terjadi sebagai konsekuensi dari adanya perbedaan tajam dari tradisi-tradisi di berbagai kawasan sebagai hasil peneladanan langsung.

Islam. Dia lebih menekankan otoritas hadis sebagai sandaran hukum dari pada praktek yang disepakati oleh komunitas muslim di suatu wilayah. Untuk mengatasi kesenjangan antara idenya dengan realitas yang berkembang, dia merumuskan formulasi *qiyās* sebagai jalan alternatif dalam menentukan hukum. Upaya Syafi'i ini merupakan fase titik balik yang mengantarkan kemenangan prara ahli hadis. Secara berangsur para ahli hadis menggantikan dominasi ahli hukum. Munculnya Ahmad ibn Hanbal (164-241 H) ke pentas hukum dengan karyanya *Musnad* adalah manifestasi sempurna kemenangan para ahli hadis. Fase-fase berikutnya para ulama lebih disibukkan pada upaya menghimpun hadis-hadis yang dituangkan ke dalam karya-karya mereka. Namun demikian realitas aktual hadis telah bercampur dengan perkembangan opini hukum selama kurang lebih satu setengah abad, sehingga menyulitkan bagi mereka untuk menentukan kaslian hadis. Realitas ini menuntut mereka untuk mencurahkan seluruh energi mereka guna menyaring sedemikian banyak hadis yang beredar. Penekanan terhadap jaringan transmisi hadis menjadi prioritas para ahli hadis, meskipun sistem *isnad* telah berkembang pada periode sebelumnya, seperti Ibn Ishāq (w. 151 H), Wāqidi (w. 207 H), dan Ibn Sa'ad (w. 230 H), tetapi tidak lengkap dan belum sempurna sebagaimana pada generasi berikutnya. Pencantuman *isnad* secara lengkap untuk pertama kalinya terdapat dalam *Musnad* karya Ibn Hanbal dan al-Ṭayalisi. Jadi sistem *isnad* merupakan hasil upaya para hadis pada akhir abad kedua bahkan mungkin awal abad ketiga hijriyah.<sup>89</sup> Intensitas aktivitas ahli hadis berkembang hingga memunculkan sistematisasi hadis dalam bentuk metodologi kritik hadis. Munculnya beberapa kompilasi hadis dalam bentuk *al-jam' al-Ṣaḥīḥ* dari Bukhari, Muslim, Tirmizi, Nasa'i, menandai fase kemapanan ahli hadis dengan menghasilkan kitab-kitab hadis yang dianggap standar.

Disadari atau tidak, metodologisasi hukum Syafii mampu menggiring para ulama ke dalam kerangka metodologinya. Aktivitas mereka tidak lagi mengarah

---

<sup>89</sup>James Robson, "the *Isnad* in Muslim Tradition", dalam jurnal *Transactions*, vol. xv (Hertford: Stephen Austin & Sons, 1955), 18. James Robson, "Ibn Ishaq's Use of *Isnad*" dalam jurnal *The John Rylands Library*, vol. 38 (Manchester: The Manchester University Press, 1955), 450.

pada pemikiran bebas atas problem hukum, tetapi mereka disibukkan pada karya-karya sebelumnya. Setelah hadis-hadis terkodifikasi dalam bentuk kitab-kitab standar, para ahli hadis disibukkan dengan memberi komentar dan penjelasan-penjelasan (*syarḥ*) terhadap karya-karya yang ada. Sementara para ahli hukum hanya meneguhkan aliran-aliran sebelumnya dan hanya memberi komentar, ulasan atau bahkan hanya sekedar rangkuman terhadap karya-karya pendiri hukum yang dianut. Prinsip analog pada dasarnya tidak dapat menghasilkan hal baru dalam pemikiran apapun, karena kongklusi yang dihasilkan tidak dapat keluar dari problem sebelumnya (*taḥṣīl al-ḥāṣil*).

#### IV. Validitas Hadis Hukum

Perjalanan sejarah proses terbentuknya aliran-aliran hukum dan pergeseran kecenderungan terhadap disiplin hadis, memberikan gambaran jelas keterkaitan keduanya. Kitab-kitab kumpulan hadis merupakan hasil aktivitas pengembaraan para ahli hadis sebagai konsekuensi dari pergeseran kecenderungan para ulama. Mereka berupaya melacak hadis-hadis dari berbagai sumber otoritatif yang tersebar di beberapa kawasan. Pada periode pengembaraan ini peredaran hadis telah bercampur dengan berbagai pemikiran yang dihasilkan sepanjang dua abad pertama hijriyah.

Sejauh mana validitas hadis-hadis yang terhimpun pada periode ini, sementara peredaran hadis sudah sedemikian kacau di tengah masyarakat. Tampaknya harus ditinjau dari beberapa aspek yang melingkupi dalam upaya penghimpunan hadis-hadis tersebut. Pertama faktor obyektivitas para periwayat dalam mentransformasikan hadis-hadis. Sebagaimana terdapat contoh hadis yang dimuat dalam beberapa kitab, diperkirakan muncul pada periode ini sebagai imbas dari tradisi pengembaraan.<sup>90</sup> Jika ditinjau dari aspek sosiologis, hadis-hadis yang

---

<sup>90</sup>Al-Bukhārī mencatat sabda Nabi tentang sebuah jalan menuju surga bagi siapa yang bepergian mencari ilmu (bab. *‘Ilm*, 2). Abū Dāwud menyebutkan bahwa suatu hari seorang dari Madinah datang kepada Abū Dardā’ di Masjid Damaskus belajar darinya sebuah hadis dari Nabi untuk diriwayatkan. Lalu Abū Dardā’ mencatat hadis Nabi, “Jika seseorang bepergian untuk mencari ilmu, maka Tuhan akan memudahkan baginya jalan menuju surga. Para malaikat akan menurunkan sayapnya untuk memberi restu bagi siapa yang mencari ilmu, demikian halnya para penghuni langit dan bumi dan ikan-ikan di

muncul pada periode ini lebih menggambarkan situasi yang terjadi pada aktivitas pengembaraan.

Ketika ketertarikan terhadap hadis berkembang, persediaan hadis-hadis mengimbangi kebutuhan yang dihadapi. Hal ini dapat dilihat dari hasil pengumpulan hadis pada periode pengembaraan. Ahmad ibn Hanbal, seorang ulama generasi keempat (164-241 H) telah menyeleksi hadis dari 750.000 menjadi 40.000 dalam sebuah *Musnad*. Al-Bukhari (194-256 H) dalam mengembara mencari hadis-hadis, dia berhasil mengumpulkan sekitar 600.000; tetapi ketika disusun dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya, dia membuang sebagian besarnya. Secara keseluruhan dalam kitab *Ṣaḥīḥ* terdiri dari 2.725, tetapi jika pengulangan-pengulangan dihitung, jumlahnya menjadi 4000.<sup>91</sup> Ini lebih mengkhawatirkan untuk mengira bahwa di luar 600.000 hanya 4000 setelah diperhatikan secukupnya dapat dipercaya untuk dimasukkan.<sup>92</sup> Abū Bakar b. Dāsa melaporkan bahwa Abū Dāwud telah menulis 500.000 hadis dari Nabi, setelah diseleksi dan dituangkan dalam kitab *Sunan*nya hanya berisi 4.800 hadis, setelah melalui berbanding di antara hadis-hadis yang ada, hadis-hadis tersebut dapat dipercaya. Sementara Ibn Ṣalāḥ melaporkan bahwa Abū Dāwud mengatakan, “Saya telah membuat hadis-hadis menjadi bersih dalam kitab saya yang terdiri dari sebagian besar hadis-hadis lemah, dan di antaranya saya telah sebutkan tidak ada yang dapat dipercaya, beberapa di antaranya lebih kuat dari yang lainnya.”<sup>93</sup>

---

kedalaman air akan berdoa untuk memintakan ampun bagi orang yang belajar. Keunggulan orang yang mencari ilmu sebagaimana keunggulan bulan di malam hari ketika langit dipenuhi oleh planet-planet. Orang berilmu merupakan pewaris para Nabi. Para nabi tidak mewariskan dinar atau dirham, tetapi mewarisi ilmu; untuk itu, barang siapa menerima ilmu maka dia akan menerima limpahan bagian warisan tersebut. (bab. ‘*Ilm*. 1). Al-Tirmidhī menyebutkan sabda Nabi bahwa mencari ilmu sama dengan *jihād* dengan sabdanya, “Barang siapa pergi mencari ilmu akan selalu berada di jalan Allah sampai dia pulang. (bab. ‘*Ilm*, 2). Dia melaporkan tentang ramalan Nabi bagi pencari ilmu, dengan sabdanya, “orang-orang akan datang kepadamu dari seluruh penjuru bumi untuk menjadi ilmuan dalam agama, oleh karena itu ketika mereka datang terimalah dengan senang hati (bab. ‘*Ilm*, 4). Hadis terakhir menggambarkan adanya unsur subyektifitas periwayatan dan tendensi terhadap kredibilitas pribadi.

<sup>91</sup>Ibn al-Ṣalāḥ, ‘*Ulūm al-ḥadīth* (Aleppo, 1931), 15.

<sup>92</sup>Akan tetapi Ibn Ṣalāḥ (*loc. cit*) memberi penghargaan terhadap Bukhārī dengan mengatakan bahwa dia telah hafal 100.000 matan hadis.

<sup>93</sup>Abū Dāwud, *Sunan*, (Cairo, 1348/1930), pendahuluan, h. 6f. ‘*Ulūm*, p. 38f., JA (ix), xvi, 502.

Benar atau tidak 600.000 hadis al-Bukhārī dan 500.000 hadis Abū Dāwud diambil sebagai figur-fugur yang teliti, banyak cerita mengindikasikan bahwa autantensitas ini tidak memuaskan dengan sebagian besar hadis-hadis yang mereka kumpulkan. Secara umum hal ini telah diakui bahwa banyak hadis-hadis palsu telah beredar. Jika Bukhari berharap untuk mendapatkan sesuatu dengan seleksinya yang ketat terhadap hadis-hadis, maka harus diakui bahwa realitas harapan tersebut hanya bersifat parsial. Secara konstan, perkataan-perkataan Nabi yang dikutip tidak didapatkan dalam kitab *Ṣaḥīḥ*, dan berapa banyak hadis-hadis yang telah dinyatakan sebagai hadis asli adalah benar-benar sangat meragukan. Tugas Bukhari dan para koleganya berangkali telah diteruskan dalam bentuk tulisan; ketika meninggalkan hafalan, mereka harus memelihara bacaan yang benar dan penafsiran terhadap teks tertulis serta terkurung dalam batasan-batasan yang sempit.<sup>94</sup>

Para penyair telah membuat serangan-serangan kotor pada metode-metode ahli hadis. Demikian halnya kritik dilancarkan oleh siapa yang ingin mendasarkan hukum pada landasan-landasan lain. Para ahli hadis secara jelas harus mempersiapkan diri sebaik mungkin, tetapi terkadang mereka membutuhkan persediaan hadis yang cukup untuk membentuk sebuah landasan yang memadai bagi hukum. Tampaknya, di sini terdapat sedikit keraguan bahwa secara praktis keseluruhan tubuh hadis adalah palsu, tetapi perbedaan harus di buat antara apa yang dianggap membahayakan dan apa yang dianggap menguntungkan masyarakat. Kelompok yang mendukung hadis harus banyak menghadapi perlawanan dari kelompok-kelompok lain yang berangapan bahwa para ahli hadis sepertinya salah sebagaimana banyak kelompok lain. Dalam hal ini ahli berargumentasi bahwa mereka dibimbing oleh prinsip yang mereka ikuti dari al-Qur'an dan sunnah Nabi, dan tidak menolak materi-materi yang lebih baik (*istiḥsān*), analog (*qiyās*), spekulasi (*nazar*), tulisan-tulisan para filosof awal, atau pandangan-pandangan para teolog skolastik pada waktu-waktu belakangan. Mereka juga telah berhati-hati untuk menggambarkan perhatian terhadap hadis-hadis yang mereka anggap

---

<sup>94</sup>D.S. Margoliouth, "On Moslem Tradition", dalam *The Moslem World*, vol. ii. No. 2, 119.

lemah.<sup>95</sup> Untuk itu, ahli hadis bukanlah orang yang siap menerima segalanya yang dihadirkan dalam bentuk hadis. Tetapi para ahli hadis harus mendapatkan kesulitan besar dan mencurahkan energi yang besar untuk memisahkan gandum dari sekam dan menghidangkannya dalam cara yang dapat diterima lagi. Ini menjadi sangat biasa bagi seorang yang ingin mendukung suatu pandangan pokok untuk menghadirkannya dalam bentuk hadis, tetapi hanya beberapa hadis yang diterima sebagaimana diterimanya hadis yang bersambung dengan jalur-jalur yang baik.

Kekalahan kelompok rasionalis (*ahl ra'y*) yang diwakili ahli hukum atas ahli hadis, merubah kecenderungan para ulama untuk lebih terkonsentrasi pada penelusuran keabsahan hadis dengan membangun seperangkat metodologi. Metode penentuan sebuah hadis yang riwayatkan adalah dengan kebaikan ketersambungan mata rantai para periwayat otoritatif. Meskipun tampak tidak menentu, karena tidak memberikan memberikan cara yang cukup bagi kemungkinan hadis-hadis tendensius diberi sebuah jalur para periwayat. Akan tetapi, bagi kelompok yang memiliki kebaikan komunitas, hal ini akan dapat terkontrol, sehingga metode-metode yang dikembangkan pada kritik mata rantai periwayat yang nampak pada permukaan akan menjadi sempurna dapat dipercaya. Sementara kelompok yang menentang untuk menggunakan hadis sebagai landasan Islam harus memiliki pemahaman hal tersebut yang memungkinkan untuk meraih kemenangan. Dengan demikian, bangunan metodologi para ahli hadis mampu membentengi aktivitas pemikiran bebas dari kelompok ahli hukum.

Dalam mengatasi realitas hadis yang telah mengalami pembengkakan sedemikian rupa, para ulama hadis berupaya menyeleksi sesuai dengan standar metodologi yang ada. Untuk mengilustrasikan bagaimana upaya para ahli hadis dalam membuang hadis-hadis yang mereka anggap palsu, terdapat contoh yang baik dalam karya Hākim *Al-Madkhal fi 'Uṣūl al-ḥadīth*. Dia mengikuti metode kritik umum bukan pada teks hadis-hadis, tetapi orang-orang yang meriwayatkan hadis. Dia memberi sepuluh tingkatan para ahli hadis yang tidak dapat diterima.

---

<sup>95</sup>Ibn Qutaibah, *Kitāb Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ* (Kairo, 1326/1908), 103.

1. Orang yang secara salah mengatributkan sabda-sabda Nabi. Dalam kaitannya dengan hal ini, dia mencantumkan beberapa orang *zindiq* yaitu orang yang membuat-buat hadis bagi tujuan memunculkan keraguan dalam pikiran masyarakat.<sup>96</sup>
2. Orang yang mengambil hadis-hadis yang sudah dikenal baik dan memberinya sanad-sanad baru untuk kepentingan yang baru.
3. Para murid yang gemar meriwayatkan hadis dan mencantumkan beberapa periwayat otoritatif meskipun mereka belum lahir ketika para periwayat otoritatif tersebut meninggal. Al-Hākim mengatakan bahwa tingkatan ini begitu banyak dan dia mendapatkan dirinya salah satu di antara mereka.
4. Orang-orang yang memberikan jalur pada hadis-hadis yang dapat dipercaya dan menyandarkannya kepada para sahabat, sebagaimana jika mereka menyandarkan kepada Nabi. Tingkatan ini juga sangat banyak.
5. Orang-orang yang menelusuri hadis-hadis Nabi dan menyandarkannya hanya kepada para tabi'in.
6. Para orang saleh yang tidak pernah ambil pusing dengan kepastian hadis. Kelompok ini, mayoritas adalah para sufi dan orang-orang yang taat.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup>Dalam hal ini, dia mengatakan terdapat banyak pemalsu. Dia menyebutkan kelompok Khawarij yang telah menyesal mengakui bahwa ketika mereka menginginkan sesuatu, mereka mengembalikannya kepada hadis. Dia mengutip pengakuan Abul 'Aini, setelah dia menyesali bahwa dia dan al-Jāhiz telah membuat-buat hadis dan membuatnya diterima oleh *Syaikh* di Baghdad, dengan pengecualian Ibn Abī Shaiba yang menemukan ketidakkonsistenan dalam hal ini. Dia mengatakan bahwa suatu hari Sulaimān b. Harb menjumpai *Syaikh* sedang menangis, ketika ditanya tentang alasannya, dia menjawab bahwa dia telah lupa empat ratus hadis dan memperkenalkan hadis-hadis tersebut ke dalam salinan yang dipakai oleh para ahli hadis. Sekarang dia tidak tahu apa yang harus dilakukan. Beberapa orang yang dia beri sedikit nama, membuat-buat hadis-hadis dengan menganjurkan orang-orang untuk berbuat kebajikan; terkadang dia mengutip Yahyā b. Sa'īd, "Saya tidak melihat kesalahan beberapa orang yang lebih darinya yang telah memiliki reputasi baik." Seorang yang meriwayatkan hadis pada kebaikan al-Qur'an surat demi surat dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās ditanya di mana dia mendapatkannya ketika para periwayat 'Ikrimah tidak memiliki hadis seperti itu. Dia menjawab, "Saya melihat orang-orang menolak al-Qur'an dan mereka menyibukkan diri dengan fiqh Abū Hanifah dan *Maghāzī* Muhammad b. Ishāq, maka saya lupa hadis ini dengan tujuan yang baik." beberapa orang membuat-buat hadis untuk mendapatkan hadiah dari para penguasa, dan yang lainnya membuat-buat hadis untuk menyesuaikan dengan keadaan-keadaan yang muncul. Tingkatan lain para pemalsu hadis adalah para penutur cerita yang belajar beberapa sanad yang dipercaya yang mereka lampirkan pada hadis-hadis mereka yang luar biasa. lihat Goldziher, *Moslem.*, ii, 158.

<sup>97</sup>Orang-orang salih di atas menempati tingkatan pertama yang membuat-buat

7. Orang-orang yang mendengar hadis-hadis dari para *Syaikh* dan memberi tambahan hadis-hadis lain yang tidak pernah mereka dengar dari para *Syaikh* yang sama.
8. Orang-orang yang telah mendengar hadis-hadis dari para ulama otoritatif tetapi tidak mengalami kesulitan untuk menulis apa yang mereka dengar; oleh karena itu, ketika mereka menjelang tua dan ditanya tentang hadis-hadis, keinginan mereka untuk menunjukkan sebagai periwayat otoritatif mengharuskan mereka untuk meriwayatkan hadis-hadis dari salinan-salinan yang mereka beli, sebenarnya mereka tidak memiliki otoritas untuk meriwayatkan.
9. Orang-orang yang tidak memiliki kualifikasi kerusakan sebagai ahli hadis dan tidak mengetahui hadis-hadis mereka secara hafalan. Seorang murid mungkin datang dan membacakan kepada ahli hadis tertentu yang tidak memiliki hadisnya, dan dia tidak mengkonfirmasi kepada mereka.
10. Orang-orang yang telah melakukan pengembaraan dalam mencari hadis dan mengetahui para ahli hadis, tetapi mereka kehilangan buku-buku. Oleh karena itu ketika mereka ditanya tentang hadis-hadis mereka meriwayatkannya dari buku-buku orang lain, atau dari hafalan yang tidak sempurna.

Al-Hākim sadar bahwa mungkin banyak orang tidak dapat berkenan untuk menyetujui kritik para periwayat; tetapi dia bukanlah yang pertama menggunakan hal ini. Al-Bukhārī telah menulis sebuah buku tentang para ahli hadis yang lemah, demikian halnya Muslim dan al-Tirmizi dalam koleksi hadis-hadis mereka, menunjukkan bahwa mereka memiliki standar-standar tertentu yang memungkinkan seseorang tidak dapat diterima. Muslim dalam bab pendahulunya menjelaskan prinsip-prinsip sebagai petunjuk dan dapat memberikan peringatan dalam melawan tipe-tipe tertentu para periwayat. Dalam pembahasan ini dia tidak memiliki keraguan tentang pencantuman nama-nama orang yang dia anggap lemah atau tidak bernilai. Al-Tirmizi setuju dengan subyek tersebut, terutama pada bab

---

hadis; dalam kelompok ini mereka tidak hati-hati dan tidak teliti. Ibn 'Abd Rabbihi (w. 328/940), mengutip perkataan Ayyūb al-Sakhtiyānī, "Di antara teman-teman saya adalah ahli ibadah saya mendoakan selamat, tetapi hadis-hadis mereka tidak saya terima." *Al-'Iqd al-farīd* (Kairo, 1928), i, 266.

akhir dalam karyanya. Dia menjustifikasi kritik-kritik tertentu dengan latar belakang bahwa para tabi'in dan para ahli hadis lain telah menggunakan hal ini dengan tujuan memberi nasihat baik kepada umat Islam, untuk memperingatkan mereka dalam melawan para inovator, orang-orang yang hadis-hadisnya diragukan, dan orang-orang yang tidak hati-hati dan banyak kesalahan. Ini menarik untuk menunjukkan bahwa mereka memiliki kepentingan untuk mempertahankan mereka sendiri; sebuah cara untuk membahas orang-orang yang ditolak, ini menunjukkan bahwa mereka bekerja pada materi yang sudah tersedia.

Selanjutnya, studi tentang orang-orang yang terdapat dalam *isnād* telah berkembang pesat, dan kitab-kitab dengan berbagai tipe yang berkenaan dengan mereka telah dihasilkan, seperti *al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Studi ini menempati posisi yang sangat penting bagi para ahli hadis, sehingga dapat dikatakan bahwa hal ini menjadi separoh ilmu hadis - hadis terdiri dari *isnād* dan *matn*. Kitab-kitab yang disusun berkenaan dengan para sahabat Nabi, tentang nama-nama, *kunya*, dan *laqab* para ahli hadis, tentang para ahli yang lemah, tentang ahli hadis secara umum. Sebagai tambahan, kitab-kitab yang dihasilkan berkaitan tentang para periwayat otoritatif nama-namanya terdapat dalam kumpulan-kumpulan tertentu. Ini sangat penting tidak hanya untuk mengetahui siapa yang dapat dipercaya dan siapa yang tidak, tetapi juga untuk mengetahui berbagai sebutan yang diberikan kepada mereka (terkadang mereka dibedakan kepada satu kelompok nama dan terkadang dengan yang lain), tanggal kelahiran dan wafat, maka seseorang mungkin dapat menverifikasi apakah mereka dapat bertemu orang-orang yang dipercaya untuk dikutip. Perkembangan materi biografi yang dihasilkan adalah sangat menakjubkan: *Kitāb alṭabaqāt al-kabīr* karya Ibn Sa'ad (tentang para sahabat dan yang lainnya sampai pada permulaan abad ketiga); *Al-istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, karya Abū 'Umar b. 'Abd al-Barr (tentang para sahabat); *Al-iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥbah* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (tentang para sahabat); *Al-jam' baina rijāl al-ṣaḥīḥai*, karya Ibn al-Quaisarānī (tentang orang-orang tercantum dalam *isnad* al-Bukhārī dan Muslim); *Tadhkirat al-ḥuffāz* (tentang para ahli hadis yang hidup di atas abad ke tujuh), dan *Mizān al-'itidāl*, karya al-Zahabī (tentang para ahli hadis yang lemah); *Taḥzīb al-Taḥzīb*, (tentang para ahli hadis secara umum), dan *Lisān al-Mizān*

(didasarkan pada kitab *Mizan* karya al-Zababī), karya al-Asqalānī. Ilmu tentang periwayat ini berkembang secara pesat sebagai upaya keras para ulama hadis dalam membentengi keabshahan hadis. Masih banyak klasifikasi dalam ilmu hadis, baik yang berkaitan dengan derajat kepercayaan, berbagai istilah teknis, tingkatan hadis, maupun tipologi kitab hadis. Akhirnya, keabshahan hadis hukum, maupun materi hukum harus didasarkan pada standar dasar di atas.

## V. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, studi tentang perkembangan materi hadis tidak dapat dipisahkan dari perkembangan hukum maupun produk pemikiran lainnya yang meliputinya. Meskipun hadis maupun *sunnah* diyakini berasal dari Nabi, namun dalam perkembangan awalnya, hadis telah banyak mengalami evolusi dan berasimilasi dengan unsur lain, khususnya perkembangan hukum. Dalam proses pembentukan hukum awal lebih menggambarkan independensi hasil pemikiran para ulama yang disesuaikan dengan realitas sosial masing-masing. Masing-masing distrik mengembangkan doktrin hukum yang berbeda dan membentuk jalan bagi komunitas di masing-masing distrik. Pengertian istilah *sunnah* merupakan tradisi yang berlaku bagi komunitas muslim. Pada periode ini, materi hadis berevolusi mengikuti perkembangan hukum. Realitas hadis menunjukkan sebagai hasil inisiatif para tokoh dalam menformulasikan hukum. Untuk mendapatkan simpati publik dan mempermudah diterimanya doktrin hukum, para tokoh mengatasnamakan berasal dari Nabi dengan menyandarkan kepada para sahabat di setiap pusat kekuasaan Islam. Hal ini dilakukan sebagai jalan untuk mendapatkan otoritas.

Kristalisasi perkembangan hukum telah membentuk berbagai aliran hukum yang tidak sedikit menimbulkan berbagai ketegangan. Sementara transformasi hadis selama satu abad tanpa disertai dengan dukungan mata rantai, sehingga pembengkakan materi hadis tidak dapat dihindarkan dan realitasnya jauh dari gambaran situasi Nabi, tetapi lebih bersifat lokal. Di tengah kekacauan pluralitas hukum, para tokoh berupaya untuk melacak hadis yang melahirkan tradisi pengembaraan. Selama periode tersebut banyak hadis lokal masuk dalam tubuh hadis pokok. Perhatian ulama telah bergeser pada materi hadis, terutama setelah

kedangan Imam Syafi'i. Melaluinya, doktrin *sunnah* dianggap sebagai *sunnah* Nabi ketimbang tradisi komunitas muslim. Meskipun dominasi ulama hadis pada periode setelah Syafi'i, namun berbagai kitab hadis yang dihasilkan mencerminkan struktur materi hukum. Hal ini tampak aneh, jika kedudukan hadis sebagai penjelas al-Qura'an, tetapi prosentasi materi hukum dalam berbagai kitab kumpulan hadis tidak sebanding dengan prosentasi materi hukum dalam al-Qur'an.

### Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad. *Fī Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyah*. t.tp: Maktabat al-Madani, t.th.
- Abū Dāwud, *Sunan Abu Dawud* Cairo, 1348/1930.
- Abū Ḥākim al-Rāzi, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, jilid I. Beirut: Dār al-Turās al-'Arabi, 1952.
- Anderson, J.N.D. *Hukum Islam di Dunia Modern*. Surabaya: Amr Press, 1991.
- Azami, M.M. *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*. Terj. Mustafa Ali Ya'qub. Jakarta: Putaka Firdaus, 1994.
- Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* Terj. J. Radianti & E.S. Muslim. Bandung: Mizan, 2000.
- al-Bukhari, Ismail. *Ṣaḥīḥ*, jilid V. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Coulson, N.J. "Correspondence" dalam jurnal *Middle Eastern Studies*, vol. 3. No. 1. London: Frank Cass & CO. Ltd, 1966.
- A History of Islamic Law*. Endinburg: Endinburg University Press, 1971.
- Crone, Patricia and Martin Hinds, *Caliph: Relegions Authority in the First Century of Islam* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Roman, Provencial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Dutton, Yasin. "Sunna, Hadith, and Madina 'Amal" dalam *Jurnal of Islamic Studies*. Vol. 4. No. 1, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Gibb, H.A.R. *Muhammadenisme*. Oxford: Oxford University Press, 1953.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, vol. II. London: George Allen & Unwin, 1971.

Guraya, Muhammad Yūsuf. "Historical Background of the Compilation of the Muwattā'" dalam *Islamic Studie*. vol. vii. No. 4. Islamabad: Islamic Research Institute, 1968.

Hallaq W.B. "The Use and Abuse of Evidence the Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law" dalam *Jurnal of the Royal Asiatic Society* London: The Society, 1990.

----- "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" dalam *International Jurnanal of Middle East Studies*, 25. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hasan, Ahmad "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1, Islamabad: Islamic Research Institute, 1968.

Hasan, Ahmad. "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Jurnal Islamic Studies*. Vol. vii, no. 1, Pakistan: Islamic Research Institute, 1968.

Hawting, G.R. "Two Citations of the Qur'an in 'Historical' Sources for Early Islam", dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge, 1993.

Ibn Qutaibah. *Kitāb Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ*, Kairo, 1326/1908.

Ibn Sa'ad, Muhammad. *al-Tabaqāt al-Kubrā*, jilid III. Beirut: Dār al-Ṣadr, tth.

Izutsu, Toshohiko. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1993.

al-Khaṭīb, Muhammad 'Ajāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1889.

Madjid, Nurcholish. "Sejarah awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam" dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Margoliouth, D.S. "On Moslem Tradition", dalam *The Moslem World*, vol. ii. No. 2.

Michael Lecker, "Waqidi's Account on Status of Jews of Madina a Study of Combined Report" dalam Jurnal *Near Eastern Studies*, vol. 54, no. 1. Chicago: Chicago University Press, 1994.

Motzki, Harald. "The *Nuṣannaf* of al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic *Aḥādīth* of the First Century A.H." dalam Jurnal *Near Eastern Studies* vol. 50. No. 1 Chicago: Chicago University Press, 1991.

al-Qardawi, Yusuf. *Memahami Sunnah*. Bandung: Mizan, 1994.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1979.

-----*Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Robson, James "the *Isnad* in Muslim Tradition", dalam jurnal *Transactions*, vol. XV. Hertford: Stephen Austin & Sons, 1955.

-----"Tradition: Inverigation and Classification" dalam Jurnal *The Muslim World*, vol xli, Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1951,

----- Ibn Ishaq's Use of *Isnad*" dalam jurnal *The John Rylands Library*, vol. 38 Manchester: The Manchester University Press, 1955.

Rakhmat, Jalaluddin, "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh", dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi*.

al-Ṣalāḥ, Ibn *‘Ulūm al-ḥadīth*, Aleppo, 1931.

al-Sabiq, Al-Sayyid *Fiqh al-Sunnah*, jilid. I Kuwait: Dār al-Bayān, 1388/1968.

Schacht, Joseph. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1992.

----- "Revaluation of Islamic Tradition" dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society* London: The Society, 1949.

-----*An Introduction to Oslamic Law*.Oxford: Oxford University Press, 1964.

-----*The Origins of Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

Schacht,Joseph"A Revaluation of Islamic Tradition", dalam *Jurnal of Royal Asiatic Society* London: The Society, 1949.

Sibā'i, Muṣṭafa. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī Tasyrī' al-Islāmy*. Damsiq: al-Maktab al-Islāmy, 1978.

al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. *Tārīkh al-Khulafā'*. Mesir: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1952.

Wansbrough, John. *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation* Oxford: Oxford University Press, 1977.

Wensinck, A.J. "The Importance of Tradition for the Study of Islam" dalam Jurnal *Moslem World*, vol. XI, No. 3, 1921.

Yūsuf, Abū. *Kitāb Kharrāj* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1202 H.

al-Zarqani, *Muwaṭṭa' Mālik*, jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

## STUDI HADIS DI INDONESIA

(Telaah Historis terhadap Studi Hadis dari Abad XVII-Sekarang)

*Muh. Tasrif*

### Abstract

This article is an historical study of the development of Hadis studies in Indonesia. The author arranges the study in two phases. He first phase is from 17<sup>th</sup> century to the late of 19<sup>th</sup> century, while the second is from the late of 19<sup>th</sup> century to the recent days. The first phase is initiated by the merging of two Indonesian Muslim scholars: al-Raniri and al-Sinkili. Unfortunately, these two scholars are well known via their mystical works on Islam (*tasawuf*), not in their advance studies on hadis. The development of hadis studies in the second phase happened in line with the development of *madrasah* and *pesantren*, where there are many canonical hadis works studied in them. Some tentative mappings have been done in this phase, such as works of Mahmud Yunus, Martin van Bruinessen, and Howard M. Federspiel. This article also argues against Feiderspiel's thesis that views the merging of Islamic higher education institution, e.g. IAIN, as the cause of the stagnancy of such development. The author refers to some IAIN's scholars that have developed hadis studies well.

Kata Kunci: Hadis, Ulum al-Hadis, Kitab Hadis, Pesantren, Madrasah, PTAI

### I. Pendahuluan

Upaya penelusuran sejarah perkembangan kajian hadis di Indonesia belum dilakukan secara sistematis. Hal ini bisa diduga disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, kenyataan bahwa kajian hadis tidak seintens kajian di keislaman yang lain, seperti al-Qur'an, fiqh, akhlak dan sebagainya. *Kedua*, kajian hadis bisa dikatakan berkembang sangat lambat, terutama bila dilihat dari kenyataan bahwa para ulama Nusantara telah menulis di bidang hadis sejak abad ke-17. Namun

---

\*Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo

demikian, seperti terlihat kemudian, tulisan-tulisan tersebut tidak dikembangkan lebih jauh. Kajian hadis setelah itu mengalami kemandekan hampir satu setengah abad lamanya. Untuk itulah, perhatian para pengamat terhadap kajian hadis di Indonesia masih sangat kurang. Kalaupun ada pengamat yang menaruh perhatian, perhatiannya masih parsial dan tidak komprehensif.

Agung Danarto mengulas kajian hadis antara 1900 sampai 1945.<sup>1</sup> Kajian yang dilakukannya difokuskan kepada pemikiran dua tokoh hadis terkemuka saat itu, yaitu T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan A. Hasan. Berbeda dengan kajian Agung Danarto yang lebih berfokus kepada pemikiran tokoh, Howard M. Federspiel melakukan survei literatur hadis di Indonesia sampai masa 1980-an, secara lebih ekstensif.<sup>2</sup> Kajian Federspiel diarahkan kepada upaya klasifikasi *genre* literatur yang ditulis oleh para penulis Indonesia. Kualitas literatur dinilai dari latar belakang penulis, kepentingan penulisan dan popularitasnya.

Model kajian yang lain dilakukan oleh Ahmad Husnan dan Dawud Rashid.<sup>3</sup> Karya Ahmad Husnan membahas tentang bentuk-bentuk penolakan terhadap hadis di Indonesia dan tanggapan terhadapnya. Hampir sama dengan karya Husnan, karya Dawud Rashid membahas beberapa bentuk “serangan” terhadap hadis Nabi di Indonesia. Serangan itu mengarah kepada penolakan terhadap hadis sebagai sumber ajaran Islam. Penolakan itu mengambil tiga bentuk: (1) penolakan terhadap hadis secara keseluruhan, (2) penolakan terhadap sebagian hadis, dan (3) penolakan terhadap hadis tanpa dasar argumentasi dari al-Qur'an dan hadis. Adapun yang melontarkan serangan yang berujung pada penolakan terhadap hadis itu adalah para

---

<sup>1</sup>Lihat Agung Danarto, *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadith)* (Jogjakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Jogjakarta, 1999/2000).

<sup>2</sup>Lihat Howard M. Federspiel, *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia* (Monograph in Southeast Asian Studies, Program for SAS, Arizona State University, 1993). Dalam kesimpulannya, ia menyebutkan bahwa semua *genre* literatur yang ada masih bersifat lemah dibandingkan dengan literatur sejenis yang muncul di Timur Tengah.

<sup>3</sup>Lihat Ahmad Husnan, *Gerakan Inkarus Sunnah dan Jawabannya* (Solo: Tunas Mulia, 1404 H/1984 M; Dawud Rasid, *Al-Sunna fi Indūnīsiyā: bayna Anṣārihā wa Khuṣūmihā* (Jakarta: Usamah Press, 1422 H/2001 M).

orientalis dan murid-muridnya yang berada di Indonesia. Karya ini juga secara khusus membahas karya Harun Nasution yang berjudul: *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*,<sup>4</sup> dan beberapa artikel yang dimuat oleh *Jurnal Ulumul Qur'an*.<sup>5</sup> Dua karya terakhir dianggap sebagai representasi murid-murid orientalis yang menolak hadis sebagai sumber ajaran Islam. Setelah bentuk-bentuk penolakan itu dipaparkan, Rasyid mengemukakan argumentasi yang membantah serangan tersebut. Tesis utama yang ingin ia kemukakan adalah bahwa hadis Nabi bersifat otentik dan memiliki legitimasi normatif dan historis sebagai sumber ajaran Islam.

Secara umum, dua karya terakhir ini bersifat polemis dan sebagai pembelaan internal umat Islam terhadap sumber ajaran agamanya. Untuk itulah, dua karya ini merupakan cermin dinamika internal umat Islam Indonesia dalam mendekati hadis atau sunnah Nabi sebagai dasar sekaligus sumber ajaran agama mereka.

Berbeda dengan model-model kajian di atas, tulisan ini mencoba untuk menelaah perkembangan kajian hadis di Indonesia sejak abad XVII sampai sekarang. Telaah dimulai dengan melihat karakteristik kajian masa awal (abad XVII sampai akhir abad XIX) di mana kajian masih bersifat individual. Kemudian telaah dilanjutkan dengan melihat kajian hadis setelah dimasukkan dalam kurikulum pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah di seluruh Indonesia pada paruh terakhir abad ke-19 sampai masa kemerdekaan Indonesia. Terakhir, telaah diarahkan kepada kajian hadis di perguruan tinggi sampai sekarang.

## II. Kajian *Hadis* Masa Awal (Abad 17 – Akhir Abad 19)

Kajian hadis di Indonesia dapat ditemukan sejak abad ke-17 dengan dituliskannya kitab-kitab hadis oleh Nur al-Din al-Raniri dan ‘Abd al-Rauf al-Sinkili. Al-Raniri mengumpulkan -dalam karyanya *Hidayat al-Ḥabīb fī al-Targīb wa al-Tarhīb*- sejumlah hadis yang diterjemahkannya dari Bahasa Arab ke Bahasa

---

<sup>4</sup>Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985).

<sup>5</sup>Sebuah jurnal ilmu dan kebudayaan yang diterbitkan oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan dikomandani M. Dawam Rahardjo.

Melayu. Dalam karyanya ini, ia memadukan hadis-hadis dengan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendukung argumen-argumen yang melekat pada hadis.<sup>6</sup> Selanjutnya, Al-Sinkili menulis dua karya tentang hadis, yaitu penafsiran terhadap *Hadis Arba'īn* karya al-Nawawi dan koleksi hadis-hadis *qudsi* yang diberi judul *Al-Mawa'izah al-Badī'ah*.<sup>7</sup> Al-Sinkili juga menjadikan *Syarḥ Kitāb Muslim* karya al-Nawawi sebagai salah satu rujukan penting dalam menyusun kitab fikih yang berjudul *Mir'at al-Tullāb*.<sup>8</sup>

Karya dua ulama di atas lebih diarahkan kepada pembinaan praktek keagamaan, terutama fiqh dan akhlak daripada kepada penelitian keotentikan nilai hadis-hadis yang digunakan. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa itu kajian *'ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ* belum mendapatkan perhatian yang besar dari ulama Indonesia. Lebih jauh, seperti dituturkan oleh Howard M. Federspiel, pembicaraan tentang hadis pada masa-masa Belanda berkuasa, masih sebagai bagian pembicaraan tentang fiqh, bukan bidang yang berdiri sendiri.<sup>9</sup>

Maḥfuz al-Tirmasi (w. 1919/1920 M) tercatat sebagai ulama yang menulis kitab *muṣṭalah al-ḥadīṣ* dengan judul *Manhaj Dhawi al-Nazar*. Ia dikenal dengan panggilan Kiai Mahfudh Termas. Para kiai di kalangan pesantren banyak yang menyatakan bahwa al-Tirmasi terambil dari kata Termas, sebuah nama desa di Kabupaten Pacitan. Namun demikian, karena keterangan ini sulit dicarikan sumber referensinya, maka sulit pula untuk membuktikan bahwa beliau benar-benar berasal dari Termas. Hal ini lebih dipersulit lagi oleh kenyataan bahwa waktu lahir dan wafat beliau tidak bisa diketahui secara pasti.<sup>10</sup>

Kitab *Manhaj Dhawī al-Nazar* merupakan *syarḥ* kitab *nazam* yang ditulis oleh Jalal al-Din al-Suyūṭi yang berjudul *Alfiyyat al-Suyūṭi*. Ia menyarahinya dari

---

<sup>6</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 186.

<sup>7</sup>*Ibid.*, 205.

<sup>8</sup>*Ibid.*, 201.

<sup>9</sup>Howard M. Federspiel, *The Usage*, 2.

<sup>10</sup>Ali Mustafa Yaqub, *Islam Masa Kini* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 38.

awal hingga akhir. Al-Tirmasi juga memberikan tambahan kepada kitab al-Suyuti. Alasannya adalah bahwa kitab al-Suyuti itu tidak mencapai seribu bait syair, sementara al-Suyuti dua kali menyebutkan bahwa kitabnya itu terdiri dari seribu bait syair. Al-Tirmasi berkali-kali menghitung, ternyata syairnya hanya 980 bait saja. Oleh karenanya, ia menambahi dua puluh bait lagi. Proses penyarahan itu berakhir pada tanggal 14 Rabi' al-Awwal 1329 H,<sup>11</sup> dan diduga kitabnya ini ditulis ketika beliau berada di Mekah. Selain itu, beliau juga mengajarkan kitab *Ṣaḥiḥ al-Bukhari*. Langkahnya ini selanjutnya diteruskan oleh para ulama di pesantren lain, di antaranya KH. Hasyim Asy'ari di Tebu Ireng, Jombang.<sup>12</sup>

Sekalipun sudah ditemukan sejak abad ke-17, kajian hadis tidaklah begitu populer pada masa-masa sebelum abad ke-20.<sup>13</sup> Ketidakpopuleran tersebut disebabkan oleh adanya kecenderungan kepada tasawuf yang lebih dominan daripada kepada syariat. Kecenderungan ini akhirnya bergeser menuju syariat akibat pembaruan dan pemurnian yang berlangsung sejak abad ke-17. Begitu pula, munculnya Tarekat Naqṣabandiyah pada abad ke-19 yang lebih berorientasi kepada syariat daripada tarekat merupakan bagian dari proses pergeseran ini.<sup>14</sup> Namun demikian, pembaruan pada abad ke-17 belum cukup membawa pergeseran perhatian yang lebih besar kepada hadis. Barulah pada abad ke-20, munculnya pembaruan akibat dampak modernisme dengan slogannya “kembali kepada al-Qur'an dan sunnah” menandai munculnya perhatian yang cukup besar pada ḥadīth.<sup>15</sup> Selain itu, seperti terlihat dalam uraian sebelumnya, kajian hadis masih dilakukan oleh pribadi-pribadi, dan belum menjadi bahan kajian di lembaga-lembaga pendidikan Islam yang bersifat formal.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 39-40.

<sup>12</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1420 H/1999 M), cet. III, 29, 31, 39, 135.

<sup>13</sup> Agung Danarto, *Kajian Ḥadīth*, 8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 11; lihat pula Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 161.

### III. Kajian Hadis di Pesantren dan Madrasah (Akhir Abad 19 –Sekarang)

Hadis merupakan mata pelajaran yang relatif baru di pesantren. Kitab-kitab hadis standar tidak dijadikan rujukan. Hanya sejak abad ke-19 dan seterusnya, para ulama mengumpulkan dan menerjemahkan kitab *al-Arba'in al-Nawawiyah*, karya Abu Zakariyya al-Nawawi. Dan seperti dituturkan sebelumnya, minat yang lebih besar terhadap hadis dapat dikatakan sebagai dampak dari modernisme.<sup>16</sup>

Perhatian yang besar terhadap hadis pada abad ke-20 ditandai dengan adanya kitab-kitab hadis yang dijadikan bahan ajar kurikulum di surau, madrasah dan pesantren. Mahmud Yunus mencatat bahwa pada tahun 1900-1908 kitab hadis sudah diajarkan di berbagai surau yang menjadi cikal bakal lahirnya madrasah di Sumatera. Kitab-kitab yang diajarkan adalah Hadis *Arba'in* karya al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* di bidang materi hadis. Sedangkan di bidang *muṣṭalah al-ḥadīs*, digunakanlah kitab *BayqūNḥyah* dan *syarḥ*-nya.<sup>17</sup> Kemudian pada masa-masa selanjutnya, kitab-kitab hadis dijadikan buku ajar di madrasah-madrasah dan pesantren-pesantren (lihat tabel 1).

Tabel 1:

Daftar Kitab Hadis dan *'Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīs* di Madrasah dan Pesantren  
Antara Tahun 1900-1960 menurut Penelitian H. Mahmud Yunus

Judul	Pengarang
<i>Kitab Hadis</i>	
<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhari</i>	Imâm al-Bukhari
<i>Fath al-Bārī</i>	Ibn Hajar al-'Asqalani
<i>Jawāhir al-Bukhārī</i>	Muṣṭafa M. 'Umarah
<i>Tajrīd al-Ṣarīḥ</i>	Al-Zabidi
<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Imam Muslim
<i>Al-Arba'in al-Nawawīyah</i>	Abu Zakariyya Yaḥya Al-Nawawi
<i>Riyaḍ al-Sā'lihīn</i>	Yaḥya ibn Sharaf al-Din al-Nawawi

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1985), 60.

<i>Bulūg al-Marām</i>	Ibn Hajar al-‘Asqalani
<i>Subul al-Salām</i>	Muhammad ibn Isma‘il al-Kahlani
<i>Al-Adab al-Nabawī</i>	Muhammad ‘Abd al-‘Aziz al-Khuli
<i>Nail al-Awṭār</i>	Muhammad ibn ‘Ali al-Shawkani
<b><i>‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīṣ</i></b>	
<i>Matn Bayqūniyah/Syarḥ Bayqūniyyah</i>	Ṭhâh ibn Muhammad al-Fattaḥ al-Bayquni Aṭiyyah al-Ajhuri
<i>‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīṣ</i>	H. Mahmud Yunus
<i>Minḥat al-Mugit</i>	Ḥafiz Ḥasan Mas‘udi
<i>Nubhat al-Fikr li Ibn Hajar al-‘Asqalani</i>	Ibn Hajar al-‘Asqalani

Seperti terlihat dalam tabel di atas, di bidang materi hadis, literatur yang digunakan meliputi kitab primer, antologi *ḥadīth* dan kitab *sharḥ*. Yang termasuk dalam kitab primer adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Jawāhir al-Bukhārī*, dan *al-Tajrīd al-Ṣarīḥ*. Sedangkan yang termasuk antologi meliputi *Arba‘īn al-Nawawīyah*, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* dan *Bulūg al-Marām*. Sedangkan yang merupakan kitab *syarḥ* adalah *Fath al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī*, *Subul al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām*, *Hady al-Rasūl*, *al-Adab al-Nabawī* dan *Nayl al-Awṭār Syarḥ Muntaqā al-Akḥbār*. Dari sejumlah kitab-kitab tersebut, yang paling banyak digunakan justru kitab-kitab antologi, sedangkan kitab-kitab primer dan *syarḥ* justru hanya digunakan di sejumlah kecil madrasah dan pesantren.

Tidak jauh dari hasil pengamatan Mahmud Yunus, penelitian Martin Van Bruinessen<sup>18</sup> di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah pada beberapa provinsi di Indonesia sampai tahun 1990-an menyebutkan daftar literatur hadis dan *‘ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ* yang lebih lengkap dari sisi penyebaran dan penggunaannya (lihat tabel 2).

Tabel 2:

Daftar Kitab Hadis dan *‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* di Madrasah dan Pesantren sampai 1990-an, menurut Penelitian Martin Van Bruinessen

<sup>18</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, 161.

Daerah	Smtr	Kalsel	Jabar	Jateng	Jatim	Jml	
Jumlah Pesantren	4	5	9	12	18	46	Tingkat
Hadis							
<i>Bulūg al-Marām</i>	1	0	6	5	12	24	Tsnawiyah
<i>Subul al-Salām</i>	1	1	0	0	1	3	
<i>Riyāḍ al-Sālihīn</i>	1	0	7	6	9	23	Aliyah /Khawwāṣ
<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	2	1	6	7	5	21	Aliyah
<i>Tajrīd al-Ṣaḥīḥ</i>	0	0	1	1	4	6	/Khawwās
<i>Jawāhir al-Bukhari</i>	1	0	0	1	2	4	
<i>Ṣaḥīḥ Muslim.Syarḥ</i>	1	0	7	2	7	17	Tsnawiyah
<i>Arbaʿīn al-Nawawi</i>	3	0	5	1	6	15	Tsnawiyah
<i>Majālis al-Sanīyah</i>	1	0	0	0	2	3	
<i>Durrat al-Nāṣihīn</i>	1	1	2	3	4	11	Aliyah
<i>Tanqīh al-Qawl</i>	0	1	2	1	1	5	
<i>Mukhtār al-Aḥādīs</i>	1	0	2	0	2	5	Tsnawiyah
<i>ʿUṣfūriyyah</i>	0	1	0	0	2	3	
<i>ʿilm muṣṭalaḥ al-ḥadīs</i>							
<i>Bayqūnīyah/Syarḥ</i>	2	0	2	1	2	7	Tsnawiyah
<i>Minḥat al-Muḡīt</i>	0	0	2	1	0	3	

Sepeti terlihat, literatur materi hadis pada tabel Martin Van Bruinessen di atas hanya menambahkan sedikit tambahan literatur dibandingkan dengan tabel Mahmud Yunus. Yaitu *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, *Majālis al-Sanīyah Syarḥ Arbaʿīn* dan *Mukhtār al-Aḥādīs*. Sedangkan beberapa kitab yang lain seperti *Durrat al-Nāṣihīn* dan *ʿUṣfūriyyah* tidaklah masuk kategori kitab hadis sebab tidak disertai dengan sanad yang merupakan bagian tak terpisahkan dari hadis.

Sedangkan di bidang *ʿilm muṣṭalaḥ al-ḥadīs*, kedua tabel di atas menyebutkan beberapa kitab, yaitu *Bayqūnīyah* dan *Syarḥ*-nya *Minḥat al-Muḡīt* sebagai kitab yang paling umum digunakan; dan *ʿIlm Muṣṭalaḥ al-ḥadīs* karya Mahmud Yunus, serta *Nubhat al-Fikr li Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī* sebagai kitab yang hanya digunakan di sebagian kecil pesantren dan madrasah.

Selanjutnya, bila dilihat dari literatur yang digunakan, materi hadis yang diajarkan -seperti terlihat dalam dua tabel di atas-, lebih dititikberatkan pada aspek ajaran Islam yang terkait dengan fiqh dan akhlak. Kitab *Riyād al-Ṣāliḥīn*, *al-Adab al-Nabawī* dan *Bulūḡ al-Marām* merupakan kitab yang berisi ajaran tentang akhlak dan fiqh. Selain itu, kitab hadis primer yang digunakan pun terbatas pada *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Hal ini barangkali terkait dengan tujuan dari pengajaran hadis di pesantren dan madrasah itu sendiri. Tujuan utamanya adalah untuk meningkatkan pengamalan keagamaan di pesantren dan madrasah, bukan untuk membekali para muridnya untuk dapat melakukan penelitian hadis secara mandiri. Untuk itulah, lebih jauh, bisa dilihat bahwa literatur *‘ilm muṣṭalaḥ al-ḥadīṣ* yang digunakan juga masih merupakan literatur yang bersifat pengantar. *Matn Bayqūniyyah* dan *Minḥat al-Mughīṭ* adalah dua karya yang masih bersifat elementer. Begitu pula, *‘Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* yang disusun oleh Mahmud Yunus juga tidak jauh berbeda dari dua karya lainnya.

Tidak bermunculannya literatur yang disusun oleh penulis Indonesia sendiri yang dijadikan bahan ajar di madrasah dan pesantren merupakan bukti bahwa kajian hadis di sana masih bersifat pengantar. Studi tingkat lanjut terhadap hadis belum dilakukan pada lembaga-lembaga ini.

Namun demikian, sejalan dengan munculnya gerakan Muslim modernis pada abad ke-20, hadis semakin menempati tempat yang penting. Seperti diungkapkan oleh Howard M. Federspiel dalam hasil penelitiannya terhadap literatur hadis sampai tahun 1980-an, banyak karya-karya hadis yang ditulis oleh para penulis Indonesia sendiri (lihat tabel 3).<sup>19</sup> Sampai akhir tahun 1980.-an, paling tidak terdapat empat jenis (*genre*) literatur hadis di Indonesia.<sup>20</sup> Jenis *pertama* adalah literatur ilmu hadis yang berisi analisis terhadap hadis yang berkembang pada masa awal Islam untuk menentukan keotentikan dan kepalsuannya. Jenis *kedua* adalah literatur terjemahan terhadap kitab-kitab hadis yang disusun pada masa klasik (620-1250) dan masa pertengahan Islam (1250-1850). Jenis *ketiga*

---

<sup>19</sup>Lihat Howard M. Federspiel, *The Usage*, 149.

<sup>20</sup>*Ibid.*, 1.

berisi antologi hadis pilihan yang diambil dari kitab-kitab kumpulan hadis, yang dipilih dan ditulis ulang oleh penulis Indonesia. Kemudian jenis *keempat* berisi kumpulan hadis yang digunakan sebagai sumber hukum dan materi pelajaran di sekolah-sekolah Islam.

Tabel 3:

Literatur hadis di Indonesia sampai 1980-an  
menurut penelitian Howard M. Federspiel

Penulis	Judul	Identitas Penerbitan
<b><i>'Ilm Mustalah al-Ḥadīth</i></b>		
IZ Abidin	<i>Mustalah Hadis: Dirayah dan Riwayah</i>	Bandung: Setia Karya, 1984
M. Anwar	<i>Ilmu Mustalah Hadis</i>	Surabaya: Al-Ikhlās, 1981
AQ Hassan	<i>Ilmu Mustalah Hadis</i>	Bandung: Diponegoro, 1983 (1966)
TM Hasbi Ash-Shiddieqy	<i>Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis</i>	Jakarta: Bulan Bintang, 1981 (1958)
TM Hasbi Ash-Shiddieqy	<i>Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam</i>	Jakarta: Bulan Bintang, 1964
TM Hasbi Ash-Shiddieqy	<i>Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis</i>	Jakarta: Bulan Bintang, 1980 (1954)
Barmawie Umarie	<i>Status Hadits Sebagai Dasar Tasyri'</i>	Salatiga: Siti Sjamisyah, 1965
Mahmud Yunus dan H. Ahmad Azis	<i>Ilmu Mustalah Hadis</i>	Jakarta: Djaja Murni, 1972 (1959)
Masjfuk Zuhdi	<i>Pengantar Ilmu Hadis</i>	Surabaya: Bina Ilmu, 1979
Fatchurrahman	<i>Ikhtisar Mushthalahul Hadis</i>	Bandung: Al-Ma'arif, 1981
<b><i>Terjemah/Antologi Ḥadīth/Ḥadīth sebagai Sumber Hukum</i></b>		
Husein Bahreisy	<i>Himpunan Hadis Pilihan: Hadis Shahih Bukhari</i>	Surabaya: Al-Ikhlās, 1980
Mustaghfiri Asror	<i>123 Hadis Pembina Iman dan Akhlaq</i>	Semarang: Wicaksana,

		1984
Salim Bahreisy	<i>Tarjamah Riadhus Salihin</i>	Bandung: Al-Ma'arif, 1985
Fachruddin HS	<i>Terjemah Hadis Sahih Muslim</i>	Jakarta: Bulan Bintang, 1978
M. Fudloli	<i>Kecutamaan Budi dalam Islam: Ihya Sunnatullah wa Rasulih</i>	Surabaya: Al-Ikhlash, t.t.
Fatchurrahman	<i>Hadis-Hadis tentang Peradilan Agama</i>	Jakarta: Bulan Bintang, 1977
Fatchurrahman	<i>Al-Hadisun Nabawy</i>	Kudus: Menara, 1966, 1979
AN Firdaus	<i>Jalan ke Surga: 325 Hadis Qudsi Pilihan</i>	Jakarta: Yayasan Al-Amin, 1984
Mu'ammal Hamidy, Imron AM dan Umar Fanany	<i>Terjemahan Nail al-Autar: Himpunan Hadis-Hadis Hukum</i>	Surabaya: Bina Ilmu, 1985
Hamidy, et. al.	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhari</i>	Jakarta: Wijaya, 1983 (1937)
A. Hassan	<i>Tarjamah Bulug al-Maram Ibn Hajar al-Asqalani</i>	Bandung: Diponegoro, 1984 (1968)
Umar Hasyim	<i>Hadis Arba'in al-Nawawiyah</i>	Surabaya: Bina Ilmu, 1984
AYQ Koho	<i>Himpunan Hadis-Hadis Lemah dan Palsu</i>	Surabaya: Bina Ilmu, 1979
AA. Masyhuri	<i>Mutiara Qur'an dan Hadis</i>	Surabaya: Al-Ikhlash, 1980
MA Rathomy	<i>Ṣaḥīḥ Bukhari</i>	Surabaya: Al-Asriyah, 1981
HA Razak dan H. Rais Lathief	<i>Terjemahan Hadis Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981 (1957)
M. Rifai	<i>300 Hadis Bekal Da'wah dan Pembina Pribadi</i>	Semarang: Wicaksana, 1980
M. Rofiq	<i>Sistim Isnad</i>	Bandung: Al-Ma'arif, 1980

Mahfulli Sahli	<i>Himpunan 405 Intisari Hadis (Terjemah Jamius Shaghir Oleh Jalaluddin As-Suyuthi)</i>	Surabaya: Al-Ikhlash, 1978
Muslich Shabir	<i>400 Hadis Pilihan tentang Akidah, Syari'ah dan Akhlak</i>	Bandung: Al-Ma'arif, 1986
T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy	<i>2002 Mutiara Hadis</i>	Jakarta: Bulan Bintang, 1978 (1954)
TM Hasbi Ash-Shiddieqy	<i>Koleksi Hadis-Hadis Hukum</i>	Bandung: Al-Ma'arif, 1981
Muhammad Sjarief Sukandy	<i>Tarjamah Bulug al-Maram: Fiqih Berdasarkan Hadis</i>	Bandung: Al-Ma'arif, 1984
Abdul Madjid Tamim	<i>Terjemah Hadis Arba'in al-Nawawi</i>	Surabaya: Sinar Wijaya, 1984
M. Thalib	<i>Butir-butir Pendidikan dalam Hadis</i>	Surabaya: Al-Ikhlash, t.t
M. Aloji Usman, A. Dahlan dan MD. Dahlan	<i>Hadis Qudsi: Pola Pembinaan Akhlak Muslim</i>	Bandung: Diponegoro, 1975
Mohammad Zuhri	<i>Koleksi Hadis Qudsi</i>	Jakarta: Yulia Karya, t.t.
<b><i>Hadis untuk Materi Pelajaran</i></b>		
Dja'far Amir	<i>Bidang Studi Al-Qur'an dan Al-Hadis untuk Madrasah Ibtidaiyah</i>	Yogyakarta: Kota Kembang, 1982
Dja'far Amir	<i>Al-Qur'an dan al-Hadis untuk Madrasah Tsanawiyah</i>	Solo: Siti Syamsiyah, 1978
Muslich Marzuki	<i>Al-Qur'an dan al-Hadis untuk Madrasah Aliyah/PGA</i>	Semarang: Thoha Putra, 1980

Karya-karya di atas merupakan perkembangan mutakhir yang terkait dengan pendidikan formal, gerakan dakwah dan ketaatan beragama di kalangan umat Islam. Karya-karya tersebut ditujukan untuk memenuhi kebutuhan materi bagi pendidikan tinggi Islam, seperti IAIN, madrasah dan pesantren. Selain itu, karya-karya itu digunakan pula oleh para da'i sebagai sumber pengajaran dalam rangka merevitalisasi dan menguatkan peran Islam dalam keyakinan dan perilaku masyarakat di Indonesia. Begitu pula, karya-karya tersebut digunakan pula sebagai

bahan bacaan di keluarga Muslim atau kelompok kecil masyarakat yang ingin meningkatkan pemahaman mereka tentang keyakinan dan praktek Islam.<sup>21</sup> Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, menurut Federspiel, literatur hadis sampai akhir 1980-an terlihat masih dalam proses pembentukan, di mana berbagai karya baru terus bermunculan yang *genre*-nya belum terbentuk secara utuh.<sup>22</sup>

Seperti dituturkan oleh Federspiel, sejak tahun 1930-an banyak sarjana Muslim menerjemahkan kitab-kitab hadis ke Bahasa Indonesia. Tokoh-tokoh utama penerbitan hadis adalah Munawar Khalil pada tahun 1930-an, M.K. Bakry pada 1955 dan Zainuddin Hamidy dan kawan-kawannya pada akhir 1950-an.<sup>23</sup>

Pada masa ini, hadis menjadi bagian dari kurikulum pesantren dan madrasah. Teks-teks dalam Bahasa Indonesia ditulis untuk kepentingan ini. Namun demikian, seperti pengamatan Federspiel, teks-teks tersebut dilihat dari sisi isi tidaklah memuat hal-hal baru. Isinya hanyalah apa yang pernah dipelajari pada pesantren-pesantren sebelumnya dan bersandar kepada teks-teks Arab.<sup>24</sup> Kajian akademis sampai tahun 1980-an, tidaklah banyak mendapat perhatian dari orang-orang Islam sendiri.<sup>25</sup> Literatur *‘ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ* yang ditulis seperti terlihat di atas, selain dari sisi isi tidak memuat hal-hal baru, juga belum membahas kritik hadis secara tuntas. Teori kritik hadis yang dikemukakan hanya mencakup kritik sanad dan matn yang diarahkan untuk mengetahui tingkat otentisitas hadis. Sedangkan pengembangan kritik *matn* yang diarahkan untuk *fiqh al-ḥadīṣ* belum mendapat perhatian.

Terjemahan terhadap koleksi-koleksi standar juga tidak dilakukan secara tuntas. Yang ada hanyalah terjemahan-terjemahan yang merupakan nukilan sebagian saja dari kitab koleksi hadis standar. Penerjemah-penerjemah hadis di antaranya adalah H. S. Fachruddin, Z. Hamidy, A. Razak -ketiga-tiganya adalah

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 2-3.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 4.

guru agama-, H. Bahreisy, M Rathomy yang juga ada kemungkinan berfungsi sebagai guru.<sup>26</sup>

Tafsir terhadap hadis juga belum intens dilakukan. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa bidang kajian hadis ini baru dalam taraf kelahirannya.

#### **D. Kajian Hadis pada Perguruan Tinggi Islam**

Kajian terhadap hadis mendapatkan perhatian yang lebih intens lagi ketika hadis menjadi bagian dari mata kuliah yang diajarkan di Perguruan Tinggi Islam yang mulai didirikan pasca Indonesia merdeka. Seperti dituturkan oleh Mahmud Yunus, Islamic College pertama didirikan dan dibuka di bawah pimpinannya sendiri pada tanggal 9 Desember 1946 di Padang Sumatera Barat.<sup>27</sup>

Lembaga tersebut terdiri dari dua fakultas, yaitu syari'ah dan pendidikan Bahasa Arab. Masa studi di lembaga ini empat tahun, dua tahun untuk mencapai sarjana muda dan dua tahun berikutnya untuk mencapai sarjana lengkap dengan gelar dokterandus. Kurikulum yang diajarkan kebanyakan mencontoh kurikulum yang dipakai di Universitas Al-Azhar Kairo.<sup>28</sup> Namun pada bulan Desember 1945, ketika Jakarta diduduki Sekutu, perguruan tinggi ini ditutup untuk sementara. Kemudian pada 10 April 1946 perguruan tinggi ini dibuka kembali di Yogyakarta yang dihadiri oleh Presiden Soekarno dan diisi dengan sebuah pidato yang disampaikan oleh Moh. Hatta sebagai ketua Dewan Penyantun. Kemudian pada 22 Maret 1948, perguruan tinggi ini dirubah menjadi Universitas Islam Indonesia (UII) dengan membuka beberapa fakultas: agama, hukum, ekonomi dan pendidikan.<sup>29</sup>

Kemudian pada 1950 fakultas agama yang ada pada UII diserahkan kepada pemerintah yakni Kementerian Agama dan dijadikan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) dengan PP. Nomor 34 tahun 1950. Pada tahun 1960,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>27</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah*, 103.

<sup>28</sup> Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan* (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1996), cet. II, 198.

<sup>29</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah*, 288.

Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) yang bertempat di Jakarta digabungkan dengan PTAIN dan menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN). Dengan demikian, terdapat satu IAIN dengan dua cabang, yaitu di Yogyakarta dan Jakarta yang masing-masing memiliki dua fakultas. Pada perkembangan berikutnya IAIN berkembang menjadi empat fakultas, yaitu Ushuluddin, Syari'ah, Tarbiyah dan Adab. Masa studi pada lembaga ini adalah lima tahun, tiga tahun pertama untuk tingkat sarjana muda dan dua tahun setelahnya untuk spesialisasi (sarjana lengkap).<sup>30</sup> Pada perkembangan berikutnya IAIN berkembang menjadi 14 buah yang tersebar di seluruh Indonesia. Kajian hadis di IAIN merupakan materi kajian yang menjadi komponen inti matakuliah.

Secara umum, kajian hadis di IAIN dan perguruan tinggi Islam lainnya dibagi menjadi dua fase: sebelum 1970-an, dan 1970-an sampai sekarang. Pada masa sebelum 1970-an, kajian hadis masih menggunakan literatur yang sangat terbatas. Literatur yang tersedia pada masa ini, bisa dikatakan, hampir sama dengan yang digunakan di pesantren dan madrasah. Sedangkan pada masa 1970-an, kajian hadis telah menggunakan literatur yang mencakup kitab-kitab primer atau induk. Tersedianya literatur tersebut diakibatkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, dibukanya program Postgraduate Course pada 1971 untuk jurusan fiqh dan tafsir bagi sarjana IAIN, dengan masa studi tiga bulan. Program ini selanjutnya ditingkatkan menjadi Studi Purna Sarjana dengan masa studi satu tahun; dan merupakan cikal bakal program pascasarjana di IAIN. *Kedua*, banyaknya alumni perguruan tinggi Timur Tengah, yang pulang ke tanah air dengan membawa kitab-kitab berbahasa Arab, termasuk di dalamnya kitab-kitab hadis. *Ketiga*, dipermudahnya impor buku-buku dari luar negeri, termasuk dari Timur Tengah. Meningkatnya jumlah literatur hadis ini pada gilirannya juga menjadikan kajian hadis di IAIN maupun PTAIS yang lain, lebih berkembang. Kajian-kajian tersebut tertuang dalam bentuk materi kurikulum yang tersusun secara sistematis dan terprogram dalam beberapa tingkat.

---

<sup>30</sup>Hasbullah, *Sejarah*, 200.

Semua mahasiswa di semua fakultas mendapatkan materi hadis dan *'ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ'* yang sama, kecuali mahasiswa yang mengambil jurusan tafsir-*ḥadīth* yang pada awalnya berada di fakultas syari'ah. Materi hadis yang sama itu berupa kajian terhadap hadis-hadis yang terkait dengan dasar-dasar Islam: aqidah, syari'ah dan akhlak. Sedangkan materi *'ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ'* berupa pengenalan teori-teori kritik hadis, sekalipun tidak sampai pada operasionalisasi teori-teori tersebut. Sedangkan mahasiswa yang mengambil jurusan tafsir-hadis mendapatkan materi yang lebih banyak lagi. Di bidang materi hadis mereka mendapatkan kajian hadis-hadis yang terkait dengan persoalan-persoalan syari'ah secara detail: ibadah, muamalah, peradilan, munakahat dan jinayat. Sedangkan dalam materi *'ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ'*, mahasiswa mendapatkan teori-teori kritik hadis dan sekaligus operasionalisasinya. Materi tersebut lebih jauh juga berkaitan dengan *fiqh al-ḥadīṣ'*, yaitu memandang ajaran-ajaran hadis tidak mengikat secara mutlak, tetapi perlu diinterpretasikan sesuai dengan kepentingan manusia.

Dalam kurikulum Fakultas Syari'ah,<sup>31</sup> misalnya, yang disusun oleh sebuah tim yang berada di bawah bimbingan Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, materi *ḥadīth* terdiri dari: pengantar ilmu hadis, hadis *aḥkām*, hadis *tasyri'*, *'ulūm al-ḥadīṣ'*, *ma'ānī al-ḥadīṣ'* dan pembahasan kitab-kitab hadis. Materi-materi ini disampaikan pada empat tingkat, yaitu propaedeuse, kandidat, bakaloreat (masing-masing 1 tahun) dan doktoral (2 tahun).

Materi pengantar ilmu hadis diperuntukkan untuk tingkat propaedeuse. Materinya terdiri dari definisi istilah-istilah (hadis dan sebagainya), sejarah hadis (masa Nabi sampai abad kelima), kedudukan dan macam-macam ilmu hadis, *'ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ'* dan biografi para perawi hadis (terutama sahabat).

Selanjutnya, materi hadis *aḥkām* diberikan untuk tingkat kandidat, bakaloreat dan doktoral I dan II (semua jurusan). Materi hadis *aḥkām* untuk tingkat kandidat terdiri dari hadis-hadis ibadah, *uṣūl al-ḥadīth*, *'ilm rijāl al-ḥadīṣ'* dan *rijāl*

---

<sup>31</sup>Asjmuni A. Rahman (dkk.), *Kurikulum (Manhadj-al-Dirasah) Fakultas Sjari'ah IAIN Sunan Kalidjaga*, diterbitkan oleh Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1971.

*al-ḥadīṣ* (terutama *tābi'īn*). Sedangkan untuk tingkat bakaloreat, materinya mencakup hadis tentang munakahat, muamalah, *uṣūl al-ḥadīṣ* dan *rijāl al-ḥadīṣ* (terutama ulama abad kedua dan ketiga hijrah). Sedangkan untuk tingkat doktoral I, materinya mencakup hadis-hadis *farâ'id*, *ḥudūd* dan *'uqūba, qaḍā'*, *uṣūl al-ḥadīṣ* dan *rijāl al-ḥadīṣ* (terutama ulama abad keempat sampai ketujuh hijrah). Sedangkan untuk tingkat doktoral II (semua jurusan), materinya mencakup hadis-hadis tentang pemerintahan dan *jihād*, *uṣūl al-ḥadīṣ* dan *rijāl al-ḥadīṣ* (ulama abad kedelapan dan seterusnya).

Sedangkan materi hadis *tasyrī'* hanya diperuntukkan untuk jurusan hadis tingkat doktoral I dan II. Untuk tingkat doktoral I, materinya meliputi hadis-hadis ibadah (*ṭahārah*, shalat, shalat jenazah, zakat, puasa, haji dan sembelihan), hadis-hadis *aḥwāl shakhṣiyyah* (nikah dan talak), hadis-hadis muamalah (jual beli dan pengupahan). Untuk tingkat doktoral II, hadis-hadis pidana (*ḥudūd*), peradilan, pemerintahan dan *jihād*.

Selanjutnya, materi *'ulūm al-ḥadīṣ* diperuntukkan hanya untuk jurusan hadis tingkat doktoral I dan II. Materinya untuk tingkat doktoral I terdiri dari pertumbuhan ilmu-ilmu hadis, *taḥqīq* makna hadis dan sunnah, definisi hadis dan sunnah dan pembagiannya, kedudukan *sunnah* dalam syariat Islam, tugas sunnah, *'ilm muṣṭalah al-ḥadīṣ* (pembagian hadis-hadis menjadi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, *mursal* dan *mawḍū'*), *'ilm rijāl al-ḥadīṣ* dan *rijāl al-ḥadīṣ* (ulama abad IV sampai VII H). Adapun materi untuk tingkat doktoral II mencakup *riwāya* dan *syahādah*, hal-ihwal *riwāya*, kitab-kitab hadis, *jarḥ* dan *ta'dīl*, *ta'arūḍ* dan *tarjīḥ*, *fiqh al-ḥadīṣ*, *adab al-adā' wa al-taḥammul*, pedoman ahli hadis, perbedaan pendapat tentang hadis dan *rijāl al-ḥadīṣ* (terutama abad VII dan seterusnya).

Mata kuliah *ma'ānī al-ḥadīṣ* diberikan pada jurusan hadis tingkat doktoral I. Materinya terdiri dari makna *ḥadīṣ musykil*, *garīb* dan *majāzī*. Dan terakhir, materi membahas kitab-kitab hadis diberikan untuk jurusan Hadis tingkat doktoral I dan II, terdiri dari kitab Bukhāri, Muslim, Abu Dawud, al-Nasa'i dan al-Turmuzi, Ibn Majah, Imam Mālik, dan *al-Jāmi' al-Ṣagīr* karya al-Suyūṭi.

Materi kurikulum di atas tidak berubah sampai sekitar tahun 1986, terutama sebelum dipindahkannya jurusan tafsir hadis ke fakultas Ushuluddin. Yang

berbeda di antaranya adalah adanya penambahan daftar literatur. Ketika jurusan Tafsir hadis berpindah dari Fakultas Syariah ke Fakultas Ushuluddin pada 1990, ada beberapa perubahan materi dalam bidang kajian hadis. Yang menonjol di antaranya adalah (1) perubahan penekanan materi hadis dari hadis-hadis hukum kepada hadis-hadis akidah (begitu pula untuk fakultas-fakultas yang lain, misalnya hadis-hadis pendidikan untuk Fakultas Tarbiyah dan seterusnya); (2) penambahan literatur dengan beberapa literatur baru; (3) materi *'ulūm al-ḥadīṣ* juga mencakup teori dan praktek penelitian hadis (penelitian sanad dan matn hadis ) yang sebelumnya belum dilakukan secara memadai.

Materi hadis untuk jurusan tafsir hadis kurikulum 1998,<sup>32</sup> terdiri dari *'ulūm al-ḥadīṣ* dan hadis (baik sebagai mata kuliah dasar keahlian (MKDK) maupun sebagai mata kuliah keahlian (MKK). Materi *'ulūm al-ḥadīṣ* untuk MKDK mencakup definisi istilah-istilah, kedudukan hadis sebagai sumber ajaran, sejarah kodifikasi hadis, pengertian *'ulūm al-ḥadīṣ* dan cabang-cabangnya, pengenalan *takhrīj al-ḥadīṣ* secara teoritis dan praktis. Sedangkan materi *'ulūm al-ḥadīṣ* untuk MKK merupakan lanjutan dari materi MKDK yang berisi materi penjelasan cabang-cabang *'ulūm al-ḥadīṣ* secara lebih komprehensif.

Selanjutnya, dilihat dari segi literatur yang digunakan, kurikulum IAIN, terutama sejak 1970-an seperti disebutkan sebelumnya, jauh lebih kaya daripada literatur yang digunakan di pesantren dan madrasah (lihat tabel 4). Di bidang ilmu hadis, literatur tersebut tidak hanya bersentuhan dengan teori kritik hadis pada tingkat dasar, tetapi sudah pada tingkat lanjutan. Begitu pula, materi hadis -nya juga telah menggunakan hampir seluruh kitab hadis primer dan sekaligus turunannya. Literatur *syarḥ* juga menjadi bahan acuan dalam kurikulum ini. Berikut ini adalah tabel literatur bidang kajian hadis,<sup>33</sup> yang digunakan oleh IAIN sejak

---

<sup>32</sup>Topik *Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Ushuluddin*, Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 1998.

<sup>33</sup>Dirangkum dari berbagai sumber, yaitu Asjmundi A. Rahman (dkk.), *Kurikulum (Manḥadj-al-Dīrasah) Fakultas Šjari'ah IAIN Sunan Kalidjaga*, diterbitkan oleh Fakultas Šjari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1971; *Sejarah Institut Agama Islam Negeri Tahun 1976 sampai 1980*, dikeluarkan oleh Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan

1970-an sampai 1990-an, baik literatur asing maupun literatur yang ditulis oleh penulis Indonesia sendiri.

**Tabel 4:**

Daftar Literatur hadis dan *‘Ilm Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs* di IAIN/STAIN dan PTAIS sejak 1970-an

Hadis	Penulis
<i>Karya Asing/Arab</i>	
<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i>	Imām al-Bukhārī
<i>Fatḥ al-Bārī</i>	Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī
<i>Syarḥ al-Bukhārī</i>	Al-Kirmānī
<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	Imām Muslim
<i>Syarḥ Muslim</i>	Muḥyi al-Din al-Nawawi
<i>Sunan Ibn Majah</i>	Imām Ibn Majah
<i>Sunan al-Tirmizi</i>	Imam al-Tirmizi
<i>Tuḥfat al-Aḥwazi bi Syarḥ Jāmi‘ al-Tirmizī</i>	Abu al-‘Ula al-Mubarakfuri
<i>Sunan al-Nasa’ī</i>	Imām al-Nasa’ī
<i>Sunan Abi Dāwud</i>	Abu Dawud
<i>Al-Lu‘lu‘ wa al-Marjān</i>	Muḥammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi
<i>Riyāḍ al-Ṣālihīn</i>	Muḥyi al-Din al-Nawawi
<i>Dalīl al-Fālihīn</i>	Muḥammad ibn ‘Alan al-Ṣiddiqi
<i>Al-Adab al-Nabawī</i>	Muḥammad ‘Abd al-‘Aziz al-Khuli

Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1986, 244-6; *Syllabus Fakultas Syari’ah IAIN*, Pembinaan Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Pusat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Jakarta, 1981; *Kurikulum dan Syllabus Institut Agama Islam Negeri (SK. Menteri Agama RI No. 97 tahun 1982)*, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1983/1984; lihat pula *Hasil Rumusan Orientasi Pengembangan Kurikulum Sistem Kredit Semester Institut Agama Islam Negeri (IAIN)*, diselenggarakan 20-24 Agustus 1986 di Tugu Bogor, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1986; *Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Ushuluddin*, Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 1998.

<i>Bulūg al-Marām</i> <i>Subul al-Salām</i> <i>Ibānat al-Ahkām</i>	Ibn Hajar al-‘Asqalani Muhammad ibn Isma‘il al-Kahlani ‘Ulwi ‘Abbas al-Maliki dan Hasan Sulayman al-Nuri
<i>‘Awn al-Ma‘būd</i>	Abu al-Ṭayyib Abadi/ Muhammad Shams al-Haqq
<i>Nail al-Awṭār</i>	Muhammad ibn ‘Ali al-Syawkani
<i>Al-Jāmi‘ al-Ṣagīr</i>	Jalal al-Din al-Suyuti
<i>Miftāh al-Khiṭābah wa al-Wa‘d</i>	Muhammad Aḥmad al-‘Adawi
<i>Mukhtār al-Aḥādīs al-Nabawīyah</i>	Aḥmad al-Hasyimi Bik
<i>Fiqh al-Sīrah</i>	Muhammad al-Ghazali
<i>Ma‘ālim al-Sunnah</i>	Al-Khaṭṭabi
<i>Ahkām al-Ahkām</i>	Ibn Daqiq al-‘Id
<b>Karya Indonesia</b>	
<i>Al-Hadis al-Nabawī</i>	Fathurrahman
<i>Ḥadīth yang Tekstual dan Kontekstual</i>	M. Syuhudi Ismail
<i>2002 Mutiara Hadis</i>	T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie
<i>Koleksi Hadis-hadis Hukum</i>	T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie
<i>‘Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīs</i>	
<b>Karya Asing/Arab</b>	
<i>Uṣūl al-Ḥadīs</i>	Muhammad ‘Ajjaj al-Khaṭīb
<i>Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīs</i>	Mahmud al-Ṭaḥḥan
<i>Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd</i>	Mahmud al-Ṭaḥḥan
<i>‘Ulūm al-Ḥadīs wa Muṣṭalahuh</i>	Ṣubḥi al-Ṣaliḥ
<i>Tadrīb al-Rāwī</i>	Jalal al-Din al-Suyuti
<i>Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīs</i>	Nur al-Din ‘Iṭr
<i>Buḥūs fī Tarīkh al-Sunnah al-Musyarrafah</i>	Akram Ḍiya’ al-Amr
<i>Metode Takhrij Hadis</i>	Abu Muhammad ‘Abd al-Muhdi
<i>Kitāb Ikhtilāf al-Ḥadīs</i>	Al-Syafi‘i
<i>‘Ilm Ṭabaqāt al-Muḥaddīṣīn</i>	As‘ad Tim

<i>Al-Nihāyah fī Garīb al-Ḥadīṣ</i>	Majd al-Din Ibn al-ʿAsr
<i>Al-Fāʾiq fī Gharīb al-Ḥadīṣ</i>	Al-Zamakhshari
<i>Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ</i>	Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi
<i>ʿUlūm al-Ḥadīṣ/Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ</i>	Ibn al-Ṣalāḥ
<i>Tawḍīḥ al-Afkār</i>	Muḥammad ibn Ismaʿil al-Ṣanʿani
<i>Al-Risālah al-Mustaṭrafah</i>	Muḥammad ibn Jaʿfar al-Kattani
<i>Al-Sunnah qabl al-Tadwīn</i>	Muḥammad ʿAjjaj al-Khaṭīb
<i>Dirāsāt fī al-Ḥadīṣ al-Nabawī</i>	Muḥammad Muṣṭafa al-Aʿzami
<i>al-Ḥadīṣ al-Nabawī</i>	Muḥammad al-Sabbag
<i>al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddisūn</i>	Muḥammad Abu Zahw
<i>Miftāḥ al-Sunnah aw Tārīkh Funūn al-Ḥadīṣ</i>	ʿAbd al-ʿAziz al-Khuli
<i>Miftāḥ Kunūz al-Sunnah</i>	A.J. Wensinck et. al.
<i>Kashf al-Lisān fī Tākhrīj Aḥādīṣ Sayyid al-Anām</i>	ʿAbd al-Mawjūd Muḥammad ʿAbd al-Laṭīf
<i>Tawṣīq al-Sunnah fī al-Qarn al-Ṣānī al-Hijri</i>	Rifʿah ʿAbd al-Muṭṭalib
<i>Manhaj Naqd al-Matn</i>	Ṣalaḥ al-Din al-Aḍlabi
<i>Al-Sunnah al-Nabawīyah wa Makānatuhā fī al-Tasyrīʿ</i>	ʿAbbās Mutawalli Himadah
<i>Al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makaanātuhā fī al-Tasyrīʿ al-Islāmī</i>	Muṣṭafa Ḥusni al-Sibaʿi
<i>Al-Difāʿ ʿan al-Sunnah</i>	Muṣṭafa Ḥusni al-Sibaʿi
<i>Qawāʿid al-Takhrīj al-ḥadīs</i>	Muḥammad Jamāl al-Din al-Qasimi
<i>Tawfīḥ al-Nazar ilā Uṣūl al-ʿAsār</i>	Ṭahir ibn Ṣaliḥ al-Jazaʿiri
<i>Fath al-Muḡīṣ</i>	Syams al-Dīn Muḥammad ibnL ʿAbd al-Raḥman al-Sakhawi
<i>Taʿwīl Mukhtalif al-Ḥadīṣ</i>	Ibn Qutaybah al-Daynuri
<i>Al-Majāzāt al-Nabawīyyah</i>	Al-Sharīf Raḍi
<i>Al-Amalf</i>	Al-Syarīf al-Murtaḍa

<i>Al-Kutub al-Ṣiḥāḥ al-Sittah</i>	Muḥammad Muḥammad Abu Shuhbah
<i>Fajr al-Islām</i>	Aḥmad Amīn
<i>Manhaj Dawī al-Nazar</i>	Muḥammad Maḥfūz al-Tirmasi
<i>Muqaddimat Subul al-Salam</i>	Muḥammad ibn Isma'īl al-Ṣan'ani
<i>Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ</i>	Ṣubḥi al-Ṣaliḥ
<i>Risalah Muḥammadiyah</i>	Sulaymān al-Nadwi
<i>Nuzhat al-Nazar</i>	Ibn Ḥajar al-'Asqalani
<i>Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīṣ</i>	Al-Ḥākīm
<i>Al-Mawḍū'āt</i>	Ibn al-Jawzī
<b>Karya Indonesia</b>	
<i>Kaedah Keshahihan Sanad Hadis</i>	M. Syuhudi Ismail
<i>Ilmu Hadis (Pengantar, Sejarah dan Istilah)</i>	M. Syuhudi Ismail
<i>Cara Praktis Mencari Hadis</i>	M. Syuhudi Ismail
<i>Metodologi Penelitian Hadis Nabi</i>	M. Syuhudi Ismail
<i>Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis</i>	T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy
<i>Problematika Hadis sebagai Dasar Pembentukan Hukum Islam</i>	T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy
<i>Muḥaḍarat fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ</i>	T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy
<i>'Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīs</i>	H. Mahmud Yunus
<i>Kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah</i>	KH. Moenawar Chalil
<i>Ilmu Hadis</i>	Abdul Qadir Hasan
<i>Ikhtishar Mustalah al-Hadis</i>	Fatchur Rahman
<i>Ulumul Hadis I-IX</i>	Tim Depag

Berbeda dengan kajian hadis di madrasah dan pesantren, kajian di IAIN menunjukkan kemajuan yang cukup besar. Hal ini terlihat dari jumlah, variasi dan isi literatur yang digunakan yang jauh lebih banyak dan kaya seperti terlihat dalam tabel di atas. Karya-karya yang ditulis oleh penulis Indonesia sendiri jumlahnya juga semakin banyak. Di bidang materi hadis, literatur yang digunakan telah

mencakup literatur-literatur primer. Kitab-kitab *syarh* dari kitab-kitab primer juga digunakan. Hampir semua kitab primer telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Begitu pula jumlah literatur antologi hadis yang disusun oleh penulis Indonesia cukup banyak. Koleksi hadis-hadis hukum yang disusun dan diterjemahkan oleh T.M. Hasbi Ash-Shiddiqie merupakan salah satu contohnya.

Di bidang penelitian hadis, literatur yang digunakan juga telah memadai untuk digunakan sebagai dasar untuk melakukan penelitian secara mandiri terhadap sanad dan matn hadis. Karya Mahmud Tahhan, Nur al-Din 'Itr dan Salah al-Din al-Idlibi merupakan literatur tingkat lanjutan dalam kajian hadis. Lebih jauh, literatur hadis yang ditulis oleh penulis Indonesia juga telah memungkinkan pembacanya untuk melakukan penelitian hadis berdasarkan teori yang dikemukakannya. Karya M. Syuhudi Ismail, misalnya yang berjudul *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, merupakan contoh literatur hadis tingkat lanjutan dan memiliki kualifikasi ilmiah yang sejajar dengan para penulis literatur hadis yang berasal dari Arab dan negeri yang lain.

Lebih jauh, pada era pasca 1980-an banyak sekali muncul karya-karya akademik di bidang hadis, terutama hasil penelitian mahasiswa program S2 dan S3 di lingkungan IAIN. Begitu pula, banyak karya penelitian yang ditulis untuk keperluan penerbitan jurnal-jurnal ilmiah di berbagai perguruan tinggi Islam. Hal yang bisa dikatakan berbeda dari literatur yang digunakan untuk kurikulum di IAIN, adalah bahwa literatur baru ini lebih menyoroti persoalan yang terkait dengan bagaimana memahami hadis Nabi dalam konteks Indonesia masa kini. Beraneka pendekatan dan metode pemahaman banyak ditulis dan didiskusikan di kalangan para sarjana IAIN.<sup>34</sup> Hal tersebut menandakan studi hadis di IAIN dan PTAI lainnya sangat dinamis terlebih sejak dipindahkannya jurusan TH ke Fak. Ushuluddin.

---

<sup>34</sup>Sebagai contoh dapat disebutkan beberapa karya berikut ini: Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi: Metode dan Pendekatan* (Jogjakarta: Center for Educational Studies and Development, 2001); H.M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Teksual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1415 H/1994 M); Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Jogjakarta: LPPi Universitas Muhammadiyah Jogjakarta, 1996); H. Said Aqil Husin Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001); dan lain-lain.

## V. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa sekalipun berkembang sangat lambat, terutama sampai paruh pertama abad XX, kajian hadis di Indonesia mulai berkembang pesat pada paruh kedua abad XX. Hal ini bersamaan dengan masuknya kajian hadis di perguruan tinggi agama Islam. Kajian hadis di perguruan tinggi tidak hanya terbatas pada kajian teori klasik *ilmu muṣṭalah al-ḥadīṣ*, tetapi lebih jauh telah merambah pada penggunaan ilmu-ilmu sosial dan humaniora sebagai ilmu bantu. Hal ini terjadi tepatnya pada dasawarsa terakhir abad XX. Untuk itulah, berdasarkan perkembangan ini, tesis Howard M. Federspiel tentang tidak berkembangnya literatur hadis di Indonesia sudah terbantah.

## Daftar Pustaka

- Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi: Metode dan Pendekatan*. Jogjakarta: Center for Educational Studies and Development, 2001.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1420 H/1999 M.
- Danarto, Agung. *Kajian Ḥadīth di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Ḥadīth)*. Jogjakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Jogjakarta, 1999/2000.
- Federspiel, Howard M. *The Usage of Traditions of The Prophet in Contemporary Indonesia*. Monograph in Southeast Asian Studies, Program for SAS, Arizona State University, 1993.
- Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan*

*dan Perkembangan*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996.

*Hasil Rumusan Orientasi Pengembangan Kurikulum Sistem Kredit Semester Institut Agama Islam Negeri (IAIN)*, diselenggarakan 20-24 Agustus 1986 di Tugu Bogor, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1986.

Husnan, Ahmad. *Gerakan Inkarus Sunnah dan Jawabannya*. Solo: Tunas Mulia, 1404 H/1984 M.

Ilyas, Yunahar dan Mas'udi, M. (ed.). *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Jogjakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Jogjakarta, 1996.

Ismail, H.M. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1415 H/1994 M.

*Kurikulum dan Syllabus Institut Agama Islam Negeri (SK. Menteri Agama RI No. 97 tahun 1982)*, Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1983/1984.

Munawwar, H. Said Aqil Husin dan Mustaqim, Abdul. *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Rahman, Asjmuni A. (dkk.). *Kurikulum (Manhadj-al-Dirasah) Fakultas Sjari'ah IAIN Sunan Kalidjaga*. Diterbitkan oleh Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1971.

Rasyid, Dawud. *Al-Sunnah fi Indunisiys: bayna Anṣārihā wa Khuṣumiha*. Jakarta: Usamah Press, 1422 H/2001 M.

*Sejarah Institut Agama Islam Negeri Tahun 1976 sampai 1980*, dikeluarkan oleh Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN di Jakarta Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Islam RI, 1986.

*Syllabus Fakultas Syari'ah IAIN*. Pembinaan Perguruan Tinggi Agama/IAIN di

Pusat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Jakarta, 1981.

*Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Ushuluddin*. Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 1998.

*Topik Inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam Fakultas Ushuluddin*, Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama RI, 1998.

Yaqub, Ali Mustafa. *Islam Masa Kini*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1985.

## CARA SHALAT BERJAMAAH MENURUT RASULULLAH

Agung Danarta\*

### Abstract

This article explores the order of congregational prayer (*ṣalāt al-jamā'ah*) based on Prophet's guidance. The guidance refers to the Prophets (p.b.u.h.) saying or doing (hadis). The hadis talk about suggestions and eminent of such *ṣalāh* performing. Another topic discussed in the hadis is terms of having *imam* (*ṣalāh* leader). Besides talking those topics, the article analyzes the statues of the referred hadis, whether they are sound or weak. It is run to make sure that the basis of such principal worship refers to fervent sources.

Kata Kunci: Salat berjama'ah, imam, makmum, hujjah, Sahih, da'if.

### I. Pendahuluan

Bagi umat Islam Rasulullah saw. merupakan figur penting terutama jika dikaitkan dengan masalah ibadah. Sandarah hukum masalah ibadah harus jelas. Sumber-sumber pengambilan dasar hukumnya harus diambil dari apa yang ada dalam al-Qur'an dan yang disampaikan Rasulullah saw. dalam hadisnya. Khusus masalah ibadah shalat, Rasulullah saw. menegaskan salatlah kamu semua sebagaimana kamu melihat aku salat. Oleh karena itu, informasi masalah hal-hal yang terkait erat dengan salat harus bersumber dari Rasulullah saw. Dalam persoalan ini, terdapat kaidah yang disusun oleh ulama usul fiqh yaitu الأصل في العبادة<sup>1</sup> التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة.

Artikel ini akan membahas tentang tuntunan Rasulullah saw. tentang shalat berjamaah dengan disertai penilaian atas hadis-hadis yang dijadikan hujjah. Tujuan tidak lain adalah kemantapan dalam beribadah karena sandaran hukumnya jelas dan tidak dipermasalahkan lagi.

---

\*Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<sup>1</sup>Lihat Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyutiy, *al-Asbah wa al-Nazāir fi al-Furū'* (Indonesia: Maktabah Dār Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.), 43.

## II. Anjuran Shalat Berjamaah dan Hal lain yang Terkait

Berusahalah kamu mengerjakan shalat-shalat fardhu dengan berjamaah di masjid, di musholla atau lainnya. Dan jangan tergesa-gesa mendatangi shalat jamaah hingga selesai keperluanmu. Dan apabila shalat telah diqomatkan, maka pergilah mendatangnya dengan tenang. Hal tersebut didasarkan dengan dalil:

- a. Dirikanlah shalat

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ

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

- b. Bila bersama orang lain, shalatlah secara berjamaah

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ

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 الْفَدِّ بِسَبْعٍ 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).<sup>2</sup>

Sanad hadis ini berkualitas sahih, dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Hadis ini ditakhrij oleh al-Bukhari dalam kitab Sahih al-Bukhariy (al-Adzan: 609), Muslim dalam kitab Sahih Muslim (al-Masajid wa Mawadhi' al-Ṣalāt: 1038, 1039), Tirmidzi dalam Sunan al-Tirmidzi (al-Ṣalāt: 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-Ṣalāt: 264).

<sup>3</sup>Mayoritas ulama sepakat bahwa hadis yang diriwayatkan secara *muttafaq 'alaih* oleh al-Bukhari dan Muslim adalah berkualitas sahih. Lihat juga ketersambungan sanad dan *al-jarh wa al-ta'dil* masing-masing periwayat dalam *Mausu'at al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah* (CD-ROM).

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

Rasulullah saw bersabda, "Shalat yang terberat bagi orang-orang munafik ialah shalat 'Isyak 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).<sup>4</sup>

Sanad hadis ini berkualitas sahih dan dapat digunakan sebagai hujjah.<sup>5</sup>

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

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 syaitan". (Hadis Riwayat Ahmad ibn Hanbal, Nasa'iy dan Abu dawud dari Abu Darda').<sup>6</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipergunakan sebagai hujjah.<sup>7</sup>

f. Orang buta sekalipun agar ikut jamaah ke Masjid

Dari Abu Hurairah ra, dia berkata, "Seorang laki-laki buta datang kepada Nabi saw sambil berkata, "Ya Rasulullah, Tidak ada orang yang menuntunku untuk pergi ke masjid. Dia meminta kepada Rasulullah saw agar memberi keringanan kepadanya, agar ia diperbolehkan untuk shalat di rumahnya, maka Rasulullah memberi keringan kepadanya. Akan tetapi setelah orang tersebut pergi, tiba-tiba

---

<sup>4</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya (al-Azan: 617) dan Muslim dalam *Saḥīḥnya* juga (al-Masajid wa Mawadhi' al-Ṣalāt: 1041).

<sup>5</sup>*Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>6</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 20179, 26241), Nasa'iy (Sunan, al-Imamah: 838), Abu Dawud (Sunan: al-Ṣalāt: 460).

<sup>7</sup>*Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

Rasulullah memanggilnya seraya bertanya, “Adakah kamu mendengar panggilan (adzan)?”. Orang itu menjawab, “Ya”. Lalu Rasulullah bersabda, “Penuhilah panggilan itu”.

Hadis ini diriwayatkan oleh imam Muslim dan al-Nasa'iy.<sup>8</sup> Hadis ini berkualitas sahih dan sah digunakan sebagai hujjah.<sup>9</sup>

g. Para wanita juga ikut shalat berjamaah di masjid Nabi

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَلَّمَ قَامَ النِّسَاءُ حِينَ يَقْضِي تَسْلِيمَهُ وَيَمْكُثُ هُوَ فِي مَقَامِهِ سَيْرًا قَبْلَ أَنْ يَقُومَ قَالَ بَرَى وَاللَّهِ أَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ لِكَيْ يَنْصَرِفَ النِّسَاءُ قَبْلَ أَنْ يُدْرِكَنَّ أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ

Dari Ummu Salamah ra, ia berkata, “Rasulullah saw jika telah selesai salam, para wanita segera berdiri (meninggalkan masjid) setelah menyelesaikan salamnya, sedangkan beliau tetap tinggal di tempat duduknya sebentar sebelum beliau berdiri”. (Ibn Syihab al-Zuhri) berkata, kami berpendapat –Hanya Allah yang mengetahui- bahwa Rasulullah tetap di tempatnya adalah agar para wanita pulang terlebih dahulu sebelum dijumpai oleh orang laki-laki”.

Teks hadis ini adalah teks yang paling dekat dengan yang dinukilkan dalam HPT, sebab teks yang persis sebagaimana yang terdapat dalam HPT tidak kami temukan. Teks dalam HPT tersebut artinya adalah sebagai berikut:

Dari Ummu Salamah, ia berkata, “Adalah Rasulullah saw apabila telah salam, tetap di tempatnya sebentar. Kami berpendapat –Hanya Allah yang mengetahui- bahwa Rasulullah tetap di tempatnya itu agar para wanita pulang lebih dahulu, jangan sampai tersusul oleh orang-orang lelaki”.<sup>10</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan sah dipakai sebagai hujjah.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup>*Sahih Muslim*, al-Masajid wa mawadhi' al-Ṣalāt: 1044, dan *Sunan al-Nasa'iy*, al-Imamah: 841.

<sup>9</sup>*Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>10</sup>Hadis ini diriwayatkan secara *bil ma'na* oleh Bukhari (*Sahih*, al-Adzan: 793, 803, 819, 823), Nasa'iy (*Sunan*, al-Sahwiyy: 1316), Abu Dawud (*Sunan*, al-Ṣalāt: 876), Ibn Majah (*Sunan*, Iqamat al-Ṣalāt wa sunnatu fiha: 922), Ahmad (*Musnad Ahmad ibn Hanbal*: 25330, 25406).

<sup>11</sup>*Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

h. Para wanita juga diperbolehkan untuk shalat berjamaah di mushalla khusus untuk wanita. Hal ini berdasar pada keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam kitab “Beberapa Masalah” tentang sahnya wakaf masjid yang khusus bagi orang-orang perempuan, dan bahwa wakaf itu tidak dinamakan masjid tetapi dinamakan mushalla”.<sup>12</sup>

i. Bila tengah makan, jangan tergesa-gesa mendatangi shalat

jamaah, tetapi selesaikan dahulu makannya.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ عَلَى الطَّعَامِ فَلَا يَعْجَلُ حَتَّى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ مِنْهُ وَإِنْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ

Ibn ‘Umar ra berkata, bahwa Nabi saw bersabda, “Apabila salah seorang dari kamu tengah makan, maka janganlah tergesa-gesa hingga selesai makan, meskipun shalat sudah diqamatkan”.<sup>13</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan sah dipakai sebagai hujjah.<sup>14</sup>

f. jangan shalat ketika telah dihidangkan makanan, dan jangan shalat dengan menahan hasrat berhadad.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا صَلَاةَ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ وَلَا هُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَانُ

Dari ‘Aisyah ra, ia berkata, Aku mendengar Nabi saw bersabda, “jangan shalat ketika dihidangkan makanan, dan jangan shalat dengan menahan hasrat berhadad”<sup>15</sup>

Hadis ini sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>16</sup>

<sup>12</sup>Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: percetakan Persatuan, tt.), h. 284-285.

<sup>13</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Adzan: 633), Muslim (Sahih, al-Masajid wa Mawadhi’ al-Ṣalāt: 868, Abu Dawud (*Sunan, al-At ‘imah*: 3265), Tirmidzi (Sunan, al-Ṣalāt: 322), Ibn Majah (*Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnat fiha*: 924), dan Ahmad (Musnad Ahmad ibn Hanbal: 4479).

<sup>14</sup>*Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah.*

<sup>15</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih: al-Masajid wa Mawadhi’ al-Ṣalāt: 869), Abu Dawud (Sunan, al-Thaharoh: 82), dan Ahmad (Musnad Ahmad ibn Hanbal: 23037, 23135, 23310).

<sup>16</sup>*Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah.*

- j. Bila telah mendengar iqamat, datangilah shalat jamaah dengan tenang

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ فَأَمَشُوا إِلَى الصَّلَاةِ وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَلَا تُسْرِعُوا فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتُّوا

Dari Abu Hurairah ra, bahwa Nabi saw bersabda, “Apabila kamu telah mendengar qamat, maka berjalanlah mendatangi shalat jama’ah, dan hendaknya engkau berjalan dengan tenang dan tenteram, dan janganlah terburu-buru. Apabila kamu dapat menyusul, shalatlah mengikuti imam, sedang yang sudah tertinggal, maka sempurnakanlah”.<sup>17</sup>□

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>18</sup>

### III. Mengangkat Imam

Tuntunan Rasulullah saw. dalam hal mengangkat imam adalah sebagai berikut:

- a. Dan hendaklah salah seorang dari kamu menjadi imam
- b. Bila ada tiga orang, hendaklah salah satu menjadi imam

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً فَلْيُؤَمِّمُهُمْ أَحَدُهُمْ وَأَحْفُهُمْ بِالْإِمَامَةِ أَقْرَبُهُمْ

Dari Abu Sa'id al-Khudriy, bahwa Rasulullah saw bersabda, “Apabila genap tiga orang hendaklah salah seorang di antara mereka menjadi imam, dan yang lebih berhak menjadi imam adalah yang lebih ahli membaca Qur'an”.<sup>19</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, diantaranya adalah Bukhariy (Sahih, al-Adzan: 600; al-Jum'at:857), Muslim (Sahih, al-Masajid wa Mawadhi' al-Salat: 944, 945, 946, 947), Tirmidzi (Sunan, al-Salat: 301), Nasai (Sunan, al-Imamah: 852), Abu Dawud (Sunan, al-Salat: 485, 486), Ibn Majah (Sunan, al-Masajid wa al-Jama'at: 767), Ahmad (Musnad Ahmad ibn Hanbal: 6932, 6952, 7339, 7462, 7876), Malik (Muwaththa', al-Nida' lish shalat: 137), dan ad-Darimiy (Sunan, al-Salat: 1251).

<sup>18</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>19</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, al-Masajid wa mawadhi' al-Salat: 1077), Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 831), Ahmad (Musnad Ahmad ibn Hanbal: 10761, 10871, 10888, 11028, 11055, 11365), dan ad-Darimiy (Sunan, al-Salat: 1226).

c. Hendaklah yang menjadi imam adalah orang yang paling ahli membaca Al-Qur'an

Dari Abi Mas'ud al-Anshariy berkata, bahwa Rasulullah saw bersabda, "Hendaklah menjadi imam pada suatu kaum, orang yang lebih ahli membaca Qur'an; jika dalam hal ini mereka bersamaan, maka yang lebih mahir dalam hal sunnah (hadis); Apabila dalam hal inipun mereka bersamaan juga, maka yang lebih dahulu mengikuti hijrah, kalau dalam hal itu mereka bersamaan juga, maka yang lebih dahulu islamnya"<sup>21</sup>

Hadis ini berkualitas sahih.<sup>22</sup>

d. Boleh juga kamu mengangkat imam seorang buta atau hamba sahaya.

Nabi pernah dua kali menguasai kota Madinah kepada Ibn Ummi Maktum yang buta, dan mengimami penduduk Madinah

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَخْلَفَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ عَلَى الْمَدِينَةِ مَرَّتَيْنِ يُصَلِّي بِهِمْ وَهُوَ أَعْمَى

Dari Anas, bahwa Nabi saw menguasai kepada Ibn Ummi Maktum atas Madinah dua kali, mengimami mereka (penduduk Madinah) padahal ia buta.<sup>23</sup>

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, dan Ahmad ibn Hanbal. Para rawi dalam jalur sanad Ahmad adalah: Anas ibn Malik – Qatadah – ‘Imran ibn Dawar Abu al-‘Awwam al-Qaththan – Bahz ibn Asad – Ahmad ibn Hanbal. Mereka adalah orang siqah dan sanadnya bersambung. Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah.*

<sup>21</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh imam Muslim (Sahih, al-Masajid wa mawadhi' al-Şalāt: 1078, 1079) dengan kualitas hadis sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.

Hadis ini juga diriwayatkan secara *bil ma'na* dengan perbedaan urutan setelah paling ahli membaca al-Qur'an, yaitu oleh Tirmidzi (Sunan: al-Şalāt: 218), Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 772, 775), Abu Dawud (Sunan, al-Şalāt: 494), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Şalāt wa al-sunnat fiha: 970), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 16446, 16472, 21308).

<sup>22</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah.*

<sup>23</sup> *Sunan Abi Dawud*, al-Şalāt: 503 ; *Musnad Ahmad ibn Hanbal*: 12530.

<sup>24</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah.*

Ketika orang Muhajirin sampai di Quba sebelum kedatangan Nabi, yang mengimami mereka adalah Salim hamba sahaya Abu Hudzaifah

Dari Ibn 'Umar, ia berkata, "Ketika orang-orang Muhajirin yang pertama-tama sampai di 'Ushbah (yaitu suatu tempat di Quba), sebelum kedatangan Nabi saw, yang mengimami mereka adalah Salim hamba sahaya Abu Hudzaifah, karena dialah yang lebih banyak pengertiannya tentang Qur'an". Al-Haitsam (salah seorang rawi hadis ini) menambahkan, "padahal di tengah-tengah mereka terdapat juga Umar ibn al-Khaththab dan Abu Salamah ibn 'Abdul Asad" (Lafal Abu Dawud).<sup>25</sup>

Kualitas hadis ini adalah sahih dan sah sebagai hujjah.<sup>26</sup>

#### IV. Tata Cara Sholat Berjamaah

##### A. Posisi Makmum

a. Makmum yang hanya seorang saja supaya berdiri di sebelah kanan imamnya, sedang apabila dua orang atau lebih supaya di belakang imam. Hal ini berdasar pada hadis nabi:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ فَجِئْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ عَنْ يَسَارِهِ فَتَهَانِي فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ فَجَاءَ صَاحِبٌ لِي فَصَفَّفَنَا خَلْفَهُ

Jabir ibn Abdullah berkata, "Pada suatu ketika Nabi saw shalat Maghrib, saya datang lalu berdiri di sebelah kirinya, maka beliau mencegah aku dan menjadikan aku di sebelah kanannya; kemudian datang temanku, maka kami berbaris di belakangnya".<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhariy (Sahih, al-Adzan: 651; al-Ahkam: 6640) dan Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 497).

<sup>26</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>27</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 13972), dan Muhammad ibn Ishaq Abu Bakr al-Naisaburiy Ibn Khuzaimah, , *Sahih ibn Khuzaimah* (Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1970), Juz 3, hal. 18). Ibn Majah juga meriwayatkan hadis ini (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-sunnat fiha: 964), hanya saja tidak lengkap dan tanpa menyertakan kata "faja-a sha-hibun li- fashofafna- kholfahu" (kemudian datang temanku, maka kami berbaris di belakangnya). Abu Dawud, yang disebut dalam HPT sebagai periwayat hadis ini, tidak kami jumpai meriwayatkan hadis ini.

Ibn Khuzaimah memasukkan hadis ini dalam kumpulan hadis-hadis sahih. Akan tetapi bukan berarti bahwa hadis ini telah disepakati kesahihannya. Dalam sanad hadis ini, baik dalam jalur Ahmad, Ibn Majah maupun ibn Khuzaimah, terdapat Syurahbil ibn Sa'ad. Syurahbil ini dinilai dengan penilaian yang berbeda oleh para ulama. Ibn Hibban menganggapnya sebagai rawi yang siqqah, sedangkan ibn Ma'in, Nasai dan Daruqutniy menilainya sebagai rawi yang da'if. Malik ibn Anas menilainya sebagai rawi yang tidak siqqah. Abu Zur'ah menilainya sebagai rawi yang lembek. Ibn Sa'ad menilainya sebagai rawi yang riwayatnya tidak bisa dipakai sebagai hujjah. Abdullah ibn 'Adi al-Jurjani setelah menganalisis kemudian menyimpulkan bahwa Syurahbil ini lebih dekat sebagai rawi yang da'if<sup>28</sup>. Pendapat ibn 'Adi ini juga dipakai sebagai kesimpulan oleh adz-Dzahabi<sup>29</sup>. Penulis lebih cenderung mengatakan bahwa hadis ini da'if, mengingat bahwa Ibn Khuzaimah dikenal sebagai rawi yang *tasahul* (longgar) dalam mensahihkan hadis.

Meskipun hadis ini da'if, bukan berarti makmum yang hanya seorang kemudian tidak berdiri di sebelah kanannya, mengingat ada hadis lain yang diriwayatkan dari Abdullah ibn 'Abbas berikut ini:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ صَلَّى إِلَيَّ إِلَى جَنْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَائِشَةُ خَلْفَنَا تُصَلِّي مَعَنَا وَأَنَا إِلَى جَنْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَلِّي مَعَهُ

Ibn 'Abbas ra berkata, "Saya shalat di samping Nabi saw, sedang 'Aisyah bersama kami, dia shalat di belakang kami dan aku di sisi Nabi saw".<sup>30</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>31</sup>

Dan hadis lainnya, yaitu:

<sup>28</sup> 'Abdullah ibn 'Adiy al-Jurjaniy, *al-Kamil fi Dhu'afa' al-Rijal*, 4: 40

<sup>29</sup> Adz-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, 3: 367

<sup>30</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 795, 832) dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 2615).

<sup>31</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَنُتِمْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَأْسِي مِنْ وَرَائِي فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ

Ibn 'Abbas berkata, "Pada suatu malam, aku shalat beserta Nabi. Aku berdiri di sebelah kirinya, kemudian Rasulullah saw memegang kepalaku dari belakangku dan menempatkanku di sebelah kanannya". (lafal Tirmidzi)<sup>32</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>33</sup>

4. Dan hendaklah kamu meluruskan barisanmu serta merapatkan diri. Imam supaya menganjurkan kepada para makmum untuk meluruskan barisan dan merapatkannya.

Ada dua hadis yang dipakai sebagai dalil:

a. Hadis dari Anas ibn Malik:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ

Dari Anas ibn Malik, bahwa Nabi saw bersabda, "Ratakanlah shafmu karena meratakan shaf itu termasuk sebagian dari kesempurnaan shalat".<sup>34</sup>

Kualitas hadis ini adalah sahih sehingga dapat dipergunakan sebagai dalil.<sup>35</sup>

b. Hadis juga dari Anas ibn Malik:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقِيلُ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ فَيَقُولُ تَرَأُّوْا وَعَدِّلُوْا فَيَأْتِي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي

---

<sup>32</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhariy (Sahih, al-'Ilm: 114, al-Wudhu': 135), Muslim (Sahih, Shalat al-Musafirin wa qashruha: 1276), Tirmidzi (Sunan, al-Ṣalāt: 215), Nasa'iy (Sunan: al-Ghuslu wa al-Tayammum: 438), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 516), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnat fiha: 963), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 1746), Malik (al-Muwaththa', al-Nida' li al-Ṣalāt: 245), dan ad-Darimiyy (Sunan, al-Ṣalāt: 1227).

<sup>33</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah.*

<sup>34</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Adzan: 681), Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 656), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 572), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnat fiha: 983), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 13171, 13458, 13582), dan ad-Darimiyy (Sunan, al-Ṣalāt: 1235).

<sup>35</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah.*

Anas berkata, "Rasulullah saw menghadapkan mukanya kepada kami sebelum bertakbir seraya bersabda, "Rapatkan dan luruskanlah shafmu, karena sesungguhnya aku melihatmu sekalian lewat belakang punggungku" ". (lafal Ahmad).<sup>36</sup>

Kualitas hadis ini sahih dan sah dipakai sebagai hujjah.<sup>37</sup>

5. Penuhilah shaf yang pertama lebih dahulu, kemudian shaf berikutnya.

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَمُّوا الصَّفَّ الْأَوَّلَ ثُمَّ الَّذِي بَلِيهِ وَإِنْ كَانَ نَقَصٌ فَلْيَكُنْ فِي الصَّفِّ الْمُؤَخَّرِ

Dari Anas, bahwa Rasulullah saw bersabda, "Penuhilah lebih dahulu shaf yang pertama, kemudian shaf yang berikutnya. Hendaklah shaf yang tidak penuh itu shaf yang di belakang".<sup>38</sup>

Kualitas hadis ini adalah sahih dan sah dipakai sebagai hujjah.<sup>39</sup>

6. Dan isilah shaf yang terluang.

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوْوا صُفُوفَكُمْ وَحَادُوا بَيْنَ مَنَاكِبِكُمْ وَلِينُوا فِي أَيْدِي إِخْوَانِكُمْ وَسُدُّوا الْخَلْلَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَدْخُلُ بَيْنَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْحَذَفِ يَغْنِي أَوْلَادَ الضَّانِ الصَّعَارَ

Dari Abu Umamah, bahwa Rasulullah saw bersabda, "Ratakanlah shafmu, luruskanlah di antara bahumu dan berlunak-lunaklah di samping saudaramu. Dan penuhilah tempat yang terluang, sebab syetan itu masuk di antaramu sebagaimana halnya anak kambing".<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Adzan: 678), Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 805, 837), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 11573, 11807).

<sup>37</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>38</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 809), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 574), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnat fiha: 1036), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 11902, 12770).

<sup>39</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>40</sup> *Musnad Ahmad ibn Hanbal*: 21233.

Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal. Hadis ini berkualitas da'if karena dalam sanadnya melawati Farj ibn Fadhalah ibn al-Nu'man. Ia di*jarh* banyak ulama hadis. Yahya ibn Ma'in menyatakannya sebagai da'if. Aliy ibn al-Madiniy mengomentarnya sebagai tidak kokoh. Bukhari dan Muslim menyatakannya sebagai *munkar al-hadis*. Sedangkan Abu hatim al-Razi menyatakan bahwa riwayatnya tidak bisa dipakai sebagai hujjah.

Akan tetapi terdapat hadis yang hampir mirip dengan hadis di atas, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdullah ibn 'Umar sebagai berikut:

Dan Abdullah ibn Umar bahwa Rasulullah saw bersabda, "Tegakkanlah shaf, karena engkau bershaf dengan shaf-shafnya malaikat. Rapatkan di antara bahu. Penuhilah tempat yang terluang. Dan berlunak-lunaklah di samping saudaramu. Janganlah engkau sisakan celah untuk syetan. Barang siapa yang menyambung shaf, maka Allah akan menyambungkannya. Dan barang siapa memotong shaf, maka Allah akan memotongnya".<sup>41</sup>

Sanad Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>42</sup>

7. Shaf untuk wanita letaknya di belakang shaf untuk kaum pria.

Ada dua hadis sebagai dalil:

a. Hadis dan Ibn 'Abbas:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ صَلَّى إِلَيَّ إِلَى جَنْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَاشَتْهُ خَلْفَنَا نُصَلِّي مَعَنَا وَأَنَا إِلَى جَنْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَلِّي مَعَهُ

Ibn 'Abbas ra berkata, "Saya shalat di samping Nabi saw, sedang 'Aisyah bersama kami, dia shalat di belakang kami dan aku di sisi Nabi saw".<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Abu dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 570) dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 5466).

<sup>42</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*.

<sup>43</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 795, 832) dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 2615).

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>44</sup>

b. Hadis dari Anas:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ صَلَّيْتُ أَنَا وَيَتِيمٌ فِي بَيْتِنَا خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُمِّي أُمَّ سُؤْلِمٍ خَلْفَنَا  
Anas ibn Malik berkata, "Saya shalat bersama-sama anak yatim di rumah kami di belakang Nabi saw, sedang ibuku Ummu Sulaim di belakang kami".<sup>45</sup>

Kualitas hadis ini adalah sahih dan sah dipakai sebagai hujjah.<sup>46</sup>

## B. Makmum Mengikuti Imam

Kemudian apabila imam telah bertakbir, maka bertakbirlah kamu, dan janganlah bertakbir hingga imam selesai dari takbirnya. Begitu juga dalam segala pekerjaan shalat dan jangan sekali-kali mendahului imam.

Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda, "Sungguh imam itu diangkat untuk diikuti. Oleh karenanya apabila ia bertakbir, maka takbirlah kamu dan janganlah kamu bertakbir hingga ia bertakbir. Dan apabila ia telah ruku', maka ruku'lah kamu, dan jangan kamu ruku' hingga ia ruku'. Dan apabila ia telah bersujud, maka bersujudlah kamu, dan janganlah kamu bersujud sehingga ia bersujud".

Hadis dalil HPT ini jika dirujuk ke teks dalam kitab Sunan Abu Dawud kurang lafal berikut ini dalam penukilannya.

وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ قَالَ مُسْلِمٌ وَلَكَ الْحَمْدُ . . . وَإِذَا صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا أَجْمَعُونَ

Dan jika ia membaca "sami'allāhu liman ḥamidah", maka bacalah "Alla-humma rabbana- lakal hamd" (menurut Muslim "wa lakal hamd") ... Dan

---

<sup>44</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*

<sup>45</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Adzan: 685, 824), Muslim (Sahih, al-Masajid wa Mawadhi' al-Ṣalāt: 1056), Tirmidzi (Sunan, al-Ṣalāt: 217), dan Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 859).

<sup>46</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*

jika shalat dengan berdiri, maka shalatlah dengan berdiri, dan jika shalat dengan duduk, maka shalatlah dengan duduk semuanya.<sup>47</sup>

Dan juga karena hadis:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي إِمَامُكُمْ فَلَا تَسْبِقُونِي بِالرُّكُوعِ وَلَا بِالسُّجُودِ وَلَا بِالْقِيَامِ وَلَا بِالنِّصْرَافِ

Anas berkata bahwa Rasulullah saw bersabda, “Wahai saudara-saudaraku, aku ini adalah imam kamu sekalian. Oleh karena itu sangatlah kamu mendahului akan daku dalam ruku’, sujud, berdiri, duduk dan dalam mengakhiri shalat”.<sup>48</sup>

Hadis ini berkualitas sahih.<sup>49</sup>

### C. Imam Jangan Panjang-Panjang Bacaannya

Seorang imam jangan panjang-panjang bacaannya.

Anas ibn Malik berkata, “Adalah Muadz ibn jabal mengimami kaumnya, dimana si Haram yang bermaksud hendak menyiram pohon kurmanya, lebih dahulu masuk masjid bersama-sama kaumnya. Setelah ia melihat Mu’adz memanjangkan bacaannya, maka iapun mempercepat shalatnya dan mendatangi pohon kurmanya untuk menyiramnya. Setelah Mu’adz selesai mengerjakan shalatnya, halnya si Haram itu disampaikan kepadanya. Maka

---

<sup>47</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 511) dengan sanad yang sahih. Hadis seperti ini juga diriwayatkan oleh banyak ahli hadis, yaitu dengan kesamaan awalnya pada lafal “*innamal ju’ialal imam liyu’tamma bihi*”, dan sedikit perbedaan pada lafal-lafal berikutnya. Para ahli hadis yang meriwayatkannya antara lain; Imam al-Bukhari meriwayatkannya di 11 tempat (Sahih, al-Ṣalāt: 365; al-Adzan: 647, 648, 680, 690, 691, 692; al-Jum’ah: 1046, 1047, 1160; al-Maradh: 5226). Muslim di 3 tempat (Sahih, al-Ṣalāt: 622, 623, 628), Tirmidzi (Sunan, al-Ṣalāt: 329), Nasa’iy di dua tempat (Sunan, al-Imamah: 912; al-Tatbiq: 1051), Abu Dawud di 2 tempat (Sunan, al-Ṣalāt: 509, 512), Ibn Majah di 4 tempat (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnat fiha: 837, 1227, 1228, 1229), imam Malik di 2 tempat (al-Muwaththa’, al-Nida’ li al-Ṣalāt: 280, 281), ad-Darimiy di 2 tempat (Sunan, al-Ṣalāt: 1228, 1277), dan Ahmad ibn Hanbal di 7 tempat (Musnad Ahmad: 7809, 7069, 12195, 13689, 23116, 23994, 24439). Sahabat yang meriwayatkan hadis ini, selain Abu Hurairah, adalah Anas ibn Malik, ‘Abdullah ibn Mas’ud, ‘Aisyah dan Jabir.

<sup>48</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh imam Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 646), Nasa’iy (Sunan, al-Ṣalāt: 1346), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 529), Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 1159, 11807), ad-Darimiy (Sunan, al-Ṣalāt: 1283).

<sup>49</sup> *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*

Mu'adzpun berkata bahwa ia seorang munafik “Adakah ia mempercepat shalat hanya karena akan menyiram pohon kurmanya?”.

Anas melanjutkan, “Maka si Harampun menghadap Nabi saw dan ketika itu Muadzpun berada di dekat Nabi. Maka Haram berkata, “Wahai Nabi Allah, aku bermaksud hendak menyiram pohon kurmaku, maka aku masuk masjid untuk shalat berjamaah. Setelah kujumpai Mu'adz yang menjadi imam memanjangkan bacaan Qur'annya, aku lalu mempercepat shalatku dan setelah selesai aku menengok pohon kurmaku untuk menyiramnya. Tiba-tiba Muadz itu menuduh aku seorang munafik. Maka Nabi lalu memandang kepada Muadz seraya sabdanya, “Adakah engkau menjadi tukang fitnah? Adakah engkau menjadi tukang fitnah? Janganlah kamu perpanjang membaca surat Qur'an di waktu menjadi imam orang banyak. Bacalah surat “*Sabbihisma rabbikal a'la-*“ dan “*Wasy syamsi Wadhuha-ha-*“ atau surat yang sesamanya.

Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal dalam kitab Musnadnya, bab *Baqiy Musnad al-Muksirin*, no. 11799 dengan sanad hadis berkualitas sahih.<sup>50</sup>

#### D. Makmum Agar Memperhatikan Bacaan Imam

Hendaklah kamu memperhatikan dengan tenang bacaan imam apabila keras bacaannya, maka janganlah kamu membaca sesuatu selain surat Fatihah.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ  
Rasulullah saw bersabda, “Tidak sah shalatnya orang yang tidak membaca permulaan Kitab (Fatihah)”<sup>51</sup>

Hadis ini berkualitas sahih.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*

<sup>51</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab Sahihnya (al-Adzan: 714), Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 595, 597), Tirmidzi (Sunan, al-Ṣalāt: 230), al-Nasa'iy (Sunan, al-Ifṭitah: 901, 902), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 700), dan Ibn Majah (Sunan Iqamat al-Ṣalāt: 828).

<sup>52</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*

Dan berdasar pada hadis berikut:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصُّبْحَ فَتَقَلَّتْ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ فَلَمَّا أَنْصَرَفَ قَالَ إِنِّي أَرَأَيْتُمْ تَقْرَءُونَ وَرَاءَ إِمَامِكُمْ قَالَ قَلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِي وَاللَّهِ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا

Bahwa Rasulullah saw shalat Subuh, beliau merasa terganggu oleh pembacaan makmum. Setelah selesai, beliau bersabda, “Aku melihat kamu membaca di belakang imammu?”. Kata Ubadah, kami semua menjawab, “Ya Rasulullah, demi Allah benar begitu”. Maka sabda Nabi, “Janganlah kamu mengerjakan demikian kecuali bacaan Fatimah”.<sup>53</sup>

Hadis ini dinilai hasan oleh al-Tirmizi, al-Daruquthni, Ali ibn Abu Bakar al-Haitsami<sup>54</sup> dan Abu Abdullah al-Muqaddasi<sup>55</sup> Akan tetapi hadis ini juga dinilai sebagai hadis sahih oleh Ibn Hibban dan al-Hakim. Meskipun ada perbedaan dalam menilai kualitas hadis ini, tetapi perbedaannya hanya dua alternatif, yaitu sahih atau hasan. Baik hadis sahih ataupun hadis hasan keduanya dapat dipakai sebagai dasar dalam berhujjah.

Dan juga berdasar pada hadis berikut:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَقْرَءُونَ خَلْفَ الْإِمَامِ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ أَحَدُكُمْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِي نَفْسِهِ

---

<sup>53</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal (Musnad, V: 316, 321), al-Daruquthni (Sunan, I: 318, 319), al-Baihaqi (al-Sunan al-Sughra, I: 328), al-Sunan al-Kubra, II: 164), Ibn al-Jarud (al-Muntaqa, I: 88), Ibn Hibban (Sahih, V: 86, 95, 156), al-Hakim (al-Mustadrak, I: 364), al-Tirmizi (Sunan, II: 117), Abu Dawud (Sunan, I: 217). Dalam matan yang diriwayatkan oleh para periwayat di atas, hampir semuanya ada lanjutannya yang berbunyi “*fainnahu- la- shola-ta liman lam yaqro' biha-*” (Sesungguhnya tidaklah dinilai sebagai sholat orang yang tidak membaca al-fatimah).

<sup>54</sup> Ali bin Abu Bakar al-Haitsamiy, *Mawarid al-Dhom'an*, I: 127,

<sup>55</sup> Abu 'Abdullah al-Muqaddasi, *al-Ahadis al-Mukhtarah*, VIII: 339).

“Rasulullah saw bersabda, “Apakah kamu sekalian membaca dalam shalatmu di belakang imammu, padahal imam sedang membaca?. Janganlah kamu mengerjakannya, hendaklah masing-masing kamu membaca Fatihah sekedar didengar olehnya sendiri”.

Menurut penilaian Ibn Hibban hadis ini berkualitas sahih. Pendapat ini juga didukung oleh al-Mubarakfuriy yang menyatakan bahwa hadis ini adalah *mahfudz*<sup>57</sup>

### E. Membaca Basmalah dengan Keras atau Lirih

Di tengah masyarakat telah terjadi perbedaan cara imam dalam membaca basmalah tersebut, apakah dibaca keras ataukah cukup dalam hati. Berikut ini kami kemukakan hadis-hadis tentang masalah tersebut.

1. Tidak terdengar Rasulullah membaca basmalah (mungkin membacanya dalam hati)

a). Hadis dari Anas

عَنْ أَنَسٍ قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Anas berkata, “Aku telah melaksanakan shalat bersama Rasulullah, Abu Bakar, Umar, dan Usman, dan belum pernah aku mendengar masing-masing mereka membaca “bismilla-hirrokhma-nirrokhhi-m”

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, al-Shalat: 605). Hadis ini berkualitas sahih.

b). Hadis dari Anas ibn Malik

Anas ibn Malik berkata, “Aku telah melaksanakan shalat di belakang nabi, dan Abu Bakar, dan Umar, dan Usman. Mereka semuanya memulai dengan

---

<sup>56</sup> Hadis Rasulullah dari Anas ibn Malik ini diriwayatkan oleh Ibn Hibban dalam kitab Sahihnya (V: 152-153, 163), al-Baihaqi (al-Sunan al-Kubra, II: 166), al-Daruquthni (Sunan, I: 340), Thabraniy (al-Mu’jam al-Ausath, III: 124), Abu Ya’la (Mu’jam, I: 245).

<sup>57</sup> (Tuhfat al-Ahwadzi, II: 194).

“*alhamdu lilla-hi robbil ‘a-lami-n*”, tidak membaca “*bismilla-hirrokhma-nirrokhhi-m*”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, al-Shalat: 606). Hadis ini berkualitas sahih.

c). Hadis dari Abdullah ibn al-Mughaffal

Ibn Abdullah ibn Mughaffal berkata, “Ayahku memperdengarkan kepadaku ketika aku di dalam sholat membaca “*bismilla-hirrokhma-nirrikhi-m*”, maka ia berkata kepadaku,”anakk itu muhdats (hal baru/ bid’ah). Jauhilah olehmu hal-hal yang diada-adakan (bid’ah). Ia berkata, “Aku belum pernah melihat kebencian para sahabat Rasulullah melebihi kebenciannya terhadap hal-hal yang diada-adakan (bid’ah) dalam Islam. Dan aku telah shalat bersama dengan Nabi saw, dan bersama Abu Bakar, dan bersama Umar, dan bersama Usman. Dan belum pernah aku mendengar salah seorang dari mereka membacanya (*bismilla-hirrokhma-nirrokhhi-m*). Oleh karena itu janganlah engkau membacanya. Dan jika engkau shalat bacalah dengan “*alhamdu lilla-hi robbil ‘a-lami-n*”.”<sup>58</sup>

Menurut Abu ‘Isa al-Tirmizi, hadis ini berkualitas hasan. Kandungan hadis ini, menurut al-Tirmizi, diamalkan oleh para sahabat nabi seperti Abu Bakar, Umar, Usman, Ali dan sebagainya. Dan juga diamalkan oleh para ulama tabi’in. Menurut Sufyan al-Tsauri, ibn al-Mubarak, Ahmad dan Ishak, mereka tidak membaca basmalah secara keras, melainkan membacanya dalam hati.

d). Hadis dari Anas ibn Malik

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُسْمِعْنَا قِرَاءَةَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى بِنَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَلَمْ نَسْمَعْهُمَا مِنْهُمَا

Anas ibn Malik berkata, “telah shalat bersama kami Rasulullah saw, dan beliau tidak memperdengarkan bacaan “*bismilla-hirrokhma-nirrohi-m*”. Dan

---

<sup>58</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmizi (Sunan, al-Ṣalāt: 227), Nasaiy (Sunan, al-Ifṭitah, 898), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnat fiha, 807), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 16184)

telah sholat pula bersama kami Abu Bakar dan Umar, dan keduanya juga tidak memperdengarkan bacaan tersebut”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Iftitah: 896). Hadis ini *munqathi*’ karena dalam sanadnya Manshur ibn Zadzan tidak bertemu dengan Anas ibn Malik. Hadis ini da’if.<sup>59</sup>

e). Hadis dari Anas

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ كَانُوا يَفْتَحُونَ الْقِرَاءَةَ بِ الْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Dari Anas bahwa Nabi saw dan Abu Bakar dan ‘Umar dan Usman, semuanya memulai bacaannya dengan “al-hamdu lilla-hi robbil ‘a-lami-n”.<sup>60</sup>

Hadis ini berkualitas sahih.<sup>61</sup>

b. Rasulullah tidak mengeraskan bacaan basmalah

1) Hadis dari Anas

عَنْ أَنَسٍ قَالَ صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَجْهَرُ بِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Anas berkata, “Aku telah shalat di belakang Rasulullah saw, dan Abu Bakar, dan Umar dan Usman, dan tidak pernah aku dengar salah seorang dari mereka yang mengeraskan bacaan “bismilla-hirrohma-nirrohi-m”.<sup>62</sup>

Hadis ini berkualitas sahih.<sup>63</sup>

c. Rasulullah mengeraskan bacaan basmalah

1) Hadis dari Abdullah ibn ‘Abbas

<sup>59</sup> *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*

<sup>60</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhariy (Sahih, al-Adzan: 701), Tirmidzi (Sunan, al-Şalāt: 229), Nasaiy (Sunan, al-Iftitah: 896), Abu dawud (Sunan, al-Şalāt: 664), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Şalāt: 805), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 11553, 11641, 11692, 12253, 12345, 12630, 12651, 13185, 13385, 13447, 13563).

<sup>61</sup> *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*

<sup>62</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Iftitah: 897), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 12380, 13284, 13406).

<sup>63</sup> *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْتَحُ صَلَاتَهُ بِرِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
Abdullah ibn 'Abbas berkata, "Bahwa Rasulullah saw memulai bacaan shalatnya dengan "bismilla-hirrohma-nirrohi-m".

Abu 'Isa al-Tirmizi menyatakan bahwa hadis ini tidak ada masalah dalam sanadnya. Menurutnya, sebagian sahabat telah melaksanakan hadis ini, diantaranya adalah Abu hurairah, 'Abdullah ibn 'Umar, 'Abdullah ibn 'Abbas, dan 'Abdullah ibn al-Zubair. Pendapat ini juga dipegangi oleh imam al-Syafi'i.

Hadis ini diriwayatkan oleh Tirmidzi (Sunan, al-Shalat: 228)

2) Hadis Nu'aim al-Mujmiriy

Nu'aim al-Mujmiriy berkata, "Aku shalat di belakang Abu Hurairah, Dia membaca "bismilla-hirrohma-nirrohi-m", kemudian membaca umm al-Qur'an (al-fatihah), ketika sampai pada 'ghoiril maghdhu-bi 'alaih waladh dha-lli-n" maka ia membaca "a-min" dan para makmum juga membaca "a-mi-n". Setiap akan sujud membaca "Alla-hu Akbar", dan ketika berdiri dari duduk pada rakaat kedua ia mengucapkan "Alla-hu Akbar". Setelah salam beliau berkata, "Demi yang menguasai diriku, sungguh shalatku yang paling menyerupai dengan shalatnya rasulullah.<sup>64</sup>

Hadis ini dinilai oleh Chudhori sebagai hadis dho'if, tetapi menurut telaah penulis hadis ini berkualitas sahih. Pendapat yang menyatakan sahih juga dikemukakan oleh al-Daruqutni.<sup>65</sup>

Berdasar pada hadis-hadis tersebut di atas dapatlah disimpulkan:

1. Rasulullah ketika menjadi imam pernah membaca basmalah secara keras, tetapi pernah juga membacanya secara lirih (cukup dalam hati). Sehingga bagi imam, boleh membaca bacaan 'bismilla-hirrahma-

---

<sup>64</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Nasaiy (Sunan, al-Iftitah: 895), al-Baihaqi (Sunan al-Sugra, I: 251; Sunan al-Kubra, II: 46), al-Daruquthni (Sunan, I: 305), al-Hakim (Syi'ar Ashab al-Hadis, I: 41), dan al-Haitsami (I: 125). Hadis ini juga dinukilkan dalam kitab Fath al-Bariy karya ibn Hajar al-'Asqalaniy (II: 267).

<sup>65</sup> Pembahasan lebih lanjut lihat: Agung Danarta, *Cara Shalat Menurut Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah, Telaah Terhadap Sumber Dan Kualitas Hadis* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003), h. 41-44.

*nirrahi-m*” dengan keras, tetapi boleh juga membacanya secara lirih (dalam hati).

2. Pernyataan Abdullah ibn Mughaffal bahwa bacaan basmalah dalam shalat (secara jahr) adalah *muhdas* (bid’ah), tidak bisa diterima karena ada hadis sahih yang menyatakan nabi pernah membacanya secara keras. Pernyataan Abdullah ibn Mughaffal itu disebabkan karena ia tidak mengetahui nabi pernah membacanya secara keras. (*Wallahu a’lam bish sawāb*).

#### F. Membaca “A-MI-N” dengan Nyaring

Apabila Imam telah membaca ”*Waladhdha-Illi-n*” maka bacalah “*a-mi-n*” dengan nyaring. Hal ini berdasar pada hadis dari Abu Hurairah:

Dari Abu Hurairah ra bahwa Rasulullah saw bersabda, “Apabila Imam telah membaca “*ghoiril maghdhu-bi ‘alaih waladh dha-Illi-n*” maka bacalah “*a-mi-n*”. Sesungguhnya Malaikat membaca “*a-mi-n*” bersama-sama dengan imam membaca “*a-min-n*”. Barang siapa membaca “*a-mi-n*” bersamaan dengan bacaan malaikat, niscaya dia diampuni dosa-dosanya yang telah lalu”.<sup>66</sup>

Hadis ini berkualitas sahih<sup>67</sup>, dan syah dipakai sebagai dalil. □

Dan juga karena riwayat:

عن عطاءٍ إنَّ ابْنَ الزُّبَيْرِ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا كَانَ يُؤْمِنُ وَمَنْ وَّرَاءَهُ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ إِنَّ لِلْمَسْجِدِ لَلجَّةُ  
 Dari Atha’ bahwa ibn al-Zubair ra membaca “*a-mi-n*” bersama-sama dengan orang yang shalat di belakangnya si Masjidil Haram sehingga masjid itu bergemuruh suaranya.

Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* teks lengkapnya adalah sebagai berikut:

بَابُ جَهْرِ الْأَمَامِ بِالتَّائِمِينَ وَقَالَ عَطَاءٌ آمِينَ دُعَاءُ مَنْ ابْنُ الزُّبَيْرِ وَمَنْ وَّرَاءَهُ حَتَّىٰ إِنَّ لِلْمَسْجِدِ لَلجَّةُ

<sup>66</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhariy (Sahih, al-Adzan: 740), Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 621), al-Nasaiy (Sunan, al-Ifṭitah: 918, 920), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 800), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt: 843), Ahmad ibn Hanbal (Musnad: 6890).

<sup>67</sup> *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*

Bab Imam mengeraskan bacaan “A-mi-n”. ‘Atha’ berkata, “A-mi-n adalah doa”. Ibn Zubair membaca “A-mi-n” bersama-sama dengan orang yang ada di belakangnya sehingga masjid itu menjadi bergemuruh suaranya”.

Ini bukanlah hadis, melainkan hanya *atsar* sahabat, dan dinukilkan oleh al-Bukhariy dalam kitab *Sahih al-Bukhariy, Kitab al-Adzan*, sebagai pembuka bab “Imam mengeraskan bacaan A-mi-n”. Dalam penukilannya, Bukhari tidak menyertakan sanad kecuali hanya menyebutkan ‘Atha’ saja. Dengan demikian, *atsar* ini tidak dapat dipertanggung jawabkan kesahihannya, dan termasuk dalam sanad yang da’if. Secara berdiri sendiri, *atsar* ini tidak dapat dijadikan hujjah. Akan tetapi mengingat hadis nabi dari Abu Hurairah yang dijadikan dalil utama di atas berkualitas sahih, maka *keda’ifan atsar* Ibn Zubair ini tidak berpengaruh terhadap hujjah yang telah diambil.

Dan juga riwayat:

عن عطاء بن أبي رباح قال أدركت مائتين من الصحابة رضي الله عنهم إذا قال الامام ولا الضالين  
رفعوا أصواتهم بآمين

Atha’ berkata, “Aku telah menjumpai dua ratus sahabat ra apabila Imam membaca “*walaḍḍallīn*”, merekapun mengeraskan suaranya dengan bacaan “*āmīn*”.

*Atsar* ini diriwayatkan oleh Muhammad ibn Hibban<sup>68</sup>. Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah dinyatakan bahwa riwayat ini memiliki sanad yang sahih.<sup>69</sup> Ibn Hibban juga memasukkan riwayat ini sebagai riwayat yang sahih.

## F. Mengeraskan Bacaan Takbir Intiqal

Dan hendaklah Imam mengeraskan bacaan takbir *intiqal* (berpindah dari rukun ke rukun lain), agar orang yang shalat di belakangnya dapat mendengar. Apabila dipandang perlu, orang lain dapat menjadi muballigh (penyambung takbir Imam agar sampai kepada makmum).

Hal ini berdasar kepada hadis:

---

<sup>68</sup> Muhammad ibn Hibban, *Masyahir ‘Ulama’ al-Amshar*, Juz I, hal. 198, Muhammad ibn Hibban, *al-siqat*, Juz VI, hal. 265.

<sup>69</sup> *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah, op. cit.*, h. 136.

عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ صَلَّى لَنَا أَبُو سَعِيدٍ فَجَهَرَ بِالتَّكْبِيرِ حِينَ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ وَحِينَ سَجَدَ وَحِينَ رَفَعَ وَحِينَ قَامَ مِنَ الرُّكْعَيْنِ وَقَالَ هَكَذَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Sa'id ibn al-Haris berkata, "Abu Sa'id bershalat menjadi imam kita, maka membaca takbir dengan nyaring tatkala mengangkat kepalanya bangun dari sujud, ketika akan sujud, ketika bangun, dan ketika berdiri dari dua raka'at. Selanjutnya dikatakan, "Demikianlah aku melihat Rasulullah saw".<sup>70</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan syah sebagai hujjah.<sup>71</sup>

Juga karena hadis:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ اشْتَكَيْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّيْنَا وَرَاءَهُ وَهُوَ قَاعِدٌ وَأَبُو بَكْرٍ يُسْمِعُ النَّاسَ

Jabir berkata, "Rasulullah saw pada suatu ketika menderita sakit, kemudian kami shalat di belakangnya, dan beliau shalat dengan duduk, serta Abu Bakar memperdengarkan takbir beliau kepada orang banyak".<sup>72</sup>

Hadis ini berkualitas sahih dan dapat dipakai sebagai hujjah.<sup>73</sup>

Juga berdasar hadis:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَأَبُو بَكْرٍ خَلْفَهُ فَإِذَا كَبَّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَّرَ أَبُو بَكْرٍ يُسْمِعُنَا

"Rasulullah saw shalat Dhuhur sedang Abu Bakar di belakangnya. Apabila beliau saw bertakbir, maka Abu Bakar bertakbir agar kami mendengarnya".<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Adzan: 782), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 10713) dengan lafal milki al-Bukhari.

<sup>71</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*

<sup>72</sup> Hadis ini adalah bagian awal dari hadis yang lebih panjang yang diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 624), Nasaiy (Sunan, al-Sahwi: 1185), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa Sunnat fiha: 1230), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad: 14063).

<sup>73</sup> *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*

<sup>74</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh an-Nasaiy (Sunan, al-Imamah: 789) dengan sanad sahih. Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah dinyatakan bahwa hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Muslim. Dalam pencarian, kami tidak menemukan hadis ini diriwayatkan oleh Muslim. Adapun yang diriwayatkan oleh Muslim adalah hadis mirip ini, yaitu hadis di atas hadis ini dengan tanpa menyebutkan shalat Dhuhur.

### G. Makmum Masbuq

Apabila kamu mendatangi shalat jama'ah dan mendapati imam sudah mulai melakukan shalat, maka bertakbirlah kamu lalu kerjakanlah sebagaimana yang dikerjakan Imam. Dan jangan kamu hitung rakaatnya kecuali jika kamu sempat melakukan ruku' bersama-sama dengan imam.

Hal ini berdasar pada empat buah hadis, yaitu:

1. Hadis dari Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جِئْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَبِحُجْرٍ فَاسْجُدُوا وَلَا تَعْدُوهَا شَيْئًا وَمَنْ أَذْرَكَ الرَّكْعَةَ فَقَدْ أَذْرَكَ الصَّلَاةَ

Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda, “Apabila kamu datang untuk shalat (jamaah) padahal kami sedang sujud, maka sujudlah dan kamu jangan menghitungnya satu rakaat, dan barang siapa telah menjumpai ruku'nya imam, berarti dia menjumpai shalat (rakaat sempurna).<sup>75</sup>

Hadis ini diperselisihkan kesahihannya. Ibn Khuzaimah dan al-Hakim menyatakan bahwa hadis ini berkualitas sahih. Sedangkan al-Daruquthni dan Chudhari<sup>76</sup> menyatakan bahwa hadis ini berkualitas da'if. Pangkal perbedaan pendapat tersebut terletak pada Yahya ibn Abi Sulaiman, seorang rawi yang semua jalur sanad hadis ini melewatinya. Terhadap Yahya ibn Abi Sulaiman ini dinilai sebagai rawi yang siqqah oleh Ibn Hibban dan al-Hakim, sedangkan al-Bukhari menilainya sebagai munkar al-hadis. Abu Hatim al-Razi mencacatnya sebagai mudhtharib al-hadis dan laisa bil qawiy. Menurut Muhammad Syams al-'Adzim al-Abadiy, Yahya ibn Abi Sulaiman diragukan telah mendengar hadis ini dari Zaid ibn 'Attab dan dari Ibn al-Maqbariy, sebagaimana yang terdapat dalam jalur sanad

---

<sup>75</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Abu dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 759), ibn Khuzaimah (Sahih ibn Khuzaimah, III: 58), al-Hakim (al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn, I: 407), al-Baihaqi (Sunan al-Sughra, I: 332), dan al-Daruquthni (Sunan al-Daruquthniy, I: 347).

<sup>76</sup> Chudori, *Hadis-Hadis Dalam Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah (Sebuah Upaya Purifikasi Hadis-Hadis Nabi)* (Jawa Tengah: PWM Majlis Tarjih, 1988), h. 67

hadis ini<sup>77</sup>. Melihat al-jarh wa al-ta'dil pada diri Yahya tersebut, serta ketersambungan sanadnya dengan Zaid ibn 'Attab dan Ibn al-Maqbariy, penulis lebih cenderung menyimpulkan hadis ini sebagai hadis yang da'if, tetapi tingkat keda'ifannya tidak terlalu parah, sehingga hadisnya bisa ditulis dan dipakai sebagai pendukung dan penguat hadis lainnya.

2. Hadis juga dari Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَذْرَكَ رُكُوعًا مِنَ الصَّلَاةِ مَعَ الْإِمَامِ فَقَدْ أَذْرَكَ  
الصَّلَاةَ

Dari Abu Hurairah, bahwa Nabi saw bersabda, “Barang siapa mendapati ruku’ dari shalat berarti dia telah mendapati shalat (rakaat sempurna)”.<sup>78</sup>

Hadis ini berkualitas sahih menurut Bukhari dan Muslim. Hadis ini dapat dipakai sebagai hujjah.

3. Hadis nabi saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَمَّ مِنْ أَذْرَكَ رُكُوعًا مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَذْرَكَهَا  
قَبْلَ أَنْ يَقِيمَ الْإِمَامُ صَلْبَهُ

Rasulullah saw bersabda, “Barang siapa menjumpai rakaat dari shalat sebelum imam berdiri tegak dari ruku’nya, maka berarti dia telah mendapat rakaat sempurna”.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> ‘Aun al-Ma’bud, III: 106

<sup>78</sup> Hadis dengan lafal ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, al-Masajid wa Mawadhi’ al-Ṣalāt: 955). Dalam sebagian riwayat yang lain tanpa memakai lafal “*ma’al ima-m*” antara lain diriwayatkan oleh al-Bukhari (Sahih, Mawaqit al-Ṣalāt: 546), Muslim (Sahih, al-Masajid wa Mawadhi’ al-Ṣalāt: 954), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 946), Ibn Majah (Sunan, Iqamat al-Ṣalāt wa al-Sunnah fiha: 1112), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad, Baqiy Musnad al-Muksirin: 6983). Dan dalam sebagainya lagi dengan tanpa memasukkan lafal “*ma’al ima-m*” dan meletakkan lafal “*rok’atan*” dibelakang lafal “*minash shola-t*” sebelum lafal “*faqod adrokash shola-t*”. Keadaan terakhir ini diriwayatkan oleh Tirmidzi (Sunan, al-Jum’ah ‘an Rasulillah : 482), Nasaiy (Sunan, al-Mawaqit: 550, 551, 552, 553), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad: Baqiy Musnad al-Muksirin: 7377). Perbedaan lafal tersebut sebagai akibat terjadinya periwatyan hadis secara makna, dan tidak mengurangi derajat kesahihan hadis ini.

<sup>79</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh ibn Khuzaimah (Sahih, III: 45), al-Baihaqiy (Sunan al-Kubra, II: 89), dan al-Daruquthni (Sunan, I: 346).

Kualitas hadis ini diperselisihkan. Ibn Khuzaimah menyatakannya sebagai hadis sahih, sementara al-Daruqutni menyatakannya sebagai hadis da'if.<sup>80</sup>

Sanad hadis tersebut masing-masing adalah sebagai berikut:

- 1). Ibn Khuzaimah – Abu Thahir – Abu Bakar – ‘Isa ibn Ibrahim al-Ghafiqiy – Ibn Wahb – **Yahya ibn Humaid – Qurrah ibn ‘Abd al-Rahman** – Ibn Syihab Abu Salamah ibn ‘Abd al-Rahman – Abu Hurairah.
- 2). Al-Baihaqi – Abu Sa’ad al-Maliniy – Abu Ahmad ibn ‘Adiy Abdullah ibn Muhammad ibn Nashr & al-Qasim ibn ‘Abdullah & al-‘Abbas ibn Muhammad ibn al-‘Abbas – ‘Amr ibn Yahlu – Ibn Wahb - **Yahya ibn Humaid – Qurrah ibn ‘Abd al-Rahman** – Ibn Syihab – Abu Salamah ibn ‘Abd al-Rahman – Abu Hurairah
- 3). Al-Daruquthni – Abu Thalib – Ahmad ibn Muhammad al-Hajjaj ibn Rusyidin – ‘Amr ibn Siwar & Yahya ibn Ismail – Ibn Wahb - **Yahya ibn Humaid – Qurrah ibn ‘Abd al-Rahman** – Ibn Syihab – Abu Salamah ibn ‘Abd al-Rahman – Abu Hurairah

Yahya ibn Humaid di da'ifkan oleh al-Daruqutni, dan menurut al-Bukhari tidak bisa diikuti. Sedangkan Qurrah ibn ‘Abdurrahman, dicatat oleh Ahmad ibn Hanbal dengan munkar al-hadis, oleh Yahya dengan Da'if al-hadis, dan oleh Abu Hatim al-Razi dengan laisa biqowiy. Sedangkan menurut al-‘Uqailiy, yang diperkuat juga oleh al-Jurjaniy, lafal “*qobla ay yuqi-ma shulbahu*” adalah perkataan ibn Syihab al-Zuhri yang dimasukkan oleh Yahya ibn Humaid ke dalam matan hadis tanpa disertai penjelasan, sehingga merupakan ziyadah (tambahan) yang masuk ke dalam matan hadis<sup>81</sup>

Memperhatikan kritik terhadap para rawi dan terhadap ziyadah dalam hadis ini, kami cenderung untuk sependapat dengan ad-Daruquthni yang menyatakan bahwa hadis ini berkualitas da'if.

---

Dalam HPT lafal “*faqod adrokaha-*” berada di belakang lafal “*qobla ay yuqi-mal ima-m shulbahu*”, tetapi dari ketiga rawi diatas semuanya memakai teks sebagaimana tertulis di atas tersebut.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup>(Lisan al-Mizan, II: 250, ‘*Aun al-Ma’bud*, III: 104); (al-Kamil fi Dhu’afa’ al-Rijal, VII: 228).; (Dhu’afa’ lil ‘Uqailiy, IV: 398, al-Kamil, VII: 228).

4. Hadis dari Ali ibn Abi Thalib dan Muadz ibn Jabal:

عَنْ عَلِيٍّ وَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَى أَحَدَكُمْ الصَّلَاةَ وَالْإِمَامُ عَلَى حَالٍ فَلْيَصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ الْإِمَامُ

Dari Ali dan Muadz ibn jabal keduanya berkata, Rasulullah saw bersabda, “Apabila salah seorang diantaramu mendatangi shalat (jamaah), pada waktu imam sedang berada dalam suatu keadaan, maka hendaklah ia kerjakan sebagaimana apa yang dikerjakan oleh imam”.

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmizi secara gharib dalam kitab Sunannya (Sunan al-Tirmizi, al-Jum’at ‘an Rasulillah saw: 539). Dalam sanadnya terdapat al-Hajjaj ibn Arthah yang dinilai sebagai orang yang shaduq tetapi melakukan tadlis oleh Yahya ibn Ma’in, Abu Zur’ah al-Razi, Abu Hatim al-Razi dan al-‘Ajaliy. Sedangkan shighat tahmmul yang digunakan kepada gurunya adalah ‘an. Jangankan hanya shaduq, orang siqqah sekalipun bila melakukan tadlis dan sighat tahammulnya memakai ‘an akan menyebabkan hadisnya berkualitas da’if. Apalagi menurut Ali ibn al-Madini, “Aku tinggalkan hadisnya dengan sengaja”. Dalam sanadnya juga terdapat Abu Ishak ‘Amr ibn ‘Abdullah ibn ‘Ubaid, yang menurut ibn Hibban melakukan tadlis, dan sighat tahammul kepada gurunya memakai lafal ‘an. Hadis ini berkualitas da’if.<sup>82</sup>

#### H. Menyempurnakan Shalat yang Tertinggal

Kemudian sempurnakanlah shalatmu sesudah Imam bersalam. Hal tersebut didasarkan pada hadis dari Mughirah ibn Syu’bah pada perang Tabuk:

“Para sahabat mengajukan Abdurrahman ibn ‘Auf ra, kemudian iapun shalat mengimami mereka. Rasulullah saw mendapati satu dari dua rakaat shalat itu, sehingga beliau shalat bersama orang banyak dalam rakaat yang akhir. Setelah ‘Abdurrahman ibn ‘Auf salam, maka Rasulullah berdiri menyempurnakan shalatnya. Setelah Nabi saw menyelesaikan shalatnya, kemudian beliau menghadap ke arah para sahabat seraya bersabda, “Kamu

<sup>82</sup> *Mausu’ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis’ah*

sekalian mengerjakan shalat dengan baik”, atau dengan perkataan lain, “Kamu sekalian benar. Menganjurkan mereka agar shalat pada waktunya”.<sup>83</sup>

Dalam riwayat Muslim (640), sanadnya terdiri dari Muhammad ibn Rafi' dan Hasan ibn 'Aliy al-Hulwaniy dan Muhammad ibn Rafi' ibn Abi Zaid – 'Abdurrazzaq ibn Hammam ibn Nafi' – Ibn Juraij – Ibn Syihab al-Zuhri – 'Abbad ibn Ziyad – 'Urwah ibn al-Mughirah ibn Syu'bah – Mughirah ibn Syu'bah. Mereka adalah para perawi yang siqah dengan sanad bersambung.

Hadis ini berkualitas sahih menurut imam Muslim dan dapat dipakai sebagai hujjah.

### I. Selesai Shalat, Imam Menghadap Ke Arah Makmum atau Ke Kanan

Sesudah selesai shalat, imam supaya menghadap ke arah makmum atau ke arah yang ada di sebelah kanannya Hal tersebut didasarkan atas dua buah hadis di bawah ini:

#### 1. Hadis dari Samurah:

عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى صَلَاةً أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ

Samurah ra berkata, “Nabi saw apabila telah selesai mengerjakan shalat beliau menghadapkan mukanya kepada kami”.

Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Adzan 800). Dalam sanadnya antara lain: Musa ibn Ismail –Jarir ibn Hazim – Abu Raja' – 'Imran ibn Taym – Samurah ibn Jundab. Mereka adalah para perawi yang siqah (kredibel) dan sanadnya juga bersambung dari Bukhari sampai kepada Nabi.

Hadis ini berkualitas sahih menurut Bukhari dan dapat dipakai sebagai hujjah.

#### 2. Hadis dari Bara' ibn 'Azib:

عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْبَبْنَا أَنْ نَكُونَ عَنْ يَمِينِهِ فَيُقْبِلُ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

---

<sup>83</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 640), Abu Dawud (Sunan, Thaharah: 128), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad, Awwal Musnad al-Kufiyin: 17469).

Bara' ibn 'Azib berkata, "Apabila kami shalat di belakang Rasulullah saw, kami senang berada di kanan beliau, sebab supaya setelah selesai beliau menghadapkan mukanya kepada kami".<sup>84</sup>

Hadis ini berkualitas sahih menurut imam Muslim, dan dapat dipakai sebagai hujjah.

#### J. Selesai Shalat Hendaknya Duduk Terlebih Dahulu

Duduklah sesudah selesai shalat. Hal ini didasarkan atas hadis dari Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمَلَائِكَةُ تُصَلِّي عَلَى أَحَدِكُمْ مَا دَامَ فِي مُصَلَّاهُ الَّذِي صَلَّى فِيهِ مَا لَمْ يُحَدِّثْ تَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ

Dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda, "Sesungguhnya para malaikat memintakan rahmat untuk salah seorang dari kamu selama masih tetap duduk di tempat shalatnya dan selama belum berhadis. Para malaikat mendoakan, "Ya Allah, ampunilah dosanya dan kasihanilah dia".<sup>85</sup>

Hadis ini disepakati kesahihannya oleh Bukhari dan Muslim. Hadis ini dapat dipakai sebagai hujjah.

#### J. Perintah Membuat Batas dan Larangan Lewat di Depan Orang Yang Sedang Shalat

Hendaklah orang yang shalat membuat batas di depannya, dan jangan sekali-kali salah seorang dari kamu lewat di depan orang yang sedang mengerjakan shalat. Hal tersebut didasarkan atas dua buah hadis:

1. Hadis dari Ibn 'Umar:

---

<sup>84</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim (Sahih, Shalat al-Musafirin wa qashruha: 1151) dan Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 520).

<sup>85</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Ṣalāt: 426), Muslim (Sahih, al-Masajid wa Mawadhi' al-Ṣalāt: 1060), Nasa'i (Sunan, al-Masajid: 725), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 396), dan Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad, Baqiy Musnad al-Muksirin: 7773).

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا خَرَجَ يَوْمَ الْعِيدِ أَمَرَ بِالْحَرْبَةِ فَوَضَعَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا وَالنَّاسُ وَرَاءَهُ وَكَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ فَمَنْ تَمَّ اتَّحَدَهَا الْأَمْرَاءُ

Dari Ibn ‘Umar bahwa Rasulullah saw apabila keluar pada hari Raya, beliau meminta lembing, kemudian dipancangkan di depannya, lalu shalat menghadap ke arahnya sedangkan orang banyak shalat di belakangnya. Beliau kerjakan yang demikian itu juga pada waktu bepergian. Berdasarkan atas pekerjaan itu, maka Kepala Negara (Raja atau Amir) pun menjalankan yang sedemikian itu.<sup>86</sup>□

Hadis ini disepakati kesahihannya oleh Bukhari dan Muslim, dan dapat dipakai sebagai hujjah.

## 2. Hadis dari Abu Juhaim:

قَالَ أَبُو جُهَيْمٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي مَا دَا عَلَيْهِ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ أَبُو النَّضْرِ لَا أَذْرِي أَقَالَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ شَهْرًا أَوْ سَنَةً

Abu Juhaim berkata bahwa Rasulullah saw bersabda, “Andaikata orang yang lewat di depan orang yang shalat itu mengerti besarnya dosa yang dipikulkan kepadanya, niscaya akan lebih baik dia menantikan selama 40 daripada melalui di depannya”. Abu al-Nadhr (salah satu perawi hadis ini, nama lengkapnya Salim ibn Abi Umayyah Abu al-Nadhr, yakni guru Malik ibn Anas) berkata, “Aku tidak tahu apakah beliau bersabda 40 hari atau 40 bulan atau 40 tahun”.<sup>87</sup>

Hadis ini disepakati kesahihannya oleh Bukhari dan Muslim dan dapat dipakai sebagai hujjah.

---

<sup>86</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari (Sahih, al-Ṣalāt: 464), Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 773), Abu Dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 589), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad, Musnad al-Muksirin min al-Sahabat: 6004).

<sup>87</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Jamaah ahli hadis, di antaranya adalah Bukhari (Sahih, al-Ṣalāt: 480), Muslim (Sahih, al-Ṣalāt: 785), Tirmidzi (Sunan, al-Ṣalāt: 308), Nasaiy (Sunan, al-Qiblat: 748), Abu dawud (Sunan, al-Ṣalāt: 601), Ahmad ibn Hanbal (Musnad Ahmad, Musnad al-Syamiyyin: 16882), Malik (al-Muwaththa’, al-Nida’ li al-Ṣalāt: 329), al-Darimi (Sunan, al-Ṣalāt: 1381).

## V. Kesimpulan

Shalat berjamaah merupakan ibadah *mahdah*. Dalam Uṣūl al-Fiqh berlaku kaidah *al-ashl fi al-'ibadat haram illa ma dalla al-dalil 'ala khilafih*. Sehingga dalam hal tata cara shalat berjamaah haruslah merujuk kepada dasar-dasar nash. Hadis umum mengenai cara shalat yang harus dilakukan adalah kaum muslimin adalah *sallu kama raitumūni uṣalli*.

## Daftar Pustaka

- al-Abadiy, Muhammad Syams al-Haqq al-'Adzim, *'Aun al-Ma'bud*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H.
- Abu al-Mahasin, Muhammad ibn 'Ali al-Husain al-Dimasqi, *Tazkirat al-Huffaz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.th.
- Abu Dawud, Sulaiman ibn al-As'Asy al-Sijistaniy, *Sunan Abi Dawud*. t.tp. Dār al-Fikr, t. t. h.
- Abu Muhammad, 'Abdullah ibn Yusuf al-Hanafi, *Nashb al-Rayah li Ahadis al-Hidayah*. Mesir: Dar al-Hadis, 1357.
- al-Ajluni, Ismail ibn Muhammad al-Jarrahiy, *Kasyf al-Khafa'*. Beirut: Muassat al-Risalah, 1405.
- al-Albani, Muhammad Nashir al-Din, *Silsilah Ahadis al-Da'ifah wa al-Maudhu'ah*. Dimasyqi: Lajnah Ihyat al-Sunnah, 1399.
- al-Andalusi, Umar ibn 'Aliy ibn Ahmad, *Tuhfat al-Muhtaj ila Adillat al-Minhaj*. Mekkah: Dar al-Hira', 1406 H.
- al-Asqalani, Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar, *Talkhis al-Habir fi Ahadis al-Rasi' al-Kabir*. Madinah: tp, 1964.
- Al-Dirayah fi Takhrij Ahadis al-Hidayah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Lisan al-Mizan*. Beirut: Muassasat al-'alamiy li al-Mathbu'ah, 1406/1986.
- Syu'ab al-Iman*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410.
- Tahzib al-Tahzib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1404/1984.

- al-Baihaqi, Ahmad ibn al-Husain Abu Bakar, *Sunan al-Kubra*. Makkah al-Mukarramah: Dar al-Baz, 1994.
- al-Bukhari, *al-Kuna*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.  
----- *Tarikh al-Kabir*. t.tp: Dār al-Fikr, t.th.
- Chudhori, *Hadits-Hadits Nabi Dalam Hinpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah (Sebuah Upaya Purifikasi Hadist-Hadits Nabi)*. Jawa Tengah: PWM Majelis Tarjih, 1988.
- al-Daruquthni, 'Aliy ibn Hafs al-Baghdadi, *al-'Ilal al-Waridah fi al-Ahadis al-Nabawiyah*. Riyadh: Dār al-Thaybah, 1985.  
----- *Sunan al-Daruquthniy*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1966.
- al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Ibn al-Jauzi, 'Abd al-Rahman ibn 'Aliy ibn Muhamad, *al-Tahqiq fi Ahadis al-Khilaf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415.
- Ibn al-Mulaqqin, Umar ibn 'Aliy al-Anshariy, *Khulashah Badr al-Munir*. Riyadh: Dar al-Ma'arif al-Saudiyah, 1410.
- Ibn Hibban, Muhammad Abu Hatim, *Sahih ibn Hibban*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993.
- Ibn Hibban, Muhammad al-Busti, *al-Siqat*. t.tp: Dār al-Fikr, 1975.
- Ibn Hibban, Muhammad al-Busti, *Sahih ibn Hibban* Beirut: Muassasar al-Risalah, 1993.
- Ibn Khuzaimah, Muhammad ibn Ishaq Abu Bakr al-Naisaburiy, *Sahih ibn Khuzaimah*. Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1970.
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid Abu 'Abdullah al-Qazwayni, *Sunan ibn Majah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Manawiy, 'Abd al-Rauf, *Faidh al-Qadir*. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1356.
- al-Mazzi, Yusuf ibn al-Zakiy Abu al-Hujjaj, *Tahzib al-Kamal*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1400.

- al-Mubarakfuriy, Muhammad Abdurrahman, *Tuhfat al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Tirmizi*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.
- Muhammadiyah, Pimpinan Pusat, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: tp, t.th.
- al-Nasa’i, Ahmad ibn Syu’aib Abu ‘Abd al-Rahman, *Sunan al-Kubra*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991.
- *al-Dhu’afa’ wa al-Matrukin*. Halb: Dār al-Wa’iy, 1369.
- al-Razi, Abu Hatim, *al-Jarh wa al-Ta’dil*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabiyy, 1952.
- al-Ruyaniy, Muhammad ibn Harun, *Musnad al-Ruyani*. Kairo: Muassasat al-Qurthubah, 1416.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr, *al-Jami’ al-Saghir fi Ahadis al-Basyir al-Nazir*. tkt: Syirkah Nur Asia, t.th.
- al-Syaibani, *Al-Ahad wa al-Matsaniy*. Riyadh: Dar al-Rayah, 1991.
- al-Tabraniy, *al-Mu’jam al-Kabir*. Mausul: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hukm, 1983.
- Wa’idhi, ‘Umar ibn Ahmad Abu Hafs, *Tarikh Asma’ al-Siqat*. Kuwait: Dār al-Salafiyyah, 1984.
- al-Zahabi, Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abd Allah. *Mizan al-‘Itidal fi Naqd al-Rijal*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995.
- , *Siyar A’lam al-Nubula’*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1413.