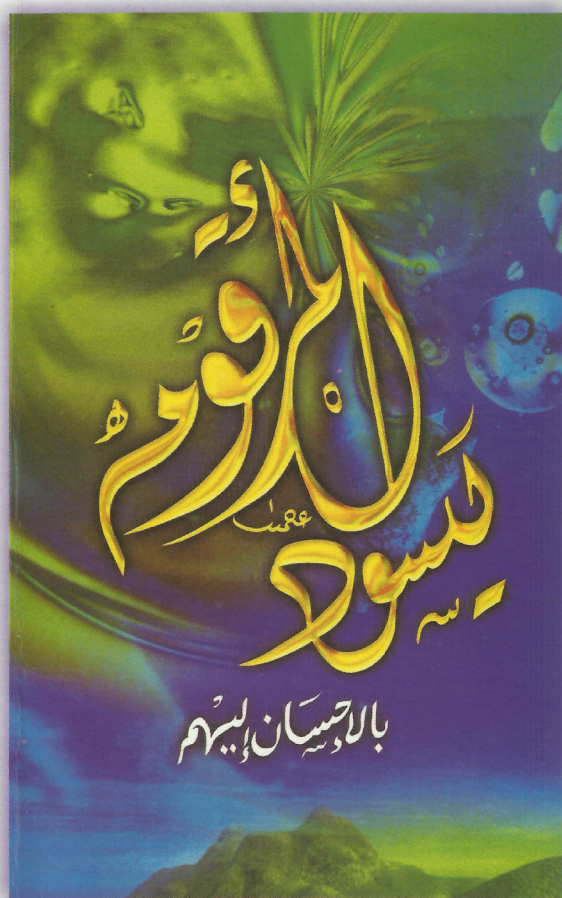


Jurnal Studi Ilmu-ilmu

Al-Qur'an dan Hadis



HARFI LOGIC

(Metode Tafsir Al-Qur'an dalam
Risale at-Nur)
Ustadi Hamsah

**AGAMA-AGAMA
DI DALAM AL-QUR'AN**

M. Yusron

**JEJAK GENEALOGIS
KEKERABATAN
MANUSIA**

(Telaah atas Penisbahan
Anak kepada Orang Tuanya
Waryono Abdul Ghafur

Book Review :

Keadilan Sahabat Versi Syi'ah
Muhammad Alfatih Suryadilaga

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

Vol. 5, No. 2, Juli 2004

Harfi Logic (Metode Tafsir al-Qur'an dalam Risale al-Nursi) ☺
Ustadi Hamzah

Tafsir Fath al-Qadir Karya al-Syaukani ☺
(Telaah atas Tipikal Kontruksi Metodologi Penafsiran)
Ali Imron

Agama-agama di dalam al-Qur'an ☺
M. Yusron

Klasifikasi Sahabat Nabi saw. ☺
(Telaah Ibn Saad dalam Kitab Tabaqat al-Kubra)
Ah. Luthfi Antonio

Hadits Hasan Sahih: An Examination of Its Definition ☺
H. Zuhri

Tanwir Al-Hawalik Karya Jalal Al-Din Al-Suyuti ☺
(Kajian Terhadap Metode dan Karakteristik)
M. Yusuf

Filsafat Perbuatan Manusia ☺
Di Balik Pemahaman Muhammad Al-Gazali Tentang Hadis-Hadis Fatalisme
Alim Roswantoro

..... ☺
NN

Resensi: Keadilan Sahabat Versi Syi'ah ☺
Muhammad Alfatih Suryadilaga

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

Penanggung Jawab

Fauzan Naif

Ketua Jurusan Tafsir Hadis

Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

M. Yusron Asyrofie

Sekretaris Penyunting

M. Alfatih Suryadilaga

Anggota Penyunting

Abdul Mustaqim, Indal Abror, A. Rafiq

Mitra Bestari

M. Amin Abdullah, Sa'ad Abdul Wahid, Muin Salim, Ali Mustafa Ya'qub,
Abdurrahman

Pelaksana Tata Usaha

Arif Agus Wibisono

Terakreditasi

SK No. 49/DIKTI/Kep/2003

Alamat Penerbit/Redaksi: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto, telp. 62-0274-512156 Yogyakarta E-mail: jurnal_thuy@yahoo.com dan No. rekening: Bank BNI 46 Cabang Pembantu Ambarukmo Yogyakarta an. M. Alfatih Suryadilaga, qq. Jurnal al-Qur'an Hadis 004.003124332.902

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

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

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

DAFTAR ISI

Harfi Logic (Metode Tafsir al-Qur'an dalam Risale al-Nursi)
Ustadi Hamzah ☞ 1-17

Tafsir Fath al-Qadir Karya al-Syaukani
(Telaah atas Tipikal Kontruksi Metodologi Penafsiran)
Ali Imron ☞ 19-37

Konsep al-Din dalam al-Qur'an
Yvonne Yazbeck Haddad ☞ 39-59

Klasifikasi Sahabat Nabi saw.
(Telaah Ibn Saad dalm Kitab Tabaqat al-Kubra)
Ah. Luutfi Antonio ☞ 61-77

Hadits Hasan Sahih: An Examination of Its Definition
H. Zuhri ☞ 79-103

Tanwir Al-Hawalik Karya Jalal Al-Din Al-Suyuti
(Kajian Terhadap Metode dan Karakteristik)
M. Yusuf ☞ 105-141

Filsafat perbuatan Manusia Di Balik Pemahaman Muhammad Al-Gazali Tentang
Hadis-Hadis Fatalisme
Alim Roswanto ☞ 143-168

Resensi: Keadilan Sahabat Versi Syiah
M. Alfatih Suryadilaga ☞ 203-208

EDITORIAL

Pada edisi ini telah melibatkan mitra bestari dari sejumlah ahli bidang Tafsir dan Hadis di seluruh Indonesia. Oleh karena itu, terimakasih disampaikan kepada Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah (UIN Sunan Kalijaga), Prof. Saad A. Wahid (UIN Sunan Kalijaga), Prof. Dr. H. A. Muin Salim (Guru Besar Tafsir IAIN Alauddin Makassar), Dr. M. Abdurrahman (Dosen Hadis/Ilmu Hadis UNISBA), Prof. Isma'il Ya'qub (Guru Besar Hadis PTIQ Jakarta) dan Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA. (Guru Besar Tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di dalam edisi ke-9, Vol. 5, No. 2 Juli 2004 menengahkan tiga artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, lima artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah tinjauan buku (*book review*).

Artikel pertama mengangkat seputar metodologi penafsiran al-Qur'an dalam pemikiran Bediuzzaman Said Nursi sebagaimana yang terdapat pada Risale-I Nur. Dalam pandangan Ustadi Hamzah, penulis artikel, Said Nursi membangun logika *harf*, yakni asumsi bahwa seluruh alam semesta ini adalah realitas yang tidak mungkin meneguhkan eksistensinya tanpa ada eksistensi lain tempat menyandarkan makna kediriannya. Dengan menformulasikan sistem tanda dari dinamika alam dan al-Qur'an dalam kehidupan manusia. Al-Qur'an sebagai salah satu realitas yang di samping *include* dalam alam juga secara independen berfungsi sebagai penanda dari eksistensi lain tersebut yang berupa "teks-teks" verbal dalam bentuk tulisan. Apa yang dilakukan Nursi mempunyai banyak kemiripan dengan apa yang telah di kerjakan oleh pemikir postmodern yang selalu mencari garis hubung antara yang "real" dan "representation".

Artikel berikutnya ditulis oleh Ali Imron mengkaji tentang kitab Tafsir *Fath al-Qadīr* karya al-Sawkānī (w.1250H/1839M). Tafsir tersebut merupakan sebuah karya besar dalam khazanah tafsir kendati ditulis oleh seorang tokoh Syi'ah Zaidiyah dan tafsir ini cukup akomodatif terhadap bermacam pendapat dari kalangan luar, meski juga masih menerapkan penyaringan pada level tertentu. Tafsir tersebut jika ditinjau dari tipikal konstruksi metodologi yang dipakai, maka yang dipakai adalah *tahlīlī bi-tartībī rasm al-Usmānī* (terperinci, sesuai dengan urutan mushaf Usman), dan jika ditinjau dari sumber yang ia pakai, maka tafsir ini bisa digolongkan ke dalam tafsir *bil-ma'sūr*. Selain menggunakan data-data yang berasal dari riwayat, as-Sawkānī juga mengaplikasikan sumber-sumber kebahasaan (lingustik) dan prosa lama sebagai pisau analisa dalam operasi penafsirannya

Artikel selanjutnya adalah tentang Agama-agama di dalam al-Qur'an yang ditulis oleh M. Yusron. Penulis artikel mengeksplorasi tentang term-term yang ada di dalam al-Qur'an yang terkait erat dengan siapa saja yang masuk surga. Al-Qur'an membicarakan tentang berbagai macam agama di antara Islam, Yahudi, Nasrani.

Dua artikel berikutnya mengkaji tentang studi hadis yang terkait erat dengan masalah salah satu anasir dari sebuah hadis. Artikel tersebut ditulis oleh Ahmad Lutfi Antonio dan Zainuddin. Dalam tulisan Antonio dibicarakan tentang pemikiran Ibn Saad dalam kitabnya *Tabaqat al-Kubra* tentang klasifikasi periwayat pertama (sahabat). Apa yang dipahami selama ini terdapat kekeliruan di mana Ibn Saad tidak membagi sahabat ke dalam lima kategori melainkan dua kategori. Sementara pembahasan yang dilakukan Zainuddin adalah berkenaan dengan sisi historis periwayat hadis yang dikenal dengan *Ilm Tarikh al-Ruwah* dalam studi hadis.

Dua artikel berikutnya adalah tentang kitab hadis karya al-Syafi'i dan Jalal al-Din al-Suyuti. Walaupun al-Syafi'i lebih dikenal dengan ulama fiqh dan dijadikan mazhab, namun al-Syafi'i juga dapat dikatakan ahli hadis. Indal Abror, penulis artikel memberikan gambaran tentang hadis-hadis dalam *Kitab al-Umm* dan posisinya dalam kitab hadis lainnya (*Kutub al-Tis'ah*). Masih dalam kerangka yang sama, M. Yusuf mengkaji tentang kitab Syarah Hadis *Tanwir al-Hawalik* karya al-Suyuti.

Artikel terakhir ditulis oleh Alim Roswanto tentang filsafat perbuatan manusia menurut Muhammad al-Gazali. Penulis artikel berkeyakinan bahwa dalam memahami suatu hadis perlu melihat secara keseluruhan dari anasirnya. Jika terdapat kelemahan maka tidak perlu mengabaikan kredibilitas

perwayatnya karena masih ada peluang untuk mendamaikannya yakni dengan cara menafsirkan atau menakwilkan matan tersebut terlebih dahulu; bukan menerima matan secara tekstual tanpa usaha penafsiran seperti terkesan dalam teori pemahaman hadis Muhammad Al-Gazali. Oleh karena itu, kajian diperluas ke wilayah hermeneutika. Karena untuk kasus yang dihadapi Muhammad Al-Gazali, masalahnya sebenarnya adalah hermeneutikal daripada sekedar rasionalisasi. Dengan mengedepankan problem hermeneutikal ini, cara pengabaian kredibilitas perawi hadis tidak akan terjadi.

Sajian akhir dari jurnal edisi ke-9 adalah sebuah tinjauan buku (*book review*) yang ditulis oleh M. Alfatih Suryadilaga yang mengulas tentang keadilan sahabat dalam versi Syiah. Kajian tersebut diambil buku yang ditulis oleh Ahmad Husain Ya'qub berjudul *Nadariyyah 'Adalah al-Sahabah*. Sesuai dengan keinginan penulisnya, kajian keadilan sahabat di dalam buku tersebut lebih banyak didominasi pemikiran Syiah walaupun di dalamnya terdapat pembandingan dari kalangan Sunni.

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

Redaksi

Harfî Logic: **Metode Tafsir Al-Qur'ân dalam *Risale-i Nûr***

Ustadi Hamsah*

Abstract

As a basic pillar of the source of Islamic creed, al-Qur'an is a main masâdir and marâjî' in some of which relate to the thought, attitude, ethics and so forth appearing in everyday life of Muslims. Because of distinctively cultural appearances throughout its function as a basic source for several times, al-Qur'an always have faced various cultural phenomena. For this regard, however, Muslim interpreters attempt to rearticulate the main idea of al-Qur'an in several "languages" which relates to the certain context. Said Nursi, one of pioneer of Turkish alîm, tries to interpret it in the spirit of 20th century. In this era, Islam in Turkey is on trial with a huge attack from naturalists and materialists thoughts. Actually, this article attempts to see closely the method of Said Nursi's interpretation to the al-Qur'an.

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai *basic core* umat Islam memperoleh porsi yang utama dalam pengambilan keputusan, baik yang sifatnya legal-juridis ataupun perkembangan keilmuan (5:48). Namun ketika dihadapkan pada perkembangan jaman yang sedemikian cepat, al-Qur'an yang diturunkan 15 abad yang lalu mengalami penyesuaian-penyesuaian dalam paradigma interpretasi terhadapnya, tentu saja yang menyangkut persoalan teknis, sedangkan yang prinsip dan baku, tetap dan tidak mengalami perubahan. Prinsip-prinsip itu menyangkut hal-hal yang bersifat universal. Ide-ide universalitas al-Qur'an merupakan hal yang berlaku sepanjang masa di manapun dia diaplikasikan. Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana al-Qur'an yang mengusung ide-ide universal itu merespon perkembangan jaman yang, tentu saja, berbeda secara kultur ketika dia diturunkan. Sehubungan dengan hal ini persoalan interpretasi menjadi sangat penting.

Persoalan ini mendorong para sarjana untuk menginterpretasikan dan menerjemahkan ide universal itu ke dalam bahasa yang difahami oleh manusia yang hidup pada zamannya (14:4). Munculnya kitab-kitab tafsir sejak abad awal perkembangan Islam sampai sekarang merupakan indikasi ke arah itu. Problem yang paling dirasakan kemudian adalah otoritas sang penafsir atas interpretasinya terhadap

al-Qur'an. Sampai di mana keabsahan interpretasinya diakui sebagai sesuatu yang mencerminkan ide dasar al-Qur'an. Hal ini terkadang melahirkan penilaian yang berbeda, bahkan klaim-klaim yang "miring" terhadap hasil interpretasi seseorang karena berbeda paradigma dan kepentingan. Fenomena ini menghiasi sejarah penafsiran al-Qur'an di kalangan umat Islam sendiri, sehingga sangat wajar ketika menelusuri jeram-jeram studi terhadap al-Qur'an, John Wansbrough mengkategorikan model penafsiran yang didasarkan pada bagaimana kondisi sang penafsir itu¹. Peran sang penafsir yang selalu dilingkupi oleh kultur yang berbeda satu sama lain, dan selalu berkembang dari zaman ke zaman, secara pasti akan melahirkan pola pemikiran yang berbeda, dan konsekuensinya interpretasi terhadap teks suci itu juga berbeda. Dari sinilah corak-corak tafsir muncul yang berjalan seiring dengan "kecenderungan" sang penafsir. Dari perspektif ini sang tokoh menjadi parameter atas tafsirannya².

Berkaitan dengan hal ini, bagaimana al-Qur'an yang ada di masa pergolakan antara ideologi-ideologi besar seperti imperialisme dan komunisme ditafsirkan. Kecenderungan tafsir pada masa-masa sebelum abad XX tergantung pemenuhan "kepentingan" umat Islam yang sifatnya internal, dalam arti kata penafsiran al-Qur'an "hanya" untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan "rumah tangga" Islam dan belum menyentuh kepentingan di luar "rumah tangga" Islam seperti *balancing* terhadap kekuatan ideologis, baik kapitalisme ataupun komunisme, pergolakan dan revolusi

¹Lihat John Wansbrough, *Qur'anic Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 119-20. Tentang pembahasan terhadap studi yang dilakukan oleh John Wansbrough lihat Andrew Rippin, "Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 151-163.

²Tokoh merupakan subjek yang melahirkan sebuah pemikiran, sementara pemikiran sangat urgen bagi perkembangan "cara pikir" sebuah komunitas. Oleh karena pemikiran merupakan pangkal tolak sebuah kultur, sedangkan kemajuan atau kemunduran sebuah kultur akan dibentuk oleh tingkat sosialisasi dan internalisasi pemikiran tersebut dalam sebuah entitas. Berger dan Luckmann memberikan penjabaran yang tegas bahwa meskipun kultur semacam ini bisa eksis, tetapi bersifat labil (*precarious*) dan tidak pasti (*insecure*), maka membutuhkan legitimasi. Legitimasi ini bisa berbentuk sistem kepercayaan, atau tradisi, dan ideologi, yang bersumber bisa saja dari pranata sosial apakah itu agama, negara atau bahkan kekuatan pemikiran seseorang yang sudah mengalami institusionalisasi dalam komunitas tersebut. Inilah, yang oleh Berger dan Luckmann, kemudian disebut *universe of meaning*, yang merupakan produk sosial, dan sebaliknya membantu menciptakan masyarakat. Lihat selengkapnya Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966), 33-55. Untuk kasus Bediuzzaman Said Nursi topik ini diuraikan dengan tuntas oleh Şerif Mardin dalam melihat pengaruhnya terhadap perubahan sosial, lihat selengkapnya Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press, 1989).

terhadap tatanan yang mapan dan menghegemoni, dan lain sebagainya. Pada umumnya corak tafsir al-Qur'an berkisar pada akidah, hukum, filsafat dan tasawuf dengan saling mengkritik antar mufasir yang berbeda paradigma, sedangkan interpretasi yang bernuansa kritik terhadap paradigma yang melemahkan sendi Islam –akidah, hukum, filsafat dan tasawuf- belum banyak dilakukan. Padahal diskursus tentang persoalan ini sangat *in* ketika al-Qur'an bersentuhan dengan kultur abad XX.

Bediuzzaman Said Nursi (1876-1960), salah satu tokoh di antara ratusan tokoh, mencoba mertumuskan gagasan-gagasan “Qur’ani” untuk merespon perkembangan zaman yang sedemikian rupa yang terjadi pada akhir abad XIX dan awal abad XX. Dia hidup ketika dunia Islam, baik politik maupun intelektual, dihantam badai peradaban Eropa yang, dalam beberapa hal, dipandang bertentangan dengan spirit universalitas ide al-Qur'an. Oleh karena itu, dia menulis risalah yang berisi tentang kupasan terhadap kandungan al-Qur'an dengan semangat abad XX, yang sarat dengan pergolakan dan pancaroba peradaban Islam menuju peradaban Barat, yang pada masa kemudian dikenal dengan *Risâle-i Nûr Külliyyâtından*. Pembahasan berikut akan melihat bagaimana metode tafsir yang digunakan oleh Bediuzzaman Said Nursi dalam menafsirkan al-Qur'an.

Bediuzzaman Said Nursi dan *Risale-i Nur*

Secara umum periode kehidupan Said Nursi terbagi menjadi tiga bagian, yakni *The Old Said* [*Sa'îd al-Qadîm*] (1876-1923) yang merupakan periode panjang kehidupan Said Nursi yang bergumul dan terlibat langsung dengan pergerakan-pergerakan politik dalam pemerintahan Turki Utsmani. Periode kedua adalah *The New Said* (*Sa'îd al-Jadîd*) yang merupakan periode yang penuh dengan perenungan intelektual tentang nasib umat Islam yang berhadapan dengan ideologi-ideologi modern dengan usaha-usaha abrasi keimanan yang sistematis. Sedangkan periode ketiga adalah *The Third Said* (*Said al-Tsâlits*), yakni periode Said Nursi yang seluruh hidupnya diserahkan kepada pembinaan umat Islam dengan mengajarkan ilmu al-Qur'an kepada masyarakat tentang pentingnya iman bagi tegaknya kedamaian abadi dunia dan akhirat.

Guru-guru yang menempa pengetahuan Nursi awal adalah Abdullah, kakaknya sendiri; Şeyh Sayyid Nur Muhammad, seorang Syaikh Naqsyabandiyyah di

Hizan³. Pengaruh kesalehan sang guru kepada Said Nursi sangat mendalam, terutama kehidupan zuhudnya, yang bersumber dari ajaran tarekat Nakshabandiyyah sehingga Said Nursi menjalankan praktik-praktik sufi dalam mendukung mendukung pendalaman sebuah ilmu.⁴

Kemudian dia menimba ilmu pada Şeyh Muhammed Amin Efendi⁵ di Arvas. Selepas dari sini ia melanjutkan studi ke madrasah Mir Hasan Veli di Müküs. Kemudian di bawah bimbingan Şeyh Mehmed Celali ilmu-ilmu keislaman di samping *nahw* dan *sarf*⁶ sampai mendapat ijazah dan gelar kehormatan Molla Said⁷. Tahun 1894 dia diberi gelar *bediuzzaman* (perhiasan zaman)⁸.

Dia terobsesi untuk mendirikan Universitas Islam di Turki dengan nama *Medresetü z-Zehra (madrâsah al-zahrah)* yang meniru sistem al-Azhar di Mesir, tetapi selalu gagal karena perang. Aktivitasnya dalam politik dimulai dengan sokongan terhadap gerakan Pan-Islam-nya al-Afgâni, kemudian dilanjutkan dengan mendirikan organisasi politik *Ittihad-i Muhamedi*.

³Untuk melihat pendidikan awal Nursi periksa Ihsân Qâsim al-Sâlihî, *Badî' al-Zamân Sa'id al-Nursi: Nadrah 'âmmah 'an hayâtihi wa atsârihi* (Al-Maghrib: Matba'at al-Najâh al-Jadîdah, 1999), 19.

⁴Sukran Vahide, *The Author of The Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi*. Istanbul: Sozler Publication, 1992), 10-11. Spirit asketis ini distimulasi oleh perjumpaan Said Nursi dengan Rasulullah dalam mimpinya ketika ia di Hizan. Di dalam mimpi itu Rasulullah bersabda bahwa ia (Said Nursi) akan diberi anugrah ilmu al-Qur'an dengan syarat tidak boleh bertanya kepada siapapun.

⁵Mohamed Zaidin bin Mat, *Bediüzzaman Said Nursi: Sejarah Perjuangan dan Pemikiran* (Selangor: Malita Jaya, 2001), 120 *end note* no . 20.

⁶Vahide, *The Author...*, 9; periksa juga Said Nursi, *Sirah Dhatiyah*. Istanbul : Suzlar Rislâe-i Nur C.D ROM, t.t),45. Di sini Said Nursi banyak menyelesaikan studi beberapa kitab induk dengan menghafalnya seperti kitab *Jamî' al-Jawâmi'* karangan Tâjuddîn 'Abd al-Wahhab bin 'Ali al-Subki, *Syarh al-Mawâkib fî 'ilm al-Kalâm* karangan 'Ad al-Dîn al-Ijî dan kitab *Tuhfat al-Muhtaj fî syarh al-Minhâj* karangan Ibn Hajar al-Haytami.

⁷Vahide, *The Author...*, 11; Gelar *Molla* merupakan gelar kehormatan yang diberikan kepada para sarjana dan cerdik cendekia yang telah menyelesaikan pendidikannya dalam bidang agama dan kecerdasan untuk mengungkapkan keilmuannya. Lihat selengkapnya J. Chalmard, "Molla", dalam C.E Bosworth *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III (Leiden., N.Y.: E.J Brill, 1993), 221-225; Secara lebih lugas Henry Munson, Jr. melukiskan istilah *molla* ini dengan "strictly speaking, the mullah refers only to low-ranking men of religion who teach the Qur'an to children, but it is often used more generally to refer to the ulama as a whole", lihat selengkapnya Henry Munson Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Heaven & London: Yale University Press, 1988), 33.

⁸Nursi tidak serta merta menerima gelar itu, ia lebih menyukai gelah *al-mashur*. Dan gelar *bediuzzaman* baru dipakai di awal namanya tahun 1894.. Lihat Vahide, *The Author...*12.

Karier politiknya berhenti ketika dia selalu berhadapan dengan kepentingan-kepentingan politis yang sebegini besar, baginya, mengingkari ajaran al-Qur'an.⁹ Fenomena-fenomena kawan dan lawan dalam politik, bagi Nursi, semuanya jauh dari akhlak Qur'ani, terlebih ketika isu sekulerisme dan komunisme berkembang di Turki yang sarat dengan kepentingan yang pragmatis. Atas dasar itu dia menarik diri dari dunia politik. Inilah masa peralihan dari *Eski Said* [Said Lama] kepada *Yeni Said* [Said Baru].

Said Lama adalah Said yang berpolitik praktis dengan menerjunkan diri dalam pancaroba kultur Turki. Said Baru merupakan masa pengabdianya pada al-Qur'an dengan menafsirkannya kemudian menyebarkan dalam bentuk risalah-risalah. Seluruh isi interpretasinya terhadap al-Qur'an merupakan respon langsung atas berkembangnya pola pikir yang materialistis, positivistic dan bahkan ateistic. Ajaran-ajaran Nursi mampu membangkitkan spirit Islam di Turki Anatolia yang terkenal dengan sebutan *Nurculuk*.

Seluruh risalah tersebut kemudian dikumpulkan oleh Said Nursi dan diterbitkan oleh para muridnya dengan nama *Risale-i Nur* [Risalah-risalah Penerang] dan disebarkan ke negara-negara Eropa, Amerika dan Asia. *Risale-i Nur* seluruhnya terdiri dari 9 jilid (edisi Arab), 4 jilid (edisi Inggris), dan beberapa risalah yang diterbitkan secara terpisah menjadi kitab-kitab yang menjadi bagian *Risale-i Nur* yang terbit dalam berbagai macam bahasa.¹⁰ Tema-tema penulisan karya-karya ini mengikuti alur budaya dan kultur yang melingkupi kehidupan Said Nursi. Pada periode *Sa'id al-Qadim* (1887-1923) tulisan-tulisannya bernuansa kritik terhadap kebijakan pemerintahan Uthmaniyah yang opresif dengan mengatasnamakan Islam, terutama dalam konstitusi. Sedangkan periode *Sa'id al-Jadid* (1923-1950) karyanya bernuansa refleksi keimanan sebagai landasan hidup pribadi dan masyarakat untuk "melawan" paham atheisme dan *kuffar*, dan periode *Sa'id al-Tsâlits* (1950-1960) merupakan kelanjutan dari periode sebelumnya dengan karya-karya yang ditulisnya

⁹Kekecewaan Said Nursi terhadap politik tersebut tercermin dalam ungkapannya, "a'ûzu billâhi min al-shaytân wa al-siyâsah". Lihat selengkapnya Said Nursi, *Sirah Dhatiyah*, 202-203; bandingkan dengan kitab karyanya yang lain *Al-Maktûbât*, 239; *Letters*, 317. Alasan Said Nursi menarik diri dari percaturan politik dapat dilihat dalam Said Nursi, *The Rays Collections*, 457 dst.

¹⁰Untuk karya lengkap Bediuzzaman Said Nursi dapat diakses di *Risâle-i Nur Külliyyatından* dalam CD ROM *Risalei Nur 1.0*, Nesil Basım Yayın Sam, İstanbul; atau kunjungi situs Nesil di www.nesil.com.tr/publication.

sangat berwarna pelayanan terhadap kepentingan umat Islam terutama di dalam persoalan keimanan. Secara garis besar isi *Risale-i Nur* dapat dikelompokkan menjadi tema besar yakni: menumbuhkan kesadaran umat Islam, untuk menghadapi perkembangan intelektual yang bernuansa filsafat materialisme dan positivisme, dan untuk menampilkan kesadaran kolektif dengan menghidupkan masyarakat yang berbasis satu Islam.¹¹

Sepanjang hayatnya Nursi mencurahkan perhatian pada penyebaran *Risale-i Nur* sebagai media untuk membentengi umat Islam dari hantaman sekulerisme dan komunisme.¹² Tahun 1960 Nursi wafat dan dimakamkan di Urfa dengan meninggalkan kader-kader “iman” yang mewarnai Islam di Turki pada masa-masa berikutnya.

Sekalipun tidak bisa dikatakan kitab tafsir dalam arti seperti kitab tafsir *al-Kasasyâf*, *al-Marâgi*, *Ibn Katsîr* dan lain-lain, *Risale-i Nur* tetap memuat interpretasi ayat-ayat al-Qur’an secara tematis dengan langsung mengacu pada persoalan yang dihadapi Said Nursi saat itu. Jadi *Risale-i Nur* lebih tepat dikatakan sebagai *wijâ’* [perisai] yang terdiri dari interpretasi ayat al-Qur’an untuk mempertahankan akidah dan iman dari serangan faham-faham materialisme dan naturalisme.¹³

Al-Qur’an sebagai Sistem Tanda

Sebuah *discourse*, dalam kajian semiotika, selalu terikat dengan *episteme* tertentu sehingga pendekatan yang dilakukan harus mengacu pada “unsur mental” budaya pembentuknya, baik relasi antara wacana-realitas maupun persepsi manusia atas wacana tersebut. Al-Qur’an adalah kitab suci yang merupakan “wacana” terbuka yang juga dibentuk oleh realitas. Oleh karena itu, pembacaan atas al-Qur’an di era multikultur seperti sekarang harus mengacu pada fungsi-fungsi moral yang telah diproduksi dari wacana yang dibangun al-Qur’an. Said Nursi melihat bahwa keseluruhan al-Qur’an adalah ungkapan-ungkapan yang mempresentasikan “unsur mental” yang tidak seluruhnya dapat ditampilkan oleh sistem bahasa, sehingga harus

¹¹M. Hakan Yavuz, “The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey”, *The Muslim World*, Vol.LXXXIX, No. 3-4 (July-October 1999), 199.

¹²Dia memposisikan al-Qur’an sebagai supremasi tertinggi untuk melawan faham-faham tersebut, maka *Risale-i Nur* tidak lain hanya ungkapan-ungkapan al-Qur’an dengan “bahasa” modern, lihat Vahide, *The Author...*, 205.

¹³Said Nursi, *Sirah Dhatiyah*, 252.

diinterpretasikan sesuai dengan semangat “moral” yang diungkapkan dalam bahasa. Terlebih pada era ini, al-Qur’an sebagai *basic core* harus berhadapan dengan “unsur material” budaya yang pada zaman nabi tidak ada, apalagi budaya yang secara sengaja menghantam ide dasar al-Qur’an seperti komunisme dan materialisme. Diskursus ideologi komunisme dan materialisme menstimulasi Said Nursi untuk memberikan interpretasi terhadap al-Qur’an yang akan disajikan untuk “menggulung” faham-faham tersebut.¹⁴

Dalam melakukan interpretasi Said Nursi pertama kali melihat eksistensi keseluruhan entitas termasuk manusia sebagai ciptaan Allah. Keseluruhan entitas itu merupakan tanda dari sesuatu yang berada di luar sistem kosmos yang bersifat abstrak. Seyyed Hussein Nasr menandakan bahwa penampilan yang kongkrit merupakan artikulasi dari yang abstrak. Oleh karena itu yang kongkrit selalu nisbi. Dengan kata lain ada realitas mutlak yang merupakan entitas yang diartikulasikan. Dalam konteks ini realitas kosmik, baik yang makro [alam semesta] ataupun mikro [manusia], hanyalah penanda dari entitas yang mutlak [*vestigia Dei*].¹⁵ Komitmen seperti ini melahirkan paradigma berfikir bahwa realitas kosmik sangat tergantung dengan realitas mutlak tersebut. Karena ada relasi ketergantungan kosmik yang fisis terhadap realitas mutlak yang metafisis maka ada komunikasi timbal balik antar keduanya. Sistem kosmik berkomunikasi melalui hukum-hukum alam (*natural law*, sunatullah], sedangkan manusia berkomunikasi melalui berbagai jalan. Jalan yang ditempuh sangat tergantung dari *lawn* [corak] dari *mindset* manusia. Kalau dia lebih mengedepankan akal maka akallah media komunikasinya, kalau dia lebih mengedepankan kearifan jiwa maka dia akan berkomunikasi dengan pengalaman jiwa (*irfân*). Adapun bagi mereka yang lebih mengedapankan aspek legal-formal maka mereka akan melakukan *refer* (mencari *masâdir*) pada orang yang mampu

¹⁴Said Nursi merupakan satu di antara ulama yang berusaha merealisasikan obsesi dunia Islam saat itu, sehingga corak tafsirnya atas al-Qur’an tidak jauh berbeda dengan tokoh-tokoh lain baik di India, Mesir, Pakistan, Persia dan Indonesia yang terinspirasi oleh “kebangkitan dunia Islam”-nya al-Afghani dan Abduh. Paling tidak ada empat corak tafsir yang muncul pada era ini, yakni [1] membendung arus pemikiran kaum imperialis yang materialis dan positivis, [2] mempersatukan ikatan persaudaraan dan kesiapan untuk menanggulangi perpecahan, [3] mengubah metodologi dan deskripsi tafsir serta usaha mempertahankannya. [4] memecahkan persoalan mutakhir dengan merujuk pada al-Qur’an. Lihat Murtadha Husayn Shadr al-Fadhil, “Berbagai Metodologi tafsir al-Qur’an di Anak Benua India”, jurnal *Al-Hikmah*, No. 14, Vol. VI/ 1995, 13.

¹⁵Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin LTD, 1975), 55.

menangkap pesan formal dari yang abstrak itu (Tuhan). Dalam konteks ini para nabilah yang sangat berkompeten menjadi rujukan semuanya, tinggal dari mana mereka akan berangkat: akal, nurani atau bahasa formal (firman).

Kembali pada persoalan awal, al-Qur'an merupakan salah satu dari media komunikasi Allah sebagai Realitas Mutlak kepada manusia, di samping alam semesta. Oleh karena itu al-Qur'an sering dipahami sebagai *âyah qawliyah* dari Allah, sedangkan alam semesta sebagai *âyah kawniyah*. Keduanya hanyalah saksi atas eksistensi Allah yang Absolut. Dengan demikian cara melihat al-Qur'an harus sesuai dengan garis yang dilalui para nabi yang dipercaya oleh Allah sebagai pembawa tanda-tanda kekuasaan-Nya dalam bentuk *qawl*. Sekalipun demikian, nabi Muhammad tetap berpegang pada kultur masyarakat Arab yang membawa budaya beragam dalam menguraikan hakikat ayat tersebut. Oleh karena itu, sebagaimana ungkapan al-Qur'an bahwa nabi berbicara dengan "bahasa" *qawm*-nya (QS.Ibrahim [14]:4), nabi Muhammad mentolelir adanya "bacaan" yang tujuh (*qir'â'ah al-sab'ah, sab'ah ahruf*) dan memudahkan pemahaman terhadap al-Qur'an dengan mengelaborasi "cara berfikir" yang dilandasi kultur yang berbeda. Adapun Rasul sendiri hanya berfungsi sebagai *balâg* atas ayat-ayat itu, karena interpretasinya akan sangat berkembang dan tergantung dari konteks yang melingkupinya.

Dengan pemahaman seperti ini Said Nursi lebih jauh ingin menegaskan ke-*âyah*-an al-Qur'an –fungsi al-Qur'an sebagai penanda bagi realitas Mutlak Allah yang tidak terjangkau oleh kapasitas manusia-, bahwasanya dia, al-Qur'an, berbicara sendiri tentang keagungan Allah. Sekalipun demikian, karena al-Qur'an selalu berhadapan dengan masa dan tempat yang berbeda-beda, maka harus diinterpretasikan sesuai dengan kondisi zaman tanpa mengurangi semangat yang dibawanya.

Dasar filosofi yang dibangun Nursi adalah, bahwa eksistensi Allah dan eksistensi manusia sangatlah berbeda. Oleh karena itu ketika kedua eksistensi tersebut akan berkomunikasi untuk menegaskan identitas masing-masing maka perlu media yang berupa sistem tanda dan simbol.¹⁶ Karena ungkapan tanda (*sign*) dan simbol (*symbol*) tidaklah melukiskan seluruh apa yang sebenarnya diinginkan oleh keduanya, maka manusia sebagai entitas yang juga masuk dalam sistem tanda dan simbol secara

¹⁶Said Nursi, *The Letters*, terj. Sukran Vahide (Istanbul: Sozler Nesriyat A.S., 1992), 392.

keseluruhan, perlu menginterpretasikan apa yang sebenarnya diinginkan oleh Allah¹⁷. Dalam konteks ini al-Qur'an merupakan seperangkat tanda dan simbol yang diberikan oleh Allah kepada manusia melalui Rasul yang berfungsi sebagai media bagaimana Allah dapat diketahui sebagai satu-satunya eksistensi mutlak di luar simbol dan tanda-tanda tersebut.

Bagi Said Nursi, al-Qur'an berfungsi sebagai tanda dan simbol yang berupa sistem ujaran dan tulis, merupakan lingkup budaya manusia, sementara apa yang dilukiskan oleh Allah dalam ayat-ayat al-Qur'an adalah fenomena yang tidak cukup hanya diungkapkan melalui sistem ujaran dan tulisan, maka secara niscaya harus diinterpretasikan dalam konteks kemanusiaan. Dalam hal ini Rasulullah telah memberi *prototype* cara menginterpretasikannya, yang oleh Nursi disebut "the way of prophet", yakni jalan *syar'i*. *Syar'i'ah* bagi Nursi tidak hanya berupa hukum-hukum yang sifatnya legal formal, tetapi lebih luas dari itu *syar'i'ah* baginya adalah seluruh kehendak Allah yang tertuang dalam al-Qur'an sebagai spirit yang bersifat universal, dan ini telah terartikulasi dalam *way of prophet* tersebut yang dalam Islam disebut sunnah.¹⁸ Karena zaman Nabi dan zaman sesudahnya selalu berubah, maka pendekatan interpretasi terhadap al-Qur'an juga berubah. Oleh karena itu, interpretasi harus selalu mengacu pada "élan spiritual sunnah" dengan selalu memperhatikan perubahan konteks zaman. Dalam perspektif ini pikiran Said Nursi banyak terpengaruh oleh *culture* berfikir Syaikh Ahmad Sirhindi sebagai *top leader* Naqsyabandiyah.¹⁹ Sirhindi mengusung interpretasi al-Quran dalam koridor *syar'i* dengan selalu mempertautkan dengan konteks dimana al-Qur'an itu akan diaplikasikan. Hal ini terlihat sekali ketika Sirhindi harus mengkonvergensi interpretasi atas ayat-ayat yang bertaut dengan aspek mistik Islam. Said Nursi dalam beberapa hal mengacu pada alur pemikiran Sirhindi.²⁰

¹⁷Baca selengkapnya William P. Alston, "Can We Speak Literally of God?" dalam *Is God God?*, editor Axel D. Steuer dan James Abingdon (Nashville, TN: Abingdon Press, 1981).

¹⁸Said Nursi, *The Rays Collections*, 446.

¹⁹Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester: The Islamic Foundation, 1997), 71; periksa juga Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and A Study of His Image in The Eyes of Posterity* (Montreal, London: Institute of Islamic Studies McGill University & McGill Queen's University Press, 1971), 43.

²⁰Misalnya Nursi menguarikan bagaimana posisi al-Qur'an dalam periode hidup Rasulullah sebagai *ruh* yang *shalih* dalam meretas perjalanan hidup beliau (Rasul). Lihat dalam

Harfi Logic: Interpretasi Semiotis Risale-i Nur

Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa al-Qur'an merupakan tanda dari eksistensi Allah, maka Said Nursi memulai melihat keseluruhan alam sebagai sistem tanda. Langkah pertama yang diambil Nursi adalah melihat eksistensi alam, termasuk di dalamnya manusia. Relasi antara Tuhan dan alam merupakan relasi *harf*, artinya alam merupakan tanda (*harf*) yang eksistensinya tidak berarti tanpa hadirnya Tuhan (*ism*). Eksistensi *harf* membutuhkan *ism*, sehingga ia bersifat indikatif. Oleh karena itu alam akan bermakna ketika dilekatkan pada *ism*, dialah Allah. Logika inilah yang kemudian disebut dengan *harfi logic* (logika *harf*).²¹

Said Nursi, sebagaimana dikutip oleh Yamine B. Mermer, menarik garis demarkasi antara tanda yang berfungsi sebagai penanda dan tinanda. Allah sebagai Dzat yang diberi tanda diposisikan sebagai *The Absolute Being*, sedangkan alam sebagai penanda. Meskipun demikian, Allah tetap eksis sekalipun tanpa penanda, sementara itu eksistensi alam baru diketahui dari posisinya sebagai penanda dari eksistensi Allah.²² Ibn Sina menggarisbawahi relasi ini dengan relasi “persaksian”²³, artinya eksistensi Allah independen sedangkan alam sangat dependen, sehingga alam meniscayakan entitas tempat untuk bergantung, yaitu Allah. Eksistensi alam di satu sisi merupakan entitas yang menandai eksistensi Allah untuk diketahui seluruh ciptaan-Nya.

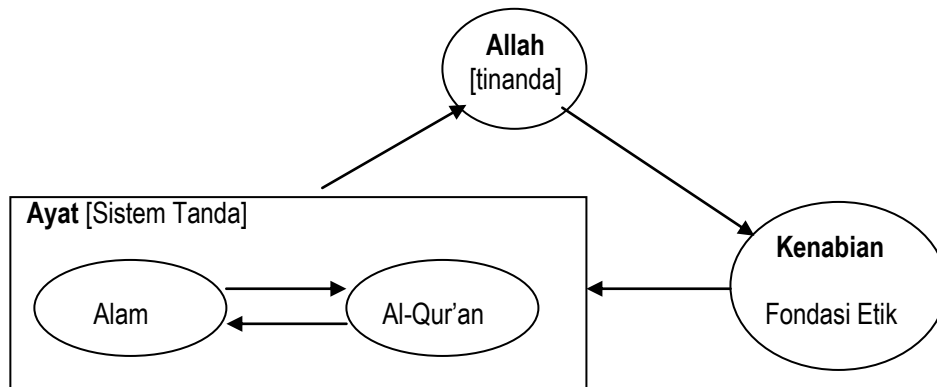
Al-Qur'an sebagai salah satu tanda, sebagaimana juga alam, merupakan sistem tanda dari eksistensi Allah, sehingga, menurut Nursi, harus diinterpretasikan dalam koridor relasi-relasi yang saling mempersaksikan eksistensi masing-masing. Oleh karena itu secara skematis dapat di gambarkan sebagai berikut:

salah satu risalahnya dari *Risale-i Nur* yang telah diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia, *Episode Mistis Kehidupan Rasulullah* (Jakarta: Siraja, 2003), 1-265.

²¹Said Nursi, *The Flashes Collection*, terj. Sukran Vahide (Istanbul: Sozler Nesriyat A.S., 2000), 155-6; periksa juga karyanya yang lain yang merupakan bagian dari *Risale-i Nur*, *Al-Mathnawî al-'Arâbî al-Nûrî*, terj. Ihsan Qasim al-Salihi (Istanbul: CD ROM Risale-i Nur 1.0, t.t), 270.

²²Lihat selengkapnya Yamine B. Mermer, “The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi’s *Risale-i Nur*”, *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 (July-October 1999), 282.

²³Avicenna, “The Nature of God”, dalam Hary E. Kesler (ed.), *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999), 64-69.



Dinamika yang terjadi dalam ayat adalah dinamika saling menjelaskan antara al-Qur'an sebagai ayat *qawliyah* dan alam sebagai ayat *kawniyah*. Baik alam maupun al-Qur'an secara bersama-sama mewakili *ego* ayatullah (*sign of Allah*). Keduanya juga mempunyai eksistensi, tetapi eksistensinya yang nisbi tersebut sangat bergantung pada eksistensi Allah yang mutlak. Bagi Nursi mereka menjadi saksi atas ke-Maha Mutlak-an Allah.

Oleh karena itu semua yang terkandung dalam ayatullah harus dijelaskan dalam rangka memperteguh eksistensi masing-masing pihak. Menurut Nursi, dengan memahami alur berfikir seperti itu, al-Qur'an harus diinterpretasikan dalam rangka fungsi al-Qur'an itu sendiri.²⁴ Memang sekilas tampak bahwa model penafsiran seperti ini sangat teosentris, tetapi ketika bagaimana al-Qur'an dan juga alam semesta dijelaskan melalui dasar-dasar etik dalam kapasitas manusia, maka letak eksistensi manusia sangat menonjol. Artinya, semua alur berfikir *harfi logic* berpusat pada manusia. Oleh karena manusia terkungkung dalam *ego* yang sama sekali tidak tahu harus ke mana *ego* tersebut di arahkan, maka fungsi nabi dan rasul dalam hal ini sangat signifikan.²⁵

Dengan model penafsiran seperti ini paling tidak ada dua horizon dalam memahami al-Qur'an sebagai ayatullah tersebut, yakni kekuatan akal manusia dan tradisi Nabi. Akal manusia dalam filsafat naturalisme dan positivisme, hanya mampu memahami *ego* diri sendiri (*ismi logic*) dan akan berhenti pada dirinya sendiri, oleh karena itu dia tidak akan sampai pada “asal” dari mana manusia berasal dan “akhir”

²⁴Said Nursi menunjukkan relasi ini dengan, secara normatif, mengemukakan ayat-ayat al-Qur'an, misalnya QS. 16:20-1; 7:194-5; 13:14 menjelaskan peranan Allah dalam hidup manusia dengan membuat logika terbalik antara relasi orang mushrik dengan berhala-berhalanya.

²⁵Said Nursi, *The Words*, terj. Sukran Vahide (Istanbul: Sozler Nesriyat A.S., 1992), 562.

manusia berjalan. Dalam kondisi seperti itu tradisi kenabian berfungsi sebagai petunjuk untuk sampai pada pemahaman tentang *ego* manusia supaya sampai pada asal manusia.

Sinergi dua horizon itulah yang menjadi dasar penafsiran al-Qur'an oleh Said Nursi, maka uraian-uraian tentang berbagai persoalan selalu dikaitkan dengan keduanya yang diorientasikan pada persaksian atas eksistensi mutlak Allah. Hal ini sangat wajar terjadi karena kultur yang membentuk karakter berfikir Said Nursi adalah kemajuan sains dan teknologi yang menegaskan eksistensi Tuhan sebagai penguasa alam ini. Dan dalam menafsirkan ayat, Nursi berangkat dari realitas, kemudian mengkorelasikan dengan ayat al-Qur'an dan dijelaskannya ayat tersebut dari dua horizon tersebut sebagai manifestasi langsung dari alur pemikiran *harfi logic* tersebut, sehingga penafsirannya sangat tematik.

Orientasi utama penafsiran Said Nursi terhadap al-Qur'an adalah *counter* argumen terhadap pemikiran filsafat positivisme dan naturalisme yang memposisikan manusia menjadi sentral dari dinamika alam. Pandangan ini, bagi Nursi, akan melahirkan interpretasi terhadap ayat, baik yang tercipta ataupun yang terkata, dalam kapasitas manusia tanpa ada ikatan transendensi dengan Allah sebagai pencipta manusia.²⁶ Pada gilirannya, interpretasi tersebut dapat menghantarkan manusia pada “perang kepentingan” dengan manusia lain, dan inilah sumber dari apa yang Nursi sebut dengan wajah Eropa kedua yang jahat.²⁷

Sebagaimana di penafsir-penafsir modern di negara-negara lain, seperti India, Mesir, Paskistan, dan Indonesia, Said Nursi juga memanfaatkan kekuatan-kekuatan bahasa dalam al-Qur'an sebagai piranti untuk menginterpretasikan ayat. Oleh karena itu, setelah melihat eksistensi manusia, Said Nursi memasuki wilayah bahasa yang digunakan manusia dalam berkomunikasi. Dalam hal ini Nursi banyak menguraikan makna kebahasaan dari teks-teks ayat kemudian di korelasikan dengan konstelasi zaman sekarang. Sekalipun demikian tampaknya Nursi menghindarkan diri dari

²⁶Lihat pembahasan tentang transendensi tafsir atas realitas dalam Said Nursi, *The Letters*, 264-307; bandingkan dengan Mermer, “The Hermeneutical...”, 280.

²⁷Said Nursi membagi Eropa menjadi dua: Eropa yang baik yang disinari cahaya agama Kristen yang benar, dan Eropa yang berbasis pada pemikiran filsafat naturalis dan positivis yang melahirkan kolonialisme, imperialisme dan peperangan. Lihat Said Nursi, *Bediuzzaman Said Nursi, Lem'alar* (Istanbul: CD ROM Risale-i Nur 1.0, t.t), 643. Untuk hal ini saya ucapkan terima kasih kepada Ünsal Çieltepe dan Ahmed Fatih Yildirim yang telah mengoreksi pemahaman dan terjemahan saya atas teks Turki tersebut ke dalam bahasa Indonesia.

ikatan *asbâbunnuzûl*, sehingga tafsiran ayat demi ayat dalam tema tertentu langsung dikaitkan dengan makna asli ayat tersebut sembari melihat aspek *balâgiyah al-kalâm wa al-kaîmah* dari al-Qur'an. Misalnya ketika menafsirkan QS al-Hujurat [49]: 12, Nursi menekankan pada fungsi huruf hamzah pada lafaz "ayuhibbu, ahadukum, an ya'kula lahma, akhîhi, maytan" yakni sebagai *istifhâm inkâri [interrogative]*, maka pesan yang dibawa ayat tersebut ada enam sebagaimana enam huruf hamzah yang dipakai dalam ayat tersebut, yakni mempertanyakan eksistensi ego manusia: [1] manusia punya akal dan fikiran untuk menimbang baik-buruk perbuatan tersebut, tetapi tidak digunakan, [2] hati manusia yang bertabiat baik telah rusak dengan senang kepada sesuatu yang paling dibenci (mengungkit kesalahan saudara sendiri), [3] posisi manusia dalam komunitas sehingga telah rusak dengan perbuatan tercela tersebut, [4] sifat dasar manusia: manusia musuh bagi lainnya, yang dapat muncul kembali dengan mengungkit tersebut, [5] hati manusia yang sepadan dengan lainnya yakni sama-sama menjadi makhluk telah hancur dengan perbuatan itu, [6] bangkai sebagai wujud yang harus dihormati dengan cara dirawat dan dikubur dengan baik justru dimakan; bukankah hal ini sama dengan ketika mengungkit kesalahan orang lain?²⁸

Dalam tafsiran tersebut Nursi, dengan mengungkapkan *maqâm al-zamm* (celaan) dan memaknai ayat tersebut dari aspek kebahasaannya, ingin meneguhkan eksistensi manusia yang sebenarnya yakni makhluk yang diciptakan oleh Allah untuk menciptakan komunikasi dalam hidup bermasyarakat tanpa menimbulkan resiko yang

²⁸Kutipan lengkap tafsiran ayat tersebut adalah:

"Şöyle ki: Malûmdur, âyetin başındaki *hemze*, sormak, "âyâ" mânâsındadır. O sormak mânâsı, su gibi, âyetin bütün kelimelerine girer. İşte, birinci *hemze* ile der: Âyâ, sual ve cevap mahalli olan aklınız yok mu ki, bu derece çirkin birşeyi anlamıyor? *İkincisi*: "yuhibbu" lâfzıyla der: Âyâ, sevmek, nefret etmek mahalli olan kalbiniz bozulmuş mu ki, en menfur bir işi sever? *Uçüncüsü*: "ahadukum" kelimesiyle der: Cemaatten hayatını alan hayat-ı içtimaiye ve medeniyetiniz ne olmuş ki, böyle hayatınızı zehirleyen bir ameli kabul eder? *Dördüncüsü*: "an ya'kula lahma" kelâmıyla der: İnsaniyetiniz ne olmuş ki, böyle canavarcasına arkadaşını dişle parçalamayı yapıyorsunuz? *Beşincisi*: "akhîhi" kelimesiyle der: Hiç öikkat-i cinsiyeniz, hiç silâ-i rahminiz yok mu ki, böyle çok cihetlerle kardeşiniz olan bir mazlumun şahs-ı mânevîsini insafsızca dişliyorsunuz? Hiç aklınız yok mu ki, kendi âzânızı kendi dişinizle divane gibi ısıriyorsunuz? *Altıncısı*: "maytan" kelâmıyla der: Vicdanınız nerede? Fitratınız bozulmuş mu ki, en muhterem bir halde bir kardeşine karşı, etini yemek gibi en müstekreh bir iş yapıyor?

Demek, zem ve gıybet, aklen, kalben ve insaniyeten ve vicdanen ve fitraten ve asabiyeten ve milliyeten mezmumdur. İşte, bak, nasıl ki şu âyet icazkârâne altı mertebe zemmi zemmetmekle, icazkârâne altı derece o cürümden zecreder". Lihat Said Nursi, *Sözler* (Istanbul: CD ROM Risale-i Nur 1.0, t.t), 169.

besar bagi manusia lain. Nursi menggarisbawahi, mengapa harus demikian? Karena, bagi Nursi, ada ikatan transenden antara perbuatan manusia dengan akibat yang ditimbulkan, maka Nabi dalam hal ini sebagai contoh bagaimana komunikasi itu dilakukan, sekaligus bagaimana ayat tersebut ditafsirkan.²⁹

Pola interpretasi tersebut sepenuhnya mengacu pada penafsiran terhadap ayat yang berfungsi sebagai tanda. Di dalam al-Qur'an, sebagai salah satu sistem tanda, terdapat tanda-tanda yang kompleks yang harus diinterpretasikan ketika ingin digunakan untuk melihat fenomena zaman sekarang ini. Dengan pemikiran seperti ini, Said Nursi ingin menampilkan al-Qur'an sebagai ayatullah yang berkait berkelindan dengan ayatullah yang lain dalam mengukuhkan eksistensi Allah, dan pada gilirannya dapat menjadi *counter* terhadap pemikiran naturalis dan positivis yang menegaskan eksistensi Allah dalam dinamika kehidupan.

Penutup

Dengan menformulasikan sistem tanda dari dinamika alam dan al-Qur'an dalam kehidupan manusia, Said Nursi membangun logika *harf*, yakni asumsi bahwa seluruh alam semesta ini adalah realitas yang tidak mungkin meneguhkan eksistensinya tanpa ada eksistensi lain tempat menyandarkan makna kediriannya. Eksistensi lain tersebut tentu independen dan bersifat mutlak yang tanpa adanya eksistensi yang lain lagi yang memberi makna akan diri-nya. Dengan adanya proses “menghadirkan” eksistensi lain itu, alam hanya akan bermakna sebagai realitas ketika melekat pada eksistensi yang mutlak itu. Jadi alam bersifat atributif, tidak mutlak, nisbi dan dependen terhadap realitas mutlak, sehingga fungsinya adalah sebagai penanda bagi eksistensi yang bersifat mutlak. Inilah proses logika *harfi* tersebut.

Al-Qur'an sebagai salah satu realitas yang di samping *include* dalam alam juga secara independen berfungsi sebagai penanda dari eksistensi lain tersebut yang berupa “teks-teks” verbal dalam bentuk tulisan. Ketika secara *massive* alam raya menampilkan “tanda-tanda” dari eksistensi mutlak dalam artikulasi mekanis dari “hukum alam” [sunnatullah], al-Qur'an menampilkannya dalam statemen-statementen yang secara makna kongruen dengan alam, tapi secara artikulatif berbeda, yakni “tanda-tanda” itu tampil dalam bentuk kesenjangan (*discrepancy*) antara teks-teks

²⁹Lihat selengkapnya Said Nursi, *The Words*, 391-392.

ayat dengan realitas. Di sinilah logika *harf* sangat signifikan dalam menarik garis hubung antara teks dan realitas. Unsur-unsur “tanda” dari ayat-ayat al-Qur’an yang berupa aspek gramatik, semantic, morfologi dan lainnya dari aspek bahasa, dan makna yang tersirat dari yang tersurat merupakan *entry point* dari model penafsiran yang dilakukan Said Nursi. Kalau dikomparasikan dengan pola interpretasi postmodern, apa yang dilakukan Nursi mempunyai banyak kemiripan dengan apa yang telah di kerjakan oleh pemikir postmodern yang selalu mencari garis hubung antara yang “real” dan “representation”.

Makna yang telah dikeluarkan itu diproduksi kembali dengan dilanjutkan upaya kontekstualisasi yang semuanya diorientasikan pada peneguhan eksistensi mutlak dengan terlebih dulu menguraikan eksistensi realitas dalam konteks ayat-ayat tersebut. Kalau semua interpretasi hanya berhenti pada makna realitas tersebut tanpa adanya keterkaitan dengan realitas yang bersifat mutlak, maka pola seperti ini masuk dalam kerangka berfikir *ismi logic*. *Ism* tidak pernah membutuhkan *hurûf* untuk meneguhkan eksistensinya, “diri”-nya sendiri telah menunjukkan eksistensi itu, dan ini yang ditentang Nursi karena mengeliminir realitas mutlak.

Daftar Pustaka

- Andrew Rippin, “Literary Analysis of Qur’an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough”, dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).
- Avicenna, “The Nature of God”, dalam Hary E. Kesler (ed.), *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective* (Belmont, CA: Wadsworth Publishin Company, 1999).
- CD ROM Risalei Nur 1.0, Nesil Basım Yayın Sam, İstanbul (t.t).
- Henry Munson Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Heaven & London: Yale University Press, 1988).
- Ihsân Qâsim al-Sâlihi, *Badî’ al-Zamân Sa’îd al-Nursi: Nadrah ‘âmmah ‘an hayâtihi wa ahârihi* (Al-Maghrib: Matba’at al-Najah al-Jadîdah, 1999).
- J. Chalmard, “Molla”, dalam C.E Bosworth *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III (Leiden:, N.Y.: E.J Brill, 1993).
- John Wansbrough, *Qur’anic Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- M. Hakan Yavuz, “The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey”, *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 (July-October 1999).
- Mohamed Zaidin bin Mat, *Bediuzzaman Said Nursi: Sejarah Perjuangan dan Pemikiran* (Selangor: Malita Jaya, 2001).
- Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari’ah: A Study of Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (Leicester: The Islamic Foundation, 1997).

- Murtadha Husayn Shadr al-Fadhil, "Berbagai Metodologi Tafsir al-Qur'an di Anak Benua India", jurnal *Al-Hikmah*, No. 14, Vol. VI/ 1995.
- Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Social Consturction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966). Said Nursi, *Al-Mathnawî al- 'Arabî al-Nûrî*, terj Ihsan Qasim al-Salihi (Istanbul: CD ROM Risale-i Nur 1.0, t.t).
- Said Nursi, Bediuzzaman Said Nursi, *Lem'alar* (Istanbul: CD ROM Risale-i Nur 1.0, t.t).
- , *Episode Mistis Kehidupan Rasulullah*, terj. Sugeng Hariyanto (Jakarta: Siraja, 2003).
- , *Sözler* (Istanbul: CD ROM Risale-i Nur 1.0, t.t).
- , *The Flashes Collection*, terj. Sukran Vahide (Istanbul: Sozler Nesriyat A.S., 2000).
- , *The Words*. terj. Şükran Vahide. (Istanbul: Sözler Neşriyat, Ticaret ve Sanayi, A.Ş., 1992.)
- , *The Rays Collection*. terj. Sukran Vahide (Istanbul: Sözler Nesriyat A.S, 1998).
- , *Latters 1928-1932*. terj. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, Ticaret ve Sanayi, A.Ş., 1997).
- , *Al-Maktûbât*, terj. Ihsân Qâsim al-Sâlihî. (Istanbul: Syarikat al-Nasl li al-Tibâ'ah, 1992).
- , *Al-Mathnawî al- 'Arabî al-Nûrî*, terj. Ihsân Qâsim al-Sâlihî (Istanbul: Syarikat al-Nasl li al-Tibâ'ah, 1992).
- , *Sirah Dhâtiyah* (Istanbul : Suzlar Rislæ-i Nur C.D ROM, t.t.).
- , *Al-Lam'ât*. terj. Ihsân Qâsim al-Sâlihî (Istanbul: Syarikat al-Nasl li al-Tibâ'ah, 1993).
- Sukran Vahide, *The Author of The Risale-i Nur: Bediüzzaman Said Nursi* (Istambul: Sozler Publication, 1992).
- Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press, 1989).
- Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin LTD, 1975).
- William P. Alston, "Can We Speak Literally of God?" dalam *Is God God?*, editor Axel D. Steuer dan James Abingdon (Nashville, TN: Abingdon Press, 1981).
www.nesil.com.tr/publication.
- Yamine B. Mermer, "The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi's *Risale-i Nur*", *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 3-4 (July-October 1999).
- Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and A Study of His Image in The Eyes of Posterity* (Montreal, London: Institute of Islamic Studies McGill University & McGill Queen's University Press, 1971).

TAFSIR FATH AL-QADĪR KARYA AS-SAWKĀNĪ
(Telaah Terhadap Tipikal Konstruksi Metodologi Penafsiran)

Oleh: Ali Imron*

Abstract

Tafsir Fath al-Qadīr karya as-Sawkānī (w.1250H/1839M) merupakan sebuah karya besar dalam khazanah tafsir. Meskipun ditulis oleh seorang tokoh Syi'ah Zaidiyyah, tafsir ini cukup akomodatif terhadap bermacam pendapat dari kalangan luar, meski juga masih menerapkan penyaringan pada level tertentu. Tafsir ini jika ditinjau dari tipikal konstruksi metodologi yang dipakai, maka yang dipakai adalah *tahlīlī bi-tartībī rasm al-Usmānī* (terperinci, sesuai dengan urutan mushaf Usman), dan jika ditinjau dari sumber yang ia pakai, maka tafsir ini bisa digolongkan ke dalam tafsir *bil-ma'sūr*. Selain menggunakan data-data yang berasal dari riwayat, as-Sawkānī juga mengaplikasikan sumber-sumber kebahasaan (lingustik) dan prosa lama sebagai pisau analisa dalam operasi penafsirannya.

Kata Kunci: as-Sawkānī, tafsir *Fath al-Qadīr*, *bil-ma'sūr*, *dirāyah/riwāyah*

I. Pendahuluan

Dewasa ini, al-Qur'ān acap kali diseru oleh jutaan penganutnya untuk mengesahkan berbagai perilaku, menyemangati berbagai perjuangan, melandasi berbagai aspirasi, memenuhi berbagai harapan, melestarikan berbagai kepercayaan,

* Mahasiswa dan peneliti di Litbang BEM-J Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, angkatan 2001

memperteguh jati diri kelompok¹ dan masih banyak lagi. Akhirnya, tidak salah jika Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan bahwa peradaban Islam sejatinya adalah peradaban teks. Ini artinya bahwa, dasar-dasar peradaban dan keilmuan Arab-Islam ditumbuhkembangkan di atas pijakan teks.² Teks al-Qur'ān sejak zaman Nabi Saw. hingga sekarang mempunyai posisi yang dominan. Al-Qur'ān bagi kaum muslimin adalah *verbum dei* (kalam Allah).³ Teks suci ini mempunyai kekuatan luar biasa yang berada di luar kemampuan apapun: “Sekiranya Kami turunkan al-Qur'ān kepada sebuah gunung, niscaya kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah karena takut Allah”⁴ (59:21). Sejak zaman klasik sampai sekarang, eksistensi kaum muslimin terbentuk berkat respon mereka terhadap dakwah al-Qur'ān.

Manurut Alford T. Welch, kajian terhadap al-Qur'ān secara garis besar digolongkan ke dalam tiga kategori, *pertama*, *exegesis*, yaitu studi atas tek al-Qur'ān *an sich*; *kedua*, sejarah interpretasi (tafsir) al-Qur'ān; *ketiga*, peran al-Qur'ān dalam kehidupan dan pemikiran kaum muslimin.⁵ Jika dilihat dari *mapping* (pemetaan) Alford T. Welch di atas, maka tafsir *Fath al-Qadīr* karya as-Sawkānī masuk kategori pertama. Tulisan ini berusaha menguak pemikiran as-Saukni dalam tafsir *Fath al-Qadīr* terkait dengan konstruksi metodologi yang ia pakai. Satu hal yang perlu diingat, tulisan ini bukanlah sebuah kajian yang lengkap dan komprehensif. Tujuan final tulisan ini hanyalah untuk sekedar membentuk

¹Lihat Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'ān*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 1998) hlm. 1

²Nasr Hāmid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur'ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2002) hlm. xxii

³ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*, (Yogyakarta: FkBA, 2001) hlm. xviii

⁴ Depag RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, (Bandung: CV. Diponegoro, 2000) hlm. 437

⁵ Lihat, Fahrur Rozi, “Komparasi Hermeneutis Konsep Ta'wil Menurut Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abū Zaid dalam Perspektif al-Ta'wil al-Ilmi,” (Yogyakarta: Skripsi pada Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga, 2003) hlm. 2 (tidak diterbitkan). Pada matra yang lain, Amin al-Hullī membagi studi al-Qur'ān menjadi dua: ekstern al-Qur'ān (*ma hawla Qur'an*) dan intern (*ma fil-Qur'ān*). Silahkan lihat, Amin Hullī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāgh wa al-Adab*, (Mesir: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 234

prejudice (ancangan awal) bagi mereka yang hendak menelaah tafsir *Fath al-Qadīr* karya as-Sawkānī lebih rinci, meminjam istilah Abdul Mustaqim, tulisan ini hanyalah “window shopping”.⁶

II. Imam As-Sawkānī

A. Biografi dan Sejarah Hidup

Nama aslinya adalah Muḥammad bin Ali bin Muḥammad bin Abdullah as-Sawkānī,⁷ dikenal pula dengan *as-Shan’ani*. Istilah as-Sawkānī dinisbatkan dengan nama sebuah desa di daerah Sihamiyyah, Yaman, bagian dari suku Haulan. Ia termasuk Imam yang brilian, cerdas, dan berpengetahuan luas, berpemahaman dalam, seorang penerjemah Hadits dan Al-Qur’ān, serta seorang imam yang Zuhud, dan seorang Hakim *ahl as-sunnah wa al-jamaah*⁸ yang adil.

Lahir pada Hari Senin siang, 28 Dzul Al-Qa’idah 1173 H, dan meninggal pada malam Jum’at 27 Jumadi al-Akhir 1250 H/1839 M. Imam Sawkānī tumbuh dan dibesarkan atas bimbingan dan asuhan ayah kandungnya. Beliau menuntut ilmu dengan metode *simā’ī* (mendengarkan) dari para ulama yang tersohor. Di samping itu, beliau sangat disiplin dalam mengatur waktu dalam menuntut ilmu dengan sungguh-sungguh, beliau telah belajar al-Qur’ān dengan tajwidnya kepada para jama’ah dari para Syaikh al-Qur’ān di Sana’a.

⁶Abd. Mustaqim, *Studi Tafsir Rūhul Ma’āni Karya Al-Alūsī*, Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur’ān dan Hadis, Vol. IV, No. I (2004), hlm. 16

⁷Selanjutnya disebut as-Sawkānī

⁸Terdapat kesalahpahaman terhadap klaim bahwa as-Sawkānī adalah anggota sekte *Sunny*, Ahmad Abdus Salam dalam kata pengantarnya mengatakan bahwa as-Sawkānī menganut faham *Sunny*, (lihat Abd. Salam, (pen-tashih) *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ Bayna Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah min Ilm al-Tafsīr* yang oleh, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994) hlm. 3, lalu bandingkan dengan halaman 6. Pada halaman 3, Abd Salam mengatakan bahwa as-Sawkānī bermadzhab *Sunny*, sedangkan pada halaman 6, ia mengatakan bahwa as-Sawkānī mengikuti madzhab Imam Zaid (Zaidiyyah). Tampaknya Abd. Salam menganggap bahwa Zaidiyyah adalah bagian dari sekte *Sunny*, padahal, menurut hemat penulis, Zaidiyyah sempalan dari sekte Syi’ah. Lihat, Husain az-Zāhabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (tk:, t.p., 1976) hlm.285. Di sini az-Zāhabī memasukkan as-Sawkānī kedalam sekte Syiah Zaidiyyah. Untuk lebih jelasnya, silahkan lihat catatan kaki nomor 17

Selain itu, beliau juga menghafalkan ilmu Fiqih karya Imam Mahdy di al-Azhār, Ringkasan *Farā'id* karya *Ushfury*, Kitab *al-Malhah* karya al-Hariry, *al-Kāfiyah wa as-Syāfiyah* karya Ibnu Hajib, *at-Tahzīb* karya at-Taftazanī, ringkasan ilmu Balaghah karya Quzwainī, *al-Gāyah* karya Ibnu al-Imām, dan sebagian ringkasan akhir kitab *Usūl al-Fiqh* karya Ibnu al-Hajib. Sebelum beliau belajar, beliau telah banyak belajar secara otodidak di perpustakaan

Kemudian ia meneruskan belajar pada para Imam sampai ia sendiri menjadi imam dan pemimpin, beliau tidak pernah berhenti dalam menuntut ilmu serta mengajarkannya, sampai beliau mendapat panggilan Allah SWT, meninggal pada malam Jum'at 27 Jumadil Akhir 1250 H/1839 M.

B. Guru-gurunya

Sejak kecil, as-Sawkānī sudah mempunyai karekteristik yang sangat haus akan ilmu pengetahuan. Setelah dewasa, karekter tersebut terus saja melekat pada dirinya, bahkan sampai ajal menjemput, karekter tersebut masih melekat pada dirinya. Ayahnya, adalah gurunya yang pertama. Karena semakin lama, semakin dewasa, as-Sawkānī tidak mampu lagi membendung kehausannya akan ilmu dan akhirnya berguru pada banyak tokoh ulama waktu itu. Tercatat beberapa nama ulama sebagai gurunya antara lain sebagai berikut:

1. Abd ar-Rahmān bin 'Āshim al-Madānī
2. Aḥmad bin Muhammad al-Hurazī
3. Ismail bin al-Ḥasan bin Aḥmad bin al-Ḥasan bin Imām al-Qāsim bin Muḥammad
4. Abdullah bin Ismail an-Nahmī
5. Al-Qāsim bin Yahyā al-Hulanī

6. Abdullah bin Ismā'il an-Nahmī
7. Abdullah bin al-Husain bin Ali bin Ismā'il
8. Al-Hasan bin Ismā'il al-Magribī
9. Abdu al-Qādir ibnu Aḥmad
10. Hadi bin Ḥusain bin al-Qa'rānī
11. Āli bin Ibrahim bin Aḥmad bin bin Amir
12. Yahya bin Muḥammad al-Ḥauṣī

Dan lain-lain.

C. Murid-murid As-Sawkānī

Keberadaan as-Sawkānī pada masanya sangatlah diperhitungkan dalam kancah belantara keilmuan. Tidak mengherankan kiranya jika as-Sawkānī memiliki banyak murid yang menyerap ilmu darinya. Adapun murid-murid beliau di antaranya adalah:

1. Anaknya, Āli bin Muhammad as-Sawkānī (seorang yang salih, alim, menonjol di berbagai ilmu pengetahuan, jarang sekali seorang alim yang masih relatif muda pada zamannya sebagaimana beliau).
2. Ḥusain bin Muḥsan as-Sabi'i al-Anṣārī al-Yamānī.
3. Muḥammad bin Ḥasan as-Sujani al-Dāmīrī.
4. Abdu al-Ḥaq bin Fadlu al-Hindī
5. Muhammad bin Nasr al-Hazimī.

Dan masih banyak lagi yang lainnya.

D. Karya-karya Lain As-Sawkānī

Al-Qur'ān adalah kitab suci yang apresiatif dengan keberadaan manusia di planet bumi ini, dengan berpijak pada QS 15:29; 38:72, Ismail Raji al-Faruqi bahkan menyatakan bahwa manusia adalah karya tuhan yang terbesar, tidak berlebihan jika seseorang berkata bahwa manusia adalah pencipta kedua setelah Tuhan. Jika demikian, sebagai konsekuensi logisnya, manusia juga dituntut untuk menciptakan karya yang besar pula.⁹

Sebagai orang dengan daya tanggap tinggi terhadap berbagai masalah keumatan, as-Sawkānī tidak bisa diam saja melihat berbagai dinamika yang ada. Untuk merespon berbagai dinamika tersebut, as-Sawkānī banyak menyalurkannya dalam bentuk tulisan sehingga munculah banyak karya dari tangannya. Karya-karya as-Sawkānī meliputi berbagai disiplin ilmu seperti hadis, ilmu kalam (teologi), etika (akhlak), adab, fikih dan lain-lain. Beberapa contohnya adalah:

1. *Nailu al-Auṭār Syarḥ Muntaqī al-Akḥbār fī al-Ḥadīṣ al-Syarīf wa Adab al-Thalab wa Munṭahā al-Arāb.*
2. *Tuhfah al-Žākirīn Syarḥ 'Iddah al-Ḥisni al-Ḥissin.*
3. *Syarḥ al-Ṣudūr fī Tahrimī Raf'i al-Qubūr.*
4. *Zāif Maqāl Ahl al-Bid'ah.*
5. *Dār al-Nadlī fī al-Ikhlās al-Kalimat al-Tauḥīd.*
6. *Al-Tasykīk 'Alā al-Tafkīk.*

Dan lain-lain.

III. Tafsir Fath al-Qadīr

A. Latar Belakang Penyusunan Kitab.

⁹Ahmad Syafī'i Ma'arif, *al-Qur'ān Realitas Sosial dan Limbo Sejarah (Sebuah Refleksi)*, (Bandung: Pustaka, 1416 H/ 1995), hlm. 142-143

Abad di mana as-Sawkānī hidup (X – XIV H) adalah bagian dari abad-abad di mana diskusi dan kegiatan intelektualitas sangatlah semarak. Buntutnya bisa ditebak, lahirlah tokoh-tokoh cendekiawan berbagai disiplin ilmu. Tidak hanya sebatas masalah agama, umat Islam saat itu juga mempunyai tokoh-tokoh yang cukup disegani dari berbagai segi keilmuan.

Pada era itu, banyak bermunculan karya-karya tafsir. Sebuah kitab tafsir yang ditulis oleh Sayyid Ali Muhammad al-Sirazī (w. 1850 M), seorang tokoh Syi'ah Bahā'iyyah, dikenal dengan *Tafsir al-Sirāzī*. Selain itu, lahir pula sebuah tafsir dari sekte Syiah Ismā'iliyyah dengan judul *Mizāj at-Tasnīm* yang ditulis oleh Ismā'il ibn Hibbat Allah (w. 1769 M). Dāri benua India, lahirlah *Tafsīr Tafhīm al-Qur'ān*, karya Sayyid Ahmad Kan (w. 1898 M). Beberapa tahun sebelumnya, lahir tafsir *Rūh al-Ma'ānī* karya al-Alūsī (w. 1854 M). Beberapa kitab tafsir abad X H/ 19 M yang lahir sebelum tafsir as-Sawkānī adalah *Tafsir al-Qur'ān* karya Ali bin Ibrahim al-Qummi (w.939 M), *al-Tibyān fi Tafsir al-Qur'ān* karya Muhammad bin Hasan al-Thūsi (w.1067 M), dan *Majma' al-Bayān li 'Ulūm al-Qur'ān* karya Abu 'Ali al-Thabarsi (w. 1153 M). Dāri contoh-contoh di atas, setidaknya dapat ditarik kesimpulan bahwa pada masa itu, kegiatan studi terhadap al-Qur'ān sangat semarak.¹⁰

As-Sawkānī rupanya terbawa oleh suasana ini. Ia melihat beberapa kitab tafsir memang banyak mempunyai kelebihan, namun tak jarang ia harus mengelus dada melihat penafsiran yang dinilainya sangat jauh melenceng dari ajaran Islam yang pokok, al-Qur'ān, hadis dan *qaul* kaum salaf. *Tafsir Dur al-Manşur* karya as-Syuyuṭi misalnya, as-Sawkānī banyak memberikan penilaian positif terhadap tafsir

¹⁰Lihat, Ihsan Ali Fauzi, "Kaum Muslimin dan Tafsir al-Qur'ān Survey Bibliografis Atas Karya-karya dalam Bahasa Arab", dalam *Ulumul Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. II (1990 M/1410H), hlm.12-23

ini.¹¹ Sedangkan terhadap produk tafsir yang dinilai negatif, as-Sawkānī sama sekali tidak menyebutkan secara eksplisit dalam muqaddimahya, akan tetapi, ia sangat tidak sependapat dengan model tafsir yang hanya mementingkan rasio (*tafsīr bi al-ra'yī*). Lebih-lebih yang menggunakan disiplin *lugawī* (bahasa). Dengan mengutip sebuah riwayat dari at-Turmuzi, ia menyitir sebuah hadis yang menyatakan bahwa keutamaan kalam Allah terhadap kalam makhluk-Nya adalah seperti keutamaan pencipta atas yang dicipta-Nya.¹²

Dilatarbelakangi keprihatinan inilah, akhirnya as-Sawkānī memutuskan untuk membuat sebuah tafsir yang menggunakan dasar-dasar pijakan yang jelas: Qur'an, hadis dan *qaul* salaf (tabi'in dan tabi'it tabi'in). Akhirnya, as-Sawkānī membuat sebuah tafsir dengan memakai sumber-sumber riwayat dan dirayat, tafsir inilah yang akhirnya ia namakan dengan tafsir *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi' Bayna Fanny al-Riwāyah wa al-Dirāyah fī Ilmi al-Tafsīr*.¹³

B. Selintas Diskripsi Tafsīr Fatḥ al-Qadīr Karya As-Sawkānī¹⁴

Entah disengaja atau tidak, banyak cendekiawan Islam (baca: ulama) klasik yang menamai buku-buku hasil karyanya dengan nama yang mirip atau bahkan sama persis dengan buku lainnya. Sebut saja buku *Tafsīr Ayāt Ahkām* sebagai contohnya, tercatat tidak kurang dari empat buku yang menggunakan nama tersebut: *Tafsīr Ayāt Ahkām* karya al-Jaṣṣāṣ (dari madzhab Hanafi); *Tafsīr Ayāt Ahkām* karya al-Hirāṣi (dari madzhab Syāfi'i); *Tafsīr Ayāt Ahkām* karya Ibnul

¹¹Lihat, as-Sawkānī *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi' Bayna Fanny al-Riwāyah wa al-Dirāyah fī Ilmi al-Tafsīr*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1994), hlm 12

¹²*Ibid*, hlm. 13

¹³*Ibid*.

¹⁴Dalam tulisan ini, istilah 'Tafsīr Fatḥ al-Qadīr as-Sawkānī' ataupun 'Tafsīr as-Sawkānī' di anggap sama, maka keduanya kadang dipakai bergantian.

Arabi; dan kitab *Jāmi' li akhkāmi al-Qur'ān* karya la-Qurthubi (keduanya dari madzhab Maliki).

Demikian pula yang terjadi pada buku tafsir *Fath al-Qadīr*. Setidaknya ada dua buah kitab yang menggunakan ‘merk’ tersebut. Salah satunya dikarang oleh Muhammad bin Ali bin Muhammad as-Sawkānī dan satunya lagi dikarang oleh Syamsyuddin Ahmad yang lebih dikenal dengan nama Qadli Zādah. Selain itu, ada lagi satu kitab yang namanya hampir sama dengan, yaitu kitab *Faidul Qadīr*, lengkapnya *Faidul Qadīr Syarh Jāmi' al-ṣagīr*. Dua yang pertama berbicara tentang al-Qur'ān dan yang terakhir berbicara masalah hadis. Di sini, yang pertama yang akan kita bahas.

Buku (baca: tafsir) ini diterbitkan beberapa kali oleh penerbit Dār al-Fikr (pada tahun 1973 M/1382 H, 1974 M/1383 H, dan 1992 M/1412 H) serta Dār al-Kutub al-Ilmiyyah (tahun 1994 M/1415 H), keduanya dari kota yang sama, Beirut, Lebanon. Buku yang diterbitkan oleh Dār al-Fikr di-*tahqīq* oleh Said Muhammad al-Liḥam, dan yang diterbitkan Dār al-Ilmiyyah di-*tashih* oleh Ahmad Abdul Salām. Buku inipun tidak bisa disebut sebagai buku ringan, sebab secara fisik terdiri dari 5 jilid yang masing-masing jilid terdiri tidak kurang dari 400-600 halaman.

Selain itu, terdapat pula satu buah buku indeks (*fihris*) yang memudahkan kita untuk mencari data yang ada, yaitu dengan nama: *Fahāris Fath al-Qadīr al-Jāmi' Bayna Fanniya al-Riwāyah wa al-Dirāyah min Ilmi al-Tafsīr*. Buku tersebut juga ditulis oleh as-Sawkānī sendiri. Di dalam buku ini terdapat informasi mengenai ayat al-Qur'ān yang ditafsirkan (secara tahlili,urut *rasm* usmany), hadis dan *asār* yang digunakan untuk menafsirkan ayat tertentu (dengan berpedoman pada nama *rāwi* terakhir/sanad pertama), bait syair-syair kuno yang terdapat dalam *Fath al-*

Qadīr (dengan berpatokan pada huruf awal bait syair secara abjad dan juga perjuj yang terdapat bait tersebut), tokoh-tokoh yang termuat namanya, berpatokan pada huruf awal tokoh tersebut secara abjad. Informasi nama suku dan klan yang disebutkan dalam *Fatḥ al-Qadīr* diuraikan dengan berpatokan pada huruf awal namanya, perumpamaan-perumpamaan (*al-amṣāl*) diuraikan dengan berpatokan pada huruf awalnya.

IV. Tipikal Konstruksi Metodologi Tafsīr *Fatḥ al-Qadīr*

Menurut hemat penulis, tafsīr *Fatḥ al-Qadīr* karya as-Sawkānī bisa dimasukkan kedalam tafsir yang memakai metode *tahlili*. Setidaknya ini bisa diketahui dari cara-cara as-Sawkānī dalam menafsirkan suatu ayat. Biasanya, sebelum menafsirkan, terlebih dahulu ia akan sedikit memberikan keterangan mengenai hal-hal bersangkutan dengan surat tersebut, misalnya sebab turun, arti nama surat, alasan penyebutan (pemberian) nama surat, nama-nama alternatif surat, dan hal-hal lainnya. Setelah itu, ia akan menuliskan beberapa ayat secara sekaligus, lalu ayat-ayat tersebut dianalisa satu-persatu. Kecuali jika yang dibahas adalah surat-surat pendek, maka ia akan menuliskan semua ayat isi surat.

Dalam menganalisa suatu ayat, atau satu kalimat, tak jarang as-Sawkānī menggunakan riwayat-riwayat yang bersumber dari kitab-kitab hadis dari golongan Sunnī, seperti Imam Bukhārī dan Muslim, Imamī, dan lain-lain. Hal ini cukup menarik karena as-Sawkānī sendiri adalah pengikut sekte Syi'ah Zaidiyyah.¹⁵ Contohnya ketika as-Sawkānī menjelaskan keutamaan kalimat tahmid pada surat al-Fatihah. Dalam kasus ini ia merujuk pada hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Nasā'ī, al-Hākīm, Imam Bukhārī, Tirmizī dan lain-lain. Dikatakan olehnya bahwa

¹⁵Az-Žahābī memasukkan Tafsir ini ke dalam tafsir-tafsir produk Syiah Zaidiyyah. Lihat, Muhammad Husain az-Žahābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (t.np. tk . 1976), hlm. 285-299

salah satu keutamaannya adalah bahwa *tahmid* merupakan doa yang terbaik.¹⁶ Fenomena di atas akan terasa wajar jika kemudian kita telusuri dan menemukan data bahwa sekte Zaidiyyah merupakan sebuah sekte Syiah yang lebih condong ke arah Sunnī.¹⁷

Namun demikian, bukan berarti semua riwayat yang dipakai as-Sawkānī untuk menafsirkan suatu ayat adalah bersumber dari periwayatan ulama-ulama Sunnī. Bahkan, tercermin dari nama yang diberikan as-Sawkānī terhadap karyanya ini, ia hendak menjadikannya sebagai sebuah produk tafsir yang memadukan sumber-sumber yang berasal dari *riwāyat* maupun *dirāyat*.¹⁸ Dengan demikian, dari sisi ini, tafsir ini bisa dikatakan mengambil sumber *bi al-ma'sūr* atau *bi al-manqūl* (dengan banyak menukil asar dan pendapat mufassir sebelumnya)

Dalam menganalisa, terkadang as-Sawkānī juga sering terlebih dahulu mengelupas satu kalimat atau ayat dari sisi bahasa dan cara baca (berkenaan dengan syakal atau lainnya), misalnya ketika menganalisa kalimat: “*Māliki yaumiddin*” (dalam surat al-Fatihah). As-Sawkānī menerangkan bahwa kata “*Māliki*” bisa

¹⁶Lihat As-Sawkānī, *Fath al-Qadīr*.... hlm. 22

¹⁷Zaidiyyah bisa disebut sebagai golongan Syi'ah moderat, yang agak menyimpang dari Syiah lainnya. Sejarah kemunculan Zaidiyyah bermula dari pertentangan pendapat tentang siapa ahli waris imam setelah Ali Zainal Abidin (imam Syiah ke 4) meninggal. Segolongan orang menolak kepemimpinan tokoh terpilih, yaitu Muhammad al-Baqir sebagai pengganti Ali Zainal Abidin. Golongan tersebut lalu mengangkat Zaid bin Ali bin Husain sebagai imam kerana dinilai lebih layak dan berhak. Alasan lainnya, Zaid dinilai lebih revolusioner dan enerjik dalam melawan pemerintahan Bani umayyah. Zaid adalah orang pertama yang melakukan perang terbuka melawan pemerintahan Bani Umayyah. Zaid meninggal pada tahun 740. Faham ini lalu tersebar ke seluruh dunia dan terpecah menjadi 8 sekte. Anak cucu Zaid berhasil mendirikan dua kerajaan yang cukup besar, yaitu di Iran Utara dibangun oleh Hasan Ibnu Zaid, dan di Yaman. Zaidiyyah Yaman lebih dekat ke arah Sunny daripada kelompok Syiah lainnya. Zaidiyyah juga menerima kepemimpinan Abū Bakar, Umar, dan sebagaian Utsman. Imam bagi mereka bukanlah manusia setengah Tuhan di Bumi. Mereka juga menolak doktrin adanya Imam Ghaib sebagaimana Syiah Ismailiyyah dan Isnā 'Asyāriyyah. Mereka juga menolak kawin mut'ah. Lihat, Jhon L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj, Eva Y.N. (et.al), Jld. VI, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 181-182

¹⁸*Tafsīr bi al-Riwāyah* adalah penafsiran yang menggunakan sumber-sumber yang barasal dari penjelasan Nabi Saw., shahabat, dan murid-murid mereka. Sedangkan tafsir *bi al-dirayah* adalah penafsiran yang menggunakan sumber-sumber yang barasal dari analisis kebahasaan, dengan menggunakan nalar yang didukung oleh kaidah-kaidah ilmu tafsir. Lihat, Quraisy Syihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237

dibaca panjang, pendek, sukun, atau lainnya. Dilanjutkan dengan keterangan bahwa ulama berselisih mana dari pembacaan-pembacaan tadi yang paling utama.

Alat utama as-Sawkānī dalam menganalisa adalah ayat lain (tafsir al-Qur’ān dengan al-Qur’ān),¹⁹ *riwāyah* dan *dirāyat* (Qur’an dengan hadis atau *aśar*),²⁰ ilmu bahasa,²¹ syair kuno²² dan pendapat ulama lainnya.²³ Namun demikian, as-Sawkānī sama sekali tidak menafikan rasio. Dengan bermodalkan data yang diperoleh dari sumber-sumber di atas, ia lalu menarik garis benang merah atau kesimpulan.

Dāri uraian di atas, tipikal konstruksi metodologi yang dipakai oleh as-Sawkānī bisa disederhanakan menjadi sebagai berikut:

1. Membahas hal-hal di sekitar obyek (*ma hawla al-Qur’ān*) seperti alasan penamaan surat, sebab turunnya, varian nama surat tersebut (terkadang satu surat memang disebut dengan banyak nama) dan lain-lain.
2. Menggunakan penafsiran ayat dengan ayat (munasabah).
3. Menggali dasar-dasar pijakan penafsiran yang berupa riwayat hadis, shahabat, tabi’in, tabi’ tabi’in dan pendapat para imam mufassir terdahulu²⁴ (*bil ma’sūr*).

¹⁹Contohnya adalah tafsir kata “*Širāṭal Mustaḳīm*” dalam surat al-Fatiḥah. Untuk menafsirkan ayat tersebut, Saukāni menggunakan surat al-Balād ayat 11, an-Naḥl ayat 121, as-Shaffat ayat 23, al-A’raf ayat 43, dan al-Isra ayat 9. Lihat, as-Sawkānī, *Fath al-Qadir*...., Hlm. 27

²⁰Contohnya adalah penafsiran as-Sawkānī yang mengatakan bahwa Nabi saw. pernah membaca: “*Mustaqīm*” (dengan huruf ‘ص’, bersumber dari hadis Abū Hurairah) dan juga pernah membacanya dengan huruf ‘س’ (bersumber dari hadis Ibnu Abbas). Lihat, *Ibid*

²¹Contohnya adalah penafsiran as-Sawkānī yang mengatakan bahwa kalimat “*Širāṭal*” (dalam surat fatiḥah) dibaca *naṣab* (dalam hal ini *fathah*) karena berbentuk *badal*, termasuk kalimat penguat (*taukid*), juga bisa berposisi sebagai ‘*aṭaf bayān*. Lihat, *Ibid*

²²Contohnya adalah penafsiran as-Sawkānī yang mengatakan bahwa kalimat “*Āmīn*” sesudah membaca surat Fatiḥah bisa dibaca panjang ataupun pendek. Ia menggunakan dua buah syair sebagai argumentasi.

²³Hal ini ditegaskan oleh as-Sawkānī sendiri dalam mukaddimahnyā, lihat as-Sawkānī, *op.cit*, hlm. 7-8

²⁴Syarat-syarat diterimanya sebuah riwayat dalam medan tafsir adalah: *al-Khufdz*, *al-Itqān*, dan *ṣaḥīḥ al-sanad* (sebagaimana kriteria yang digunakan dalam ilmu-ilmu hadis). Lihat, Abi fadl Jalāluddīn Abd. Raḥmān Abi Bakar as-Syuyūfī, *al-Tahyīr fī Ulūm al-Tafsīr*, (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1988) hlm. 151

4. Menggunakan analisa bahasa sebagai informasi tambahan dengan menekankan ragam kebahasaan (nahwu/şaraf) sebagai salah satu kemungkinan keragaman bacaan (*qira'āt*).
5. Memberikan informasi keragaman *qira'āt* dengan disertai sumber riwayat yang menyatakan keragaman tersebut.
6. Menerangkan implikasi keragaman bacaan (*qira'āt*) tersebut terhadap konsep-konsep fikih dan kaidahnya.
7. Memadukan berbagai pendapat yang berbeda walaupun dengan kadar yang sangat kecil.
8. Memberikan informasi keutamaan ayat atau surat tertentu jika memang terdapat riwayat yang menyatakan keutamaannya dan disertai dengan sumber riwayatnya.
9. Hanya memberikan sumber (mengutip) yang berasal dari shahabat dan *rāwi* terakhir.
10. Menggunakan *ta'wīl* dan *tafsīr*. Dalam hal ini, as-Sawkānī menganggap dua hal ini adalah sama.²⁵
11. Menggunakan sastra prosa lama yang berupa syair-syair kuno.²⁶

V. Komentar dan Tanggapan

Suatu karya yang bersifat monumental, biasanya akan menarik perhatian masyarakat, baik masyarakat generasi semasa ataupun generasi sesudahnya.

Demikian juga yang terjadi pada tafsir *Fath al-Qadīr* as-Sawkānī. Keberadaan tafsir

²⁵Ulama lain menganggap dua hal ini adalah berbeda. Lihat misalnya Ali as-ShAbūni, *al-Tibyan fi Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Kutub, t.th) hlm. 66. As-ShAbūni mengatakan bahwa *tafsīr* adalah mengungkap makna luar, sedangkan *ta'wīl* mengungkap makna secara mendalam.

²⁶Hal ini disebabkan karena secara linguistik, al-Qur'ān merupakan sebuah karya asli Arab, maka akan segera terlihat semua kosa kata yang digunakan kitab suci ini memiliki latar belakang pra-Qur'an/pa-Islam. Lihat, Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'ān*, terj. Agus Fakhri Husain dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 39

ini rupanya cukup menarik perhatian M. Husain az-Žahabi, seorang profesor Al-Qur’ān Hadis dari universitas al-Azhār, Mesir.

Dalam bukunya yang berjudul *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, az-Žahabi menelaah tafsir as-Sawkānī dengan cukup baik. Meski berasal dari sekte yang berbeda,²⁷ tidak terlihat pandangan minor az-Žahabī terhadap as-Sawkānī. Bahkan ia menganggap bahwa tafsir ini adalah tafsir yang paling penting dan paling baik di dunia Syiah Zaidiyyah.²⁸ Satu-satunya kritik az-Žahabī hanya dialamatkan pada banyaknya riwayat dlaif yang ada dalam tafsir as-Sawkānī. Beberapa aspek tafsir as-Sawkānī yang menjadi sorotannya antara lain: identitas/biografi, metode penafsiran yang digunakan, kritik terhadap adanya riwayat yang lemah, sikap as-Sawkānī yang mencela taklid, al-Qur’ān mahluk atau bukan, pandangan as-Sawkānī terhadap orang yang mati Syahid, *tawasul*, sikap as-Sawkānī terhadap sekte Mu’tazilah, pandangan as-Sawkānī terhadap konsep *mutasyabih* dalam al-Qur’ān. Hal-hal itu, menurut az-Žahabī, merupakan pokok-pokok terpenting dari tafsir as-Sawkānī.²⁹

Satu hal yang patut dipenulisngkan dari komentar az-Žahabī adalah pernyataannya yang mengatakan bahwa ada banyak riwayat palsu dan dlaif dalam tafsir as-Sawkānī dan ia tidak memberikan informasi kepalsuan tersebut.³⁰ Penulis tidak sependapat dengan az-Žahabī karena penulis sendiri banyak menemukan keterangan as-Sawkānī yang menyatakan shahih atau dlaif suatu riwayat.³¹ Jika

²⁷ az-Žahabī beraliran Sunny, sedangkan as-Sawkānī beraliran Syi’ah Zaidiyyah.

²⁸ Lihat, M. Husain az-Žahabī, *al-Tafsir wa.....*, hlm. 285-299

²⁹ *Ibid*, hlm. 299

³⁰ *Ibid*, hlm. 288

³¹ Contohnya adalah sebuah riwayat dari Al-Abdu bin Hamid dan Ṭabrānī yang keduanya berasal dari Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa surat al-Fatihah adalah menyamai sepertiga al-Qur’ān. Jelas-jelas di sini as-Sawkānī mengatakan: “*Bi sanad al-dlaif*” (dengan sanad yang dlaif). Lihat, as-Sawkānī, *Fath al-Qadīr.....*, hlm17 dan 18. Demikian juga ketika dijumpai riwayat yang *mursal*, as-Sawkānī juga memberitahukannya (contohnya: hlm. 18), demikian juga jika dijumpai

kemudian dijumpai sebuah riwayat yang kemudian dinyatakan *dlaif* tanpa adanya keterangan dari as-Sawkānī, kemungkinan ia memang tidak tahu, atau menurut dia riwayat itu adalah shahih

Komentar lainnya diberikan oleh Muhammad Ahmad Ma'bad dalam sebuah bukunya yang berjudul *Nufhāt min Ulūm al-Qur'ān*. Ia memasukkan tafsir *Fath al-Qadīr* karya as-Sawkānī ke dalam peringkat 10 besar kitab tafsir *bi al-ma'sūr*.³² Adapun urutan selengkapnya adalah sebagai berikut:

1. Tafsir Ibnu Abbās (*Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn Abbās*)³³
2. Tafsir al-Ṭabārī (*Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*).³⁴
3. Ibnu 'Athiyyah (*al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-Azīz*)
4. Ibnu Katsir³⁵ (*Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm*).³⁶
5. Samarqandy (*Bahr al-Ulūm*)
6. as-Suyuthi³⁷ (*al-Dūr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsur*)³⁸

riwayat yang shahih, as-Sawkānī akan men-shahih kannya (contohnya: hlm.19). Lihat, as-Sawkānī, *Ibid*, hlm. 19

³² Lihat, Muhammad Ahmad Ma'bad, *Nufhāt min Ulūm al-Qur'ān*, (al-Fauriyyah: Dar al-Salam, 1996 M), hlm. 139

³³ Kitab ini terdiri dari satu jilid, 534 halaman. Banyak yang meragukan apakah tafsir ini benar-benar karya Ibnu Abbās, ataukah hanya karya orang yang kemudian dinisbatkan pada Ibnu Abbās? Sebuah pendapat mengatakan bahwa tafsir tersebut sebenarnya dikarang oleh Tahir Muhammad bin Ya'kub al-Fairuzzabadi as-Syafi'i. Lihat, Abd. Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003) hlm. 48

³⁴ Nama lengkapnya adalah Abū Ja'fār Muhammad bin Jarīr al- Ṭabārī (w. 310 H). Lihat, al-Ṭabārī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jld 20 (Beirut: Dar al-Fikr, 1982) hlm. 1. Kitab ini terangkum menjadi satu dengan tafsir *Garā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān* karya Nidzamuddin Hasan bin Muhammad bin Husain al-Qummī al-Naisābūrī, terdiri dari 20 jilid.

³⁵ Nama lengkapnya adalah Imaduddin Abū Fidā Ismā'il bin Khātīb Abī Ahfāsh Amr al-Qays al-Dimasqī al-Syāfi'i, lahir pada tahun 705 H dan meninggal pada 774 H. Lihat, Muhammad Abdul Adzīm, *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*, (t.k: Matba'ah Isā al-Yabby al-Halaby) hlm. 30

³⁶ Tafsir ini terbagi menjadi 4 jilid, pernah diterbitkan oleh maktabah Nur Ilmiyyah, Beirut. Pernah juga diterbitkan oleh Dār al-Andalusy, terbagi menjadi 6 jilid dengan diberi tambahan daftar isi pada masing-masing kalimat/ayat yang dibahas. Dalam edisi terjemah kedalam bahasa Indonesia, tafsir ini mengalami reduksi yang sangat parah karena rangkaian sanadnya lebih banyak dibuang. Edisi terjemahan ini diterbitkan oleh penerbit Bina Ilmu Surabaya dengan penerjemah Said Bahresy dan Salim Bahresy. Silahkan lihat Salim Bahresy dan Said Bahresy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1992) hlm. v

³⁷ Nama lengkapnya adalah Jalaluddin Abd. Rahman Bin Abi Bakar as-Syuyūṭī, wafat pada 911 H. Lihat as-Suyuthī, *al-Dūr al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 1990) hlm. 1

³⁸ Kitab ini terbagi menjadi 7 jilid

7. as-Sa'laby (*Al-Kasyāf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*)
8. Ibnu Abi Hatim
9. al-Jawahir (*Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur'ān*)
10. as-Sawkānī (*Fath al-Qadīr*)

Selain itu, sebuah komentar lebih singkat diberikan oleh Yudie Haryono dalam sebuah karyanya yang berjudul: *Bahasa Politik Al-Qur'ān, Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, ia menyatakan bahwa as-Sawkānī dan Fath al-Qadīrnya adalah representasi dari kaum radikal Yaman.³⁹

VI. Kekurangan dan Kelebihan

Tak ada gading yang tak retak. Tak ada manusia yang sempurna. Sebagai sebuah karya anak manusia, tampaknya tafsir as-Sawkānī tidak bisa lepas dari belenggu hukum alam ini. Meski mempunyai banyak kelebihan, tafsir inipun tak luput dari berbagai kekurangan.

1. Kelebihan tafsir as-Sawkānī antara lain adalah sebagai berikut:

- a. Banyak menggunakan riwayat hadis sebagai sumber rujukan, sehingga kaya akan informasi.
- b. Sistematika penulisannya yang menggunakan metode urut menurut mushaf Usmani memudahkan orang untuk mencari informasi yang dikehendaki.

³⁹Lihat, M. Yudie R. Haryono, *Bahasa Politik Al-Qur'ān, Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, (Bekasi: Gugus Press, 2002), hlm. 9.

Lagi-lagi penulis harus menyatakan ketidaksetujuan dengan pernyataan ini, setidaknya karena hal-hal berikut ini: 1). Yudie R. Haryono sama sekali tidak memberikan argumen yang jelas. 2). Terkait dengan pernyataan itu, tidak ada sumber data yang jelas dalam buku tersebut, baik berupa footnote, innote, endnote. Bahkan ketika penulis periksa daftar kepustakaan buku tersebut sama sekali tidak menyebutkan tafsir *Fath al-Qadīr* as-Sawkānī sebagai salah satu sumber referensi. Jelas pernyataan Yudie tersebut terkesan “ngawur”. 3). Penulis malah menemukan data-data yang mengarah pada kesimpulan bahwa as-Sawkānī cukup moderat, umpamanya, banyaknya pendapat kaum Mu'tazilah (Zamahsyāri) ataupun Sunnī (Syafi'iyah) yang ia pakai. Lihat, as-Sawkānī, I..... hlm 16 dan 12

- c. Banyaknya sumber rujukan yang dipakai dalam penyusunan tafsir ini, mulai dari syair kuno ahli bahasa sampai riwayat hadis dan *atsar* cukup menunjukkan bahwa penulis adalah orang yang mumpuni di bidangnya.
2. Adapun kekurangan tafsir ini -menurut subyektifitas penulis- adalah sebagai berikut:
- a. Luasnya cakupan bahasan yang digunakan, mulai dari sisi bahasa, syair-syair kuno hingga pendapat ulama terdahulu (*as'ār*) cukup merepotkan pembaca yang hendak mencari maksud utama suatu ayat.
- c. Hampir seluruh riwayat yang digunakan as-Sawkānī tidak disertai rangkaian sanad yang lengkap. Ia hanya menyebutkan nama rawi terakhir atau sanad pertama.⁴⁰

VII. Kesimpulan

Setelah mengurai diskripsi tafsir *Fath al-Qadīr* karya as-Sawkānī dengan sedikit panjang lebar, tulisan ini akhirnya bermuara pada labuhan kesimpulan bahwa jika ditinjau dari sistematika, yang digunakan as-Sawkānī adalah metode *tahlilī bi-tartībī rasm Usmānī* (terperinci dengan sistematikaurut sebagaimana *rasm Usmānī*). Sementara itu, jika dilihat dari sumbernya, maka tafsir ini masuk kedalam kategori tafsir *bi al-ma'sūr*. As-Sawkānī, dalam tafsir ini tidak segan-segan merujuk pada pendapat ulama-ulama dari golongan Sunny, meskipun ia sendiri berasal dari sekte Syiah Zaidiyah, bisa dikatakan bahwa as-Sawkānī cukup moderat.

⁴⁰ Misalnya ketika ia mengutip sebuah hadis yang menyatakan bahwa yang di maksud surat *sab'ah al-matsāni* adalah *al-Fātihah*. Di sini as-Sawkānī hanya mengatakan: “*Akhraja Ahmad wa Tirmizī wa ṣahhahahu min ḥadīṣ Ubay bin Ka'ab*”(Shahih, diriwayatkan oleh Ahmad dan Tirmizī, dari hadisnya Ubay bin Ka'ab). As-Sawkānī tidak menyebutkan seluruh nama yang terlibat dalam periwatyan hadis tersebut. Lihat. As-Sawkānī, *Ibid*, hlm. 16-17

Daftar Pustaka

- Abdul Baqi, M. Fuad. *Mu'jam al-Mufahrās li Alfādz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1982
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'ān: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj, Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2002
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*, Yogyakarta: FkBA, 2001
- Arkoun, Mohammed. *Kajian Kontemporer al-Qur'ān*, terj, Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998
- Bahresy, Salim dan Said. *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, Surabaya: Bina Ilmu, 1992
- Depag RI. *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jld III, Jakarta: CV Anda Utama, 1992/1993
- _____, . *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Bandung: CV. Diponegoro, 2000
- Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Terj. Eva YN dkk, Vol. VI, Bandung: Mizan, 2000.
- Fauzi, Ihsan Ali. "Kaum Muslimin dan Tafsir al-Qur'ān, Survey Bibliografis atas Karya-karya dalam Bahasa Arab" dalam *Ulumul Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. II. 1990/1410
- Haryono, M. Yudie R. *Bahasa Politik Al-Qur'ān Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*, Bekasi: Gugus Pers, 2002
- Ibnu Kaṣīr, Abu Fidā' al-Hāfidz. *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm*, Jld. VI, Andalusia: Dār al-Andalusī, t.th,
- _____, . *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm*, Beirut: Maktabah Nur Aliyah, 1992, Jld IV
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik dalam al-Qur'ān*, terj. A.F.Husain dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
- Khullī, Amin, *Manāhij Tajdīd fī Nahw wa al-Balāghah wa Adāb*, Mesir: Dār Ma'rifah, t.th
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah (Sebuah Refleksi)* Bandung: Pustaka, 1995
- Ma'bad, Muhammad Ahmad. *Nufhāt min Ulūm al-Qur'ān*, Fauriyyah: Dār al-Salam, 1996
- Mustaqim, Abdul. "Studi Tafsir Rūh al-Ma'āni Karya al-Alūsī," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'ān dan Hadis*, Vol. V. No. I, Januari 2004

- _____, . *Madzahibut Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003
- Naisāburī, Nizamuddin al-Hasan bin Muhammad bin Husain al-Qumī. *Tafsīr Garā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982
- Rozi, Fakhrur. *Komparasi Hermeneutis Ta'wil Menurut Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zaid dalam Perspektif al-Ta'wil al-Ilmi*," Yogyakarta: Skripsi pada Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003 (tidak di terbitkan)
- Šābūnī, Muhammad Ali al-. *al-Tibyān fī Ulūm al-Tafsīr*, Beirut: Alim al-Kutub, tth
- Sawkānī, Muhammad bin Ali bin Muhammad as-. *Fath al-Qadīr al-Jāmi' Bayna Fanny Riwayāyah wa al-Dirāyah min Ilmi al-Tafsīr*, Vol. I, Beirut: Dār Kutub Ilmiyyah, 1994
- _____, *Fahāris Fath al-Qadīr Bayna Fanny Riwayāyah wa ad-Dirāyah min Ilmi al-Tafsīr*, Beirut: Dār Kutub Ilmiyyah, 1994
- Ashshidqy, M. Hasybi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'ān/Tafsīr*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- Suyutī, Jalāluddin Abd. Rahman Ibnu Abu Bakar al-. *Dūr al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsīr*, Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 1990
- _____, . *Al-Tahyīr fī al-Ilm al-Tafsīr*, Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah, 1988
- Syihab, Quraisy. *Wawasan al-Qur'ān: Tafsīr Maudhui atas Pelbagai Masalah Umat*, Bandung: Mizan, 2001
- Ṭabārī, Abu Ja'fār Muhammad Ibnu Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'ān*, Jld. I, Beirut: Dār al-Fikr, 1995,
- Žahabī, Muhammad Husain al-. *Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. II, t.p., tk., 1976
- Zarqānī, M. Abd. Adzim. *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*, tk.: Matba'ah Isa al-Bābī al-Halabī, t.th.

Konsep Kata *Dīn* di dalam al-Qur'an*

Oleh Yvonne Yazbeck Haddad

Para sarjana telah berulang kali berusaha memahami makna kata *dīn* di dalam al-Qur'an secara semantis dan etimologis.¹ Pada saat yang berlainan, mereka telah menteorikan bahwa dalam beberapa penggunaannya, kata *dīn* adalah kata pinjaman dari bahasa Hebrew, Ethiopia, Armenia, Syiria atau Irania. Sudah menjadi kebiasaan untuk memahami term ini sebagai Pengadilan atau balas jasa, adat atau cara kebiasaan, dan hingga pada akhirnya dimaknai sebagai agama.

Tulisan ini tidak berusaha untuk memecahkan kontroversi-kontroversi yang berkaitan dengan akar kata *dīn* secara etimologis; akan tetapi lebih berfokus pada pembahasan analisis penggunaan kata *dīn* di dalam al-Qur'an beserta konteksnya di mana ia muncul, serta berusaha dengan mempertimbangkan kata *dīn* sebagaimana yang dipahami oleh pendengar pertama dan berusaha mengaitkan dengan maknanya di dalam pandangan (world-view) al-Qur'an.

Setiap pemunculan kata *dīn* di dalam al-Qur'an telah dicatat dan diklasifikasikan sesuai dengan penanggalan, sebagaimana yang dilakukan oleh Régis Blachère² di dalam kronologi (*tartīb nuzūli*, penj.) surat-surat, dengan harapan untuk menemukan sebuah perkembangan di dalam pembedaan kata-kata yang digunakan bersamaan dengan fokus kata *dīn* melalui empat periode pewahyuan dan berusaha menemukan sebuah gerak maju dan pertumbuhan makna *dīn*.

Usaha tertentu juga telah dilakukan untuk mengkaji kata *dīn*, ketika kata *dīn* muncul di dalam al-Qur'an sebagai sebuah objek dari kata kerja dan mencoba untuk memahami makna alamiah tertentu, ketika kata *dīn* itu diperankan oleh manusia atau Allah.³

* Tulisan ini diterjemahkan oleh Hamam Faizin, Mahasiswa Tafsir-Hadis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang diambilkan dari Muslim World 64 tahun 1974, Harford Seminary Foundation.

¹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1994), hlm. 219-229; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1963), hlm 90-94, 99-100, 287-290; Helmer Ringgren, "The Pure Religion," *Oriens* XV (1962), 99 ff. ; Duccan B. Macdonald, "Din," *E.I.*, I, 975; L. Gardet, "Din," *E.I.*, New Edition, II, 2930296; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), hlm. 131-132.

² Régis Blachère, *Le Coran* (Paris: G.P. Maisoneuve, 1947), hlm. 12-18.

³ Kata *God-Action* (Tindakan Tuhan) akan digunakan di dalam makalah ini untuk merujuk pada tindakan Tuhan di dalam waktu, ruang, alam dan sejarah. Hal ini untuk membedakannya dari tindakan-Tuhan yang mengisyaratkan aksi dari semua fenomena di dalam al-Qur'an. Sehingga 'tindakan-Tuhan' akan merujuk pada tindakan tertentu yang berkaitan dengan tatanan alam.

Kata *dīn* muncul sebanyak 94 kali di dalam al-Qur'an, separonya terjadi pada periode Makkah dan separonya lagi terjadi pada periode Madinah.

Periode Makkah pertama	: 13 kali
Periode Makkah kedua	: 6 kali
Periode Makkah ketiga	: 29 kali
Periode Madinah	: 46 kali
Total	: 94 kali

Dalam periode Makkah pertama dan kedua, kata *dīn* muncul hampir dipastikan berbarengan dengan kata *yaum*⁴ seperti *yaum ad-dīn*. sementara tidak disebutkan frase ini di dalam surat-surat periode Makkah ketiga dan periode Madinah. Lebih jauh lagi, surat pertama memberi kesan bahwa para pendengar baru mengenal konsep *yaum ad-dīn*. Sementara di dalam periode Makkah kedua tampak ditemukan sebuah asumsi bahwa para pendengar telah terbiasa dengan kata *yaum ad-dīn*.

Dalam surat yang paling awal, penekanannya berpusat pada respon manusia atas tindakan-Tuhan. Respon ini melahirkan bentuk *takzīb* atau *taṣḍīq*. *Kaẓẓaba*⁵ biasanya diterjemahkan sebagai pengingkaran. Kata ini juga mengandung makna sebuah pengingkaran atas kekuatan Tuhan, menolak dan mengabaikan Wujud dan Keagungan Tuhan.

Sedangkan kata *Ṣaddaqa*⁶ biasanya diartikan sebagai 'penerimaan' atau 'menganggap benar.' *Taṣḍīq* atau *takzīb* berada pada dua sikap yang berlawanan dalam melihat kenyataan sebagaimana diwahyukan di dalam al-Qur'an. Seseorang, bisa saja menerima kenyataan ini dan menjalankan hidupnya di dalam sebuah cara

⁴ Hal ini adalah benar di dalam semua contoh, kecuali contoh Q.S.107:1; 95:7, 82:9; 109:6 dari periode Makkah pertama dan Q.S.51:6 dari periode Mekah kedua. Kecuali pada contoh Q.S.109:6, di dalam setiap kasus, makna *dīn* sebagai *yaum ad-dīn* muncul secara implisit, baik oleh isi dan analisis dari ayat-ayat itu. Kasus pada Q.S. 109:6 berbeda. Karena diberikan konteks dan penggunaan kata *dīn* di dalam al-Qur'an, kami akan menyarankan sebuah alternatif penanggalan untuk surat ini. Surat ini tidak tampak berhubungan dengan realitas-realitas pada periode Makkah pertama dan termonologinya memberikan sebuah penanggalan pada periode berikutnya. Surat ini kemungkinan diwahyukan pada periode Makkah ketiga, sekitar waktu turunnya Q.S.10, karena Q.S.109:6 telah mempunyai gema dari Q.S. 10:104.

⁵ Lihat Q.S. 70:26; 107:1; 95:7; 82:9; 83:11. *Kadhhaba* juga merupakan reaksi pada apa yang disebut dengan *al-ḥaqq* (S. 23:90). Mereka yang berbohong, *mukazzībūn* adalah membelok dari jalan yang benar, *dāllīn* (Q.S.56:92).

⁶ Lihat S. 70:26. Kata *Q.Ṣaddaqa* juga digunakan Allah di dalam al-Qur'an (Q.S.3:95; 33:22). Kata ini .Sering dihubungkan dengan konsep janji dan pemenuhan janji, *wa'd* (Q.S.33:22; 39:74; 21:9) atau dengan kata "perjanjian", *ahd* (Q.S.33:23; 9:75).

bahwa cara ini adalah prinsip pegangannya dalam setiap saat atau dia menjalankan hidupnya di dalam pelupaan yang total pada kenyataan ini, kemudian mengingkari dan menolaknya.

Kazzaba yaum ad-dīn tidak muncul untuk merujuk pada sebuah pengingkaran yang berbentuk perkataan (verbal), akan tetapi lebih merujuk pada pengingkaran dengan sebuah cara atau model hidup yang di dalamnya *dīn* senantiasa tidak mendapat perhatian dan fokus oleh manusia. Kemudian manusia ini menjalankan kehidupannya dengan cara seperti itu untuk menunjukkan bahwa dia menganggap konsep *dīn* tidak ada.

Penggunaan kata *yaum*⁷ di dalam al-Qur'an ini cukup luas. Kata *yaum* biasanya merujuk pada sebuah waktu tertentu di mana Tuhan telah bertindak, sedang bertindak atau akan bertindak di dalam sejarah. *Yaum* adalah sebuah momen di mana kehendak-Nya, keagungan-Nya menyela waktu-biasa dan membalas perbuatan manusia. Karena biasa diartikan “hari”, kata *yaum* sebenarnya mempunyai konotasi yang luas dari sebuah even atau momen tertentu dalam sebuah waktu.

Sehingga *kazzaba* atau *ṣaddaqa yaum ad-dīn* merupakan sebuah respon pada ayat (tanda), tindakan-Tuhan di dalam sejarah dan alam. Hal ini tidak hanya semata-mata sebuah respon terhadap diri-Tuhan atau wujud-Tuhan,⁸ atau terhadap ketuhanan, akan tetapi lebih pada manifestasi kekuatan dan keagungan Tuhan.⁹ Respon yang positif dari mereka yang menerima *yaum ad-dīn* sebagai kenyataan adalah mereka yang melanggengkan shalatnya dan beribadah kepada Tuhan (dan implikasi dari ketaatan tersebut) begitu juga mereka yang menanggung nasib orang lain—bermoral, beretika hidup dan terbuka kepada orang lain dan terbuka atas kebutuhan-kebutuhan mereka.¹⁰ Dan sebaliknya, mereka yang mengingkari kenyataan pembalasan ini¹¹ adalah mereka yang tetap menjalankan kehidupannya dengan tanpa kesadaran adanya imanensi Tuhan. Pada hal ini, mereka telah

⁷ Digunakan juga sebagai *yaum al-Qiyamah* (Kebangkitan), *yaum al-Akhirah* (Hari akhir) dan sebagainya

⁸ Sebab makalah ini dibatasi pada pemahaman kata *dīn* di dalam al-Qur'an, maka pertanyaan mengenai hubungan antara wujud-Tuhan dan sifat-sifat-Tuhan (atau dalam hal ini tindakan-Nya) tidak akan dibahas.

⁹ Lihat Q.S. 95:7.

¹⁰ Lihat Q.S. 70:26; 74:46; 107:1. Kekuatan Tuhan untuk meninggikan dan merendahkan telah diwahyukan dan dimanifestasikan. Bagaimana bisa manusia bersikukuh untuk menolak kenyataan-Nya?

¹¹ *Ibid*, Hal ini meliputi “dosa-dosa” kelalaian, jabatan, pura-pura atau munafik dalam beribadah dan tidak peduli terhadap kebutuhan orang miskin dan yatim piatu.

menghindari *tazkirah* (peringatan) dalam S. 74:49. Kata *tazkirah* mengimplikasikan lebih dari sekedar mengingat. *Tazkirah* berarti “*co-opting*”, membawa sesuatu menjadi kenyataan, dengan cara membawanya ke dalam dunia nyata. Mereka telah gagal membawa *yaum ad-dīn* ke dalam dunia dengan menanggalkan pengakuan kesadaran mereka akan *yaum ad-dīn*, dengan tidak memfokuskan perhatian mereka pada *yaum ad-dīn* di mana mereka telah gagal membuatnya menjadi manifestasi di dalam sebuah kehadiran (tidak melalui sebuah bentuk) yang akan menggunakan kekuatan untuk menanamkan pengertian perasaan khidmat.

Kemudian di dalam penggunaannya yang awal, term *yaum ad-dīn* mengimplikasikan Pembalasan. Manusia akan dibalas berkaitan dengan siapa dan apa Tuhan itu dan apa yang Tuhan lakukan. Pemahaman ini mempunyai implikasi-implikasi langsung yang berkaitan dengan siapa manusia dan apa pertanggungjawabannya dalam berhubungan dengan Tuhan. Ketika tuntutan ini ditertawakan dan diejek oleh para pendengar, karena ayat-ayat Tuhan dianggap sebagai mitos nenek moyang, term *yaum ad-dīn* muncul dengan makna tambahan yakni sebagai ‘waktu perhitungan’. Penyebutan *yaum dīn* dalam arti waktu perhitungan biasanya dibarengi dengan jaminan kepastian akan kedatangannya. Ada janji di mana yang Jahat seharusnya dihukum dengan api yang tidak dapat dihindari, sebuah janji yang akan dipenuhi ketika orang-orang tertentu dan kekuatan Tuhan yang absolut akan termanifestasi,¹² dan manusia seharusnya bersiap-siap sebelum keagungan Tuhan ini. Karena Tuhan adalah Penguasa¹³ pada Hari Perhitungan dan tentu even ini akan datang menjadi kenyataan,¹⁴ tatkala manusia ditanyai tentang perbuatan dan cara hidupnya.

Sehingga manusia diserukan untuk menjalani kehidupan yang tulus, jujur, dengan merespon perilaku-perilakunya sendiri, terhadap penyatupaduan Wujud Tuhan, di mana Dia meminta pertanggungjawaban atau pembalasan kepada manusia. Di sini, kita masuk pada konteks Makkah periode ketiga yang mengenalkan beberapa

¹² Lihat Q.S. 82:9, 15, 17, 18; 56:56; 83:11.

¹³ Q.S. 1:4 Blacere menyarankan bahwa surat ini turun ketika akhir periode Makkah pertama. Kajian ini nampak mengandaikan bahwa sebuah penanggalan yang terakhir adalah lebih mungkin. Hal ini didasarkan pada sebuah kajian khusus terhadap kata kunci dari surat ini, untuk total 45 kejadian kata *sirat* di dalam al-Qur’an, 16 terjadi pada periode Makkah kedua, sementara sisanya terjadi pada periode Makkah ketiga dan periode Madinah. Lebih jauh lagi kata *rahman* dan *dāllin* kebanyakan berapa pada periode Makkah kecuali untuk satu kejadian pada periode Makkah pertama.

¹⁴ Rujukan pada periode Makkah kedua menyakinkan para pendengar. (Q.S. 51:6). Lihat juga 51:12; 37:20; 26:82; 15:35; 38:78. Rujukan dua terakhir ini berkaitan dengan syaitan dan menggambarkan sebuah peristiwa, karena syaitan akan dikutuk hingga hari Perhitungan.

kategori baru berkaitan dengan *din*. Kategori itu masuk dalam konsep berikut ini.:

1. *Lahu ad-dīn*,¹⁵ hanya kepada Tuhanlah ketaatan dan komitmen.
2. *Ad-dīn ḥanifa*¹⁶—jalan hidup yang benar, din Ibrahim, keluar dari mainstream untuk mengikuti jalan yang benar.
3. *Ad-dīn al-Qoyyīm*¹⁷—agama yang kekal, agama dimana kamu hanya menyembah kepada-Nya.
4. *Muḥlisīna lahu ad-dīn*,¹⁸ berserah diri secara total kepada Tuhan.
5. *Ad-dīn al-khālīs*¹⁹—murni, bebas dari semua hal yang kotor yakni babas dari menyembah yang selain Tuhan Allah.
6. *Sara'a lakum ad-dīn*²⁰—Tuhan telah mensyari'atkan *dīn* untuk kamu supaya kamu mengikuti jalan-Nya.
7. *Ittakhadu dīnahum lahwān wa la'iba*²¹—mereka telah menghina agama mereka sendiri.
8. *Hadānī rabbi ila širaṭ al-muṣṭaqīm dīnan qiyāman millata ibrahima ḥanīfā*²²—Dia menunjukkan aku menuju jalan yang lurus, sebuah agama yang kekal, *millah ibrahimi hanifa*.
9. *Aqim wajhaka li ad-dīni*²³—luruskanlah wajahmu padanya, ikuti secara istiqomah.

Kemudian kami mencatat bahwa pada periode Makkah ketiga,²⁴ kami beralih dari pembalasan dan perhitungan dari periode Makkah pertama dan kedua, menuju *tauhid* dan janji atau komitmen. Ayat Tuhan menuntut sebuah respon yang tepat, yakni manusia hanya menyembah kepada-Nya yang tidak berserikat dengan yang selain-Nya. *Din* didirikan oleh Tuhan, *din* adalah jalan Tuhan untuk manusia. *Din* tidak hanya pembalasan sebab adanya perhitungan manusia yang dinantikan, *din*

¹⁵ S. 16:52

¹⁶ Q.S. 30:30 dan 10:105.

¹⁷ Q.S. 30:30, 43; 12:40; 6:161. Untuk rujukan yang sama lihat juga Q.S. 9:36; 98:5.

¹⁸ Q.S. 40:14, 65 ; 39:2, 11, 14; 29:65; 31:32 ; 10:22 ; 7:29.

¹⁹ Q.S. 39:3

²⁰ Q.S. 42:13, 21

²¹ Q.S. 7:51; 6:70

²² Q.S. 6:161.

²³ Q.S. 30 : 30, 34.

²⁴ Rujukan selain periode Makkah ketiga juga meliputi a) *farrāqa dinahum*, 'mereka memisahkan' atau 'mereka membelah' (Q.S. 30:33) dan b) *yubaddila dinakum* 'menggantinya' (Q.S.40:26).

menjadi pertanggungjawaban setiap kehidupan manusia, sebuah penyerahan diri secara total dan penuh hanya kepada Allah, tauhid, dan ekspresi penyerahan diri di dalam menjalankan hidup dari kebaikan menjadi manusia pengikut-Nya.

Tauhid adalah sesuatu yang manusia lakukan. Ini adalah pengakuan kesatuan dengan Tuhan, pada level yang paling rendah hingga yang paling tinggi, tauhid adalah pemberian pada diri seseorang, dan juga pernyataan dan juga pelaksanaan kesatuan itu; menjalankan kehidupan yang mempunyai ketulusan, sebab keesaan adalah bersifat ketuhanan...²⁵

Penekanan pada tauhid adalah merupakah salah satu tema yang utama dan berulang-ulang pada periode Makkah ketiga, dari total semua 29 rujukan yang merujuk pada kata *din* di dalam periode ini, ada 17 rujukan yang muncul dalam bentuk objek. Dari situ, ada 9 rujukan yang menjadi objek dari sebuah bentuk aktif partisipial dan untuk itu muncul dalam bentuk penderita (*accusative form*). Dalam setiap kasus, kata *muhlisin* atau *muhlisān*²⁶ biasanya digunakan untuk diterjemahkan menjadi “tulus, ikhlas dan murni.”²⁷ Bagaimanapun ini semua tidaklah sama di dalam penggunaan karena ada dua kategori yang tampak berbeda. Pada satu sisi, ada perintah Tuhan (*amr*) untuk berdoa kepada-Nya dalam penyerahan diri yang tulus untuk agama-Nya (*ud’u allha mukhlisina lahu ad-din*) atau akibat wajar dari perintah, untuk beribadah (*u’budu*) kepada-Nya (memohon) dengan ketulusan. Dalam kelompok yang kedua (S.29:65; 31:32; 10:22), ada sebuah pernyataan yang dilontarkan oleh orang-orang yang berada dalam keadaan terjepit (ketika diancam dengan kecelakaan kapal yang memungkinkan di dalam sebuah angin badai). Karena pernyataan ini tidak diwujudkan di dalam kehidupan sehari-hari mereka. Maka, mereka dikutuk karena cara mereka yang plin-plan. Kemudian *ikhlas* tidak hanya sebuah pernyataan atau komitmen verbal. Kata ini meliputi aksi, menjalani kehidupan yang total sebagai hamba Tuhan. Perintah ini tidak hanya untuk berdoa kepada-Nya tetapi juga menyembah-Nya, dan bersaksi sebagai pengikutnya yang berkomitmen.

Perintah untuk *ikhlas* di sini adalah perintah untuk sebuah komitmen yang penuh pada *din* Tuhan, sebuah komitmen yang tak bersyarat, sebuah komitmen yang

²⁵ Wilfred Cantwell Smith sebagaimana yang dikutip oleh Jane K. Smith, “An Historical and Semantic Study of the term of ‘Islam’” (Thesis, Harvard University, 1970), hlm. 134. dan juga lihat Jane Smith, “Continuity and Change in Understanding of Islam,” *Islam in the Modern Age*, IV, 2 (1973), 42-66 yang juga diterbitkan di dalam *Islamic Quarterly*, XVI, 3/4 (1973), 121-139.

²⁶ Q.S. 40:14, 65; 39:2, 11, 14; 29:65; 31:32; 10:22; 7:29.

²⁷ Untuk kajian kata ikhlas di dalam masa Arab pra Islam dan di dalam al-Qur’an, lihat Helmer Ringgren, “The Pure Religion,” *Orient*, XV (1962), hlm 93

tak kenal putus asa atau pilihan yang ditimbang-timbang, pernyataan yang tidak bertujuan untuk diperiksa atau dievaluasi lagi. Akan tetapi pernyataan ini adalah sebuah komitmen yang paling terakhir dan untuk segalanya hanya pada yang Maha Esa atau Tuhan. Oleh karena itu, pengesaan menjadi faktor yang sangat krusial dari komitmen ini. Tidak ada lagi penyekutuan dengan yang lainnya. Tidak ada kebimbangan dalam pernyataan ini; keistiqomahannya menjadi ujian dari kebenarannya. *Tauhid* tidak hanya sebuah pertanyaan kesungguhan hati, karena sebagian orang mungkin berkali-kali melakukan perusakan atau kesedihan mendalam, menegaskan tauhid hanya untuk sampingan ketika bahaya sudah hilang dan hal ini akan menjadi tanggungjawabnya, karena cara-cara mereka yang berubah-ubah. Sebab hanya bagi Tuhan, *din* yang murni.²⁸

Sebuah evaluasi rujukan-rujukan yang hati-hati pada kata *din* pada periode Makkah ketiga menunjukkan bahwa pada saat itu, kata *din* kebanyakan berpusat pada komitmen personal, sebuah hubungan antara Tuhan dan Manusia.²⁹ Akan tetapi, pada akhir periode Makkah ketiga, ada sebuah identifikasi *din* yang abadi dengan *millatu ibrahim* dan *ṣirat al-mustaqīm*. Tuhan telah memberikan petunjuk ini, sebagaimana terlihat di dalam surat 6:161.³⁰ Ayat ini sangat krusial sebab ayat ini muncul menjadi penanda pertama sebuah komunitas atau grup, padahal perintah yang lebih awal menentukan *din* atau *hanif* berikutnya dan rasanya tampak menjadi tingkatan personal. Maka dari sini, penekanannya tampak pada sebuah komunitas yang beriman. Di sini kami mencatat bahwa Tuhan adalah penunjuk. Ini bukanlah buatan manusia atau pun usaha manusia untuk sebuah respon; akan tetapi Tuhan telah mengambil inisiatif dan mewujudkan tindakan. Tuhan memberi bentuk pada manusia untuk menuju jalan yang lurus, *din* yang abadi, yakni komunitas Ibrahim sebagai yang *hanif*. Kemudian sekarang seseorang berubah dari seorang yang *hanif* menjadi bagian dari komunitas *hunafa* secara historis yang telah diberi petunjuk yang

²⁸ Itzusu, *God and Man in the Koran*, hlm. 102 dengan tepat menyarankan bahwa pernyataan itu tidaklah dari ketulusan. Akan tetapi, Itzusu gagal untuk melihat bahwa pernyataan itu adalah ketetapan yang masih dirundingkan, dan bukan “kesebentaran atau temporal—monoteisme” yang sedang dibuhungkan.

²⁹ Perbedaan di sini adalah antara *din*-ku dan *din*-mu, mengimplikasikan sebuah cara hidup yang Aku ikuti dan Aku telah tentukan diriku daripada sebuah komunitas yang terbangun atau sebuah seperangkat dogma-dogma (Q.S.10:104; 109:6). Lihat juga Q.S. 39:7-14, dimana perintah itu tunggal.

³⁰ *Millata Ibrahim* muncul beberapa kali di dalam periode Makkah ketiga, akan tetapi ini hanya di Q.S.6:161 yang dihubungkan dengan *ad-dīn qoyyim* dan *as-ṣirat al-mustaqīm* (lihat juga Q.S. 12:38 dan 16:123). Untuk rujukan periode Madinah, lihat Q.S. 2:130, 135; 3:95; 4:125; 22:178.

tidak menyesatkan oleh Tuhan, yang mana mereka disebut dengan *muhawwidun*.

Hanya saja ketika kami berpindah menuju periode Madinah, kami mencatat sebuah perkembangan yang lebih jauh, bahwa ada pengidentikkan *millatu ibrahim* dengan *muslimun* sebagaimana dinamai oleh Tuhan (S.22: 78). Sehingga Tuhan tidak hanya menunjukkan dan membersihkan *din* akan tetapi Tuhan juga terlibat dalam setiap perincian *din*, meliputi nama komunitas manusia yang berkomitmen, berkomitmen untuk menjalankan hidup mereka dengan membuat-Nya senang.

Bahwa Tuhan telah menyebut pengikut-pengikut yang sejati itu dengan sebutan *muslimun*, merupakan hal sangat penting, karena penyebutan ini membuat otoritas akan adanya *din* bagi-Nya. Hal ini tidak hanya menunjukkan persetujuan dan kesepakatan oleh Tuhan, tetapi juga merupakan hasil dari sebuah tindakan-Tuhan, sebuah kreasi dan oleh karena tampak bersifat nyata. Dia akan melindungi dan menjaga *din*.

Islam bukanlah salah satu dari beberapa respon yang mungkin. Islam bukanlah nama sebuah agama. Islam adalah nama Tuhan mengenai apa yang dia telah dirikan sebagai *din*-Nya dan secara total berhubungan dengan setiap aksi dan setiap segala sesuatu yang bersangkutan paut maupun tidak dengan aspek kehidupan. Kemudian di dalam periode Madinah kita melihat adanya perubahan dari sebuah bentuk penekanan pada Tauhid menuju pada penekanan kesatuan *ummah*, berawal dari *din* sebagai rujukan komitmen personal menuju rujukan komitmen bersama. Tidakkah berarti bahwa *tauhid* menjadi tidak penting; akan tetapi situasinya muncul untuk mengharuskan bahwa ada jenis *tauhid* khusus yang harus ditunjukkan. Lebih jauh lagi, hal ini menjadi penting untuk membedakan antara realitas nyata dengan kenyataan puncak atau *al-Haq*, di sini kami menemukan term *din al-Haq*. Q.S: 61:9; 24:25; 48:28; 9:29; 9:33)

Dia telah mengirimkan rasul dengan petunjuk yang benar dan *din* yang merupakan realitas puncak yang Dia memanifestasikannya di atas semua *din*.

Istilah *din al-haq* mengandaikan sebuah *din* yang menjadi kenyataan yang absolut (*haqq*), *din* yang tidak diubah atau menyimpang, *din* yang tidak disalahpahami oleh manusia. Hal ini telah ditunjukkan di dalam *ad-din kullih* yang bisa merujuk pada *din* sebagai respon yang disyariatkan atas tindakan-Tuhan, ketaatan kepada-Nya dan *tauhid*. Hal ini juga dapat dianggap sebagai sebuah usaha untuk memasukkan berbagai macam bentuk respon, dengan suatu pengertian sebagai

sebuah pengganti dari sebuah kata *dīn* yang plural. Hal ini meliputi realitas setting Madinah, dengan memperhitungkan kehadiran kaum Kristiani, Yahudi dan Pagan. Kemudian kata *din* akan lebih merujuk pada komunitas yang lebih spesifik. Apa yang ayat-ayat katakan adalah sebuah kombinasi kemungkinan dari kedua penafsiran tadi. *Dīn* telah ditentukan oleh Tuhan tetapi sebagian kelompok yang lain telah merubahnya. Maka, wahyu Tuhan melalui Muhammad tidak hanya untuk Pagan atau *ḥunafa* atau mereka yang dianggap muslim saja, akan tetapi untuk semuanya. *Dīn* ini adalah yang paling akhir, pesan Tuhan yang tidak dirubah. *Dīn* tidak hanya sebuah pesan di dalam kata-kata tetapi bagian dari tindakan-Tuhan yang menuntut respon. Hanya Dia yang memberikan petunjuk, membersihkan dan menyempurnakan. Dia yang meralat kesalahan dan ketidakbenaran. Dia yang telah menyetting kenyataan *din* dengan kuat.

Q.S. 3:85 menawarkan beberapa rujukan yang menarik atas kata *dīn*, karena kata *dīn* menyiratkan adanya jenis atau macam-macam *dīn* yang berbeda dengan *dīn* Tuhan. Ini tidaklah mengimplikasikan sebuah pengakuan atas pluralisme keagamaan atau pengenalan sebuah pluralitas agama-agama “yang sebanding”, akan tetapi merujuk sebuah perbedaan dari kualitas dalam suatu *dīn*. Ini adalah perbedaan kualitas. Ada *dīn* Tuhan, Islam, yang merupakan komitmen tauhid dan moral hidup. Pada sisi lain, ada *dīn* dari orang-orang yang mengklaim sebagai mengikuti Tuhan, Yahudi, Kristen akan tetapi mereka telah merubah pertunjuk-Nya dan telah menggantikannya dengan bentuk ibadah dan keyakinan yang berbeda. Hal-hal itu berhubungan dengan kenyataan yang parsial dan terdistorsi. Sehingga; “Barangsiapa yang mengikuti *dīn* selain Islam, hal ini tidak akan dianggap diterima darinya dan di akhirat, dia adalah orang yang sesat.” (S.3:85). Akibatnya, bisa dijadikan alasan bahwa ayat yang disebutkan di atas tadi tidak menyatakan adanya bentuk lain dari *dīn* secara eksplisit dari kemungkinan ini yang dibuat lebih eksplisit tatkala dilihat di dalam kontek semua bagian yang membuat *dīn* Tuhan berlawanan dengan *din* Yahudi dan Kristiani.

Konsep *dīn* di dalam periode Madinah yang lain adalah konsep perang untuk *dīn* Tuhan dengan tujuan berusaha melindungi kesatuan komunitas. Ini, bagaimana pun juga, tidak berarti sebuah peninggian dari kesatuan komunitas di atas *din*-Tuhan; lebih pada kesatuan mereka yang kemudian memunculkan manifestasi kesatuan

Tuhan, *Tauhidullah*. Sehingga semua *dīn* akan menjadi milik-Nya.³¹

Dīn juga dianggap sebagai ikatan di antara manusia: “Jangan percaya kecuali kepada mereka yang mengikuti *dīn* kamu” (Q.S.3:73). Di sini juga, kami mencatat bahwa *dīn* mempunyai sense kolektif. “Jika mereka bertaubat dan menjalankan shalat....maka Kemudian mereka adalah saudara kamu di dalam agama” (S.9:11)

Dīn Tuhan telah ditentukan oleh-Nya. Manusia harus memilih *dīn* sebagai sebuah jalan hidup. Beberapa manusia merubah pemahaman *dīn* ini dengan memilih cara-cara yang lain kecuali Islam³² sebagai *dīn* Tuhan; hanya Islam *dīn* yang merupakan realitas puncak (*al-Ḥaqq*).³³

Kemudian kita melihat bahwa konsep *dīn* di dalam surah-surah al-Qur’an yang awal merujuk pada sebuah respon atas tindakan-Tuhan di dalam sejarah dan alam dan meskipun konotasi dari apa mestinya respon ini, muncul untuk disebarluaskan pada periode Madinah, esensi makna *dīn* masih tetap, esensi menjalankan hidup di dalam beribadah kepada Tuhan dan pertanggungjawaban bagi manusia yang mengikuti *dīn*

Sementara itu, *dīn* tetap dalam wewenang tindakan-Tuhan. Respon manusia telah ditentukan oleh Tuhan. Hanya Tuhan yang dapat bertindak atas *dīn* dengan cara yang seperti itu, yang akan mempengaruhi sifatnya, esensi dan manifestasinya.

Bagan I

God-Action

1. *hada*: Dia menunjukkan. Sebagai lawan kata dari *adhalla*, Dia menunjukkan (Q.S.13:27). Dia adalah penunjuk yang secara tetap dan dapat dipercaya.

Positive

Sukr (Q.S. 76:3 ; 2:185)

Zikr (Q.S. 2:198)

Ḥamd (Q.S. 7:43)

Taqwa (Q.S.38:57)

Negatif

kufr (Q.S. 76:3)

³¹ Rujukan lainnya tentang *dīn* Allah adalah Q.S. 3:83; 24:2; 110:2

³² Q.S. 3:85; 3:19; 22:78; 5:3.

³³ Lihat. Q.S. 9:29. secara verbal hal ini tidak berarti “untuk membuat pernyataan keimanan”, makna ini diberikan di dalam Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur’an*, hlm. 131.

2. *istafa*: Dia memilih (Dia mempertimbangkan dan menyucikan). Kata kerja ini digunakan secara eksklusif di dalam al-Qur'an sebagai tindakan-Tuhan. Tuhan sendiri yang memilih. (Q.S. 2:132, 133; 19:59; 39:4; 37:15; 3:42; 2:247; 7:144; 35:32; 2:130; 22:27; 38:47).
3. *Waffa*: Dia memenuhi (Dia memberikan). Kata ini juga digunakan untuk tindakan-Tuhan (Q.S.3:57; 4:137; 24:25; 35:30; 46:19).
4. *Makkana*: Dia membuat tetap (dia mendirikan dengan kuat, menguatkan). Kata kerja ini secara eksklusif digunakan untuk aksi Tuhan (Q.S. 12:21; 12:56; 18:84; 7:10; 46:26; 6:6; 22:41; 46:26; 18:95; 28:6; 28:57; 24:55).
5. *akmala*= Dia menyempurnakan (dia memenuhi, dia menyempurnakan). Ini adalah satu-satunya kata kerja yang timbul di dalam al-Qur'an (Q.S. 5:3).

Semua tindakan manusia (lihat Bagan II) adalah dibatasi untuk menerima *dīn* dan menolak *dīn*, menerima *dīn* atau memisahkan dirinya dari *dīn*. Manusia dapat mencari, mengikuti, menukar, mengikuti atau menyembunyikan *dīn*. Dia dapat mempraktikkannya, dijalankan untuk *dīn* atau mengambil *dīn* sebagai sebuah ejekan dan cemoohan. Akan tetapi di mana pun juga manusia dapat beraksi di dalam setiap cara yang akan mempunyai sebuah efek aktual pada *dīn* sendiri. Semua tindakan-manusia dibatasi terhadap kenyataan respon pada *dīn*. Hanya Tuhan yang dapat melakukan atas *dīn*. Dia sendiri yang menunjukkan pada *dīn*-Nya. Dia memilih, memenuhi, menguatkan dan menyempurnakannya; Dia memulai, memprakarsainya, menahannya dan di dalam makna keterpenuhan itu, Dia menyempurnakannya.

Bagan II

Tindakan-Manusia

A. Positif	B. Negatif
<p>1. <i>Aqimu</i>: Mendirikan (menjalankan) (42:13).</p>	<p>1. <i>Tafarraqu</i>: Memisah (bercerai berai) (S.30:30; 6:159)</p>
<p>2. <i>Ahlasu</i> (S.4:146): Pernyataan ketekunan (tabah, <i>Ittakhada al-dina lahwa wa la'iban</i> atau istiqomah, terusmenerus mengambil kehendak-Nya.</p>	<p>2. <i>Huzuwan</i>= untuk menganggap <i>dīn</i> sebagai cemoohan (Q.S. 7:51; 6:70; 5:57).</p>

(S. 40:14; 65:39; 11:14; 29:65; 31:32;

10:22; 17: 29; 98:5)

3. *Yadinuna*: Melekat atau mengikuti (Q. S.9:29)

3. *Labisa*= menutupi (melapisi, menghiasi, membuat tak jelas, menipu, berdalih, menipu (S.6:137)

Netral

(Ini semua dapat digunakan baik dalam makna positif maupun negatif)

1. *Ibtagha*= mencari (S.3:85)
2. *Tabi'a*= mengikuti (S. 3:73)
3. *Baddala*= mengganti (S. 40:26).

KLASIFIKASI SAHABAT NABI

[Telaah Pemikiran Ibn Sa'ad dalam Kitab al-Ṭabaqāt al-Kubrā]

Ahmad Lutfi Antonio

Abstract

Kata Kunci: sahabat,

I. Pendahuluan

Islam yang diajarkan oleh Muhammad Rasulullah ﷺ dengan rentang waktu empat belas abad yang lalu sampai kepada kita secara berantai dari generasi ke generasi. Perjalanan panjang penyampaian (*Tahammul wa al-Ada'*) dan penghimpunan hadis (*Tadwin al-Hadits*) tersebut ternyata menimbulkan sebuah permasalahan tersendiri dalam ilmu hadis, artinya periwayatan hadis berstatus *Ḍanny al-Wurud*.¹ Dari sinilah kemudian para Ulama hadis berusaha menciptakan sebuah “*Body of Knowledge*” yang didalamnya terdapat kaedah-kaedah dalam menyeleksi periwayatan hadis baik dari segi sanad (*al-Naqd al-Kharījī*) maupun matan (*al-Naqd al-Dahilī*) sehingga bisa ditentukan apakah sebuah periwayatan hadis tersebut diterima atau ditolak.²

Dari segi sanad, periwayatan hadis ternyata melibatkan beribu-ribu periwayat hadis (*transmitter*),³ yang tidak sedikit diantaranya tidak bisa dipertanggungjawabkan, baik secara kualitas kepribadian (*al-‘Adalah*) maupun kapasitas intelektual (*al-Ḍabṭ*). Oleh karena itu penelitian atas periwayat hadis baik meliputi biografi, guru dan muridnya serta informasi lainnya yang berkaitan dengan periwayatan hadis menjadi penting. Beberapa Ulama hadis telah merintis perkembangannya dalam

¹ Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Uṣul al-Hadis* ‘*Ulumuhu wa Muṣṭalāhuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1975 M/1395 H)hlm. 303.

² Mahmūd al-Ṭahhan, *Taisir Muṣṭalāh al-Hadis*, (Surabaya: Bungkul Indah, tt.)hlm. 15.

³ Orientalis Herbert Spencer mengemukakan “kekagumannya” atas kegiatan periwayatan hadis yang melibatkan penelitian periwayat hadis yang mencapai kurang lebih setengah juta orang. ‘Abd al-Halīm Mahmūd, *al-Sunnah fī Makānatihā wa fī Tarīkhihā*, (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqafiyah, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967)hlm. 68-69.

Ilmu-ilmu Hadis ('*Ulūm al-Hadīts*) menjadi *Ilmu Rijalil Hadis*, dari ilmu tersebut kemudian terpecah lagi menjadi *Ilmu Tarikh al-Ruwah* dan *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil*.⁴ Dalam perkembangan selanjutnya menurut penulis diperlukan tidak hanya deskripsi atas biografi periwayat hadis *ansich*, tetapi diperlukan pemilahan atas periwayat hadis yang berjumlah banyak. Oleh sebab itu beberapa Ulama ada yang memilah periwayat hadis dari segi *Tsiqah* dan *Da'īf*,⁵ dari segi tempat tinggal periwayat hadis,⁶ ada juga yang memilah dari hal kedekatan periwayat hadis satu dengan periwayat hadis yang lain. Untuk yang terakhir inilah kemudian muncul dalam ilmu hadis sebagai *Ilmu Tabaqah*.⁷

Bila berbicara periwayat hadis yang berjumlah banyak tersebut, maka tidak akan lupa membicarakan Sahabat Nabi ﷺ. Sahabat Nabi ﷺ sebagai periwayat hadis ditingkat pertama memiliki kedudukan yang sangat penting dalam periwayatan hadis. Dalam periwayatan hadis tidak selalu para Sahabat Nabi ﷺ hadir dalam majelis Nabi ﷺ dan mendengarkan hadis langsung dari Nabi ﷺ. Akan tetapi, bukan berarti Sahabat Nabi ﷺ kemudian menyepelkan untuk mendengarkan apa saja yang berasal dari Nabi ﷺ. Para Sahabat Nabi ﷺ berambisi untuk mengambil, memperoleh dan mengikuti apa yang mereka saksikan atau yang mereka dengar, sehingga diantara mereka saling bergantian untuk menghadiri majelis Nabi ﷺ, dari hari kehari agar mereka dapat saling memberitahu ilmu yang didapat dari Nabi ﷺ.⁸ Sebagaimana kisah sahabat

⁴ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Cet. I (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003) hlm. 6.

⁵ Lihat misalnya karya Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim al-Tamimī al-Bustī [w. 354 H/965 M] *Kitab al-S'iqāt*, Cet. I (Hyderrabad-Deccan: Majlis Dāirah al-Ma'arīf al-'Us'maniyah, 1973 M/1393H). Imam Syamsu al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsmān al-Dzahabbī, *al-Mugnī fī al-Du'afa'*, Tahqiq Nūr al-Dīn 'Itr (tkp:tp, t.th).

⁶ Lihat misalnya Abū Bakar Ahmad bin 'Alī al-Khātīb al-Baghdādī, [w. 463 H], *Tarīkh Bagdad aw Madīnat al-Salām Mundu Ta'sisiha hatta Sanat 463 H*. (Kairo: Maktabah al-Khaniji dan Beirut: Dār al-Fikr, t.th.).

⁷ Subhi al-Shalih, '*Ulūm al-Hadis*' wa *Musthalāhuhu*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayīn, 1997) hlm. 349-358.

⁸ Muhammad bin 'Alwī al-Malikī al-Hasanī, *al-Minhāl al-Laṭīf fī Uṣul al-Hadis*' al-Syarīf, (Jeddah: Ṣahar, tt.p) hlm. 28-29.

Umar bin al-Khattab τ dan tetangganya.⁹

Tidak ada sensus yang jelas berapa jumlah Sahabat Nabi ψ. Tetapi bila penulis merujuk kepada informasi Abū Zur'ah al-Razī yang berkata: “*Rasulullah ρ wafat sedangkan terdapat seratus empat belas ribu Sahabat Nabi ψ yang mendengarkan dan meriwayatkan darinya*”,¹⁰ maka diperkirakan jumlah Sahabat Nabi ψ yang terlibat dalam civitas periwayatan hadis (*Tahammul wa al-Ada'*) adalah sekitar angka tersebut.

Mengingat kedudukan Sahabat Nabi ψ yang sangat penting dalam periwayatan hadis, sedang Sahabat Nabi ψ yang terlibat dalam periwayatan hadis juga berjumlah banyak, maka disinilah diperlukan pemilihan dan pemilahan atau katakanlah sebuah klasifikasi Sahabat Nabi ψ, yang dalam terminologi ilmu hadis disebut sebagai *Ṭabaqah*.

Salah satu karya yang membahas thabaqat periwayat hadis secara komprehensif adalah *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*¹¹ karya Muḥammad bin Sa'ad. Sebagai salah satu karya awal yang masih ada, setelah sebelumnya mengulas beberapa riwayat tentang para Nabi dan Rasul sampai Rasulullah ρ. Kitab ini memberikan informasi biografi periwayat hadis dari tingkat Sahabat Nabi ψ sampai masa pengarang. Adapun Ibn Sa'ad sendiri adalah seorang *Atba' al-Atba' al-Tabi'in*.

Kitab-kitab yang membahas Sahabat Nabi ψ ada lebih dari tigapuluh kitab,¹² namun yang terkenal ada tiga yaitu: *al-Isti'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb* karya Ibn 'Abd al-Bārr al-Qurṭhubī al-Namrā, *Uṣd al-Ghābah* karya 'Izz al-din bin Ātsir Abī al-Hasan 'Ali bin Muḥammad al-Jazarī (Ibn Ātsir), *al-Ishābah fī Tamyīz al-Shahābah* karya Ibn Ḥajar al-

⁹ Muhammad bin Isma'il al-Bukharī, *al-Jāmi' al-Shahīh (Shahīh al-Bukharī)*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th) Juz I. hlm. 28. Lihat pembahasan lengkap periwayatan hadis pada masa Nabi ρ, M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995)hlm. 36-41.

¹⁰ Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993 M/1414 H)hlm. 381. lihat juga al-Nawawī, *Dasar-dasar Ilmu Hadis*, Terj. Syarif Hade Masyah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001)hlm. 127.

¹¹ Muhammad bin Sa'd bin Manī' al-Hasyimī al-Bashrī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, taḥqīq Muḥammad 'Abd al-Qadir 'Aṭa', (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H/ 1990 M) Cet. I. 9 Jilid.

¹² Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil...op. Cit.* hlm. 16-18.

‘Asqalanī.¹³ Ketiga kitab ini walaupun secara khusus membahas Sahabat Nabi ﷺ tetapi pembahasannya secara *mu’jam* (baca: indeks), yaitu diurutkan berdasarkan huruf hijaiyyah dari masing-masing nama periwayat hadis ditingkat Sahabat Nabi ﷺ. Memang dengan sistem ini memudahkan dalam merujuk nama Sahabat Nabi ﷺ yang akan dicari, tetapi klasifikasi atas Sahabat Nabi ﷺ bisa dikatakan tidak ada.

Adapun dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* karya Ibn Sa’ad para Sahabat Nabi ﷺ diklasifikasikan dalam berbagai *Ṭabaqah*, kemudian lebih lanjut dalam kitab-kitab Ilmu Hadis¹⁴ diungkapkan bahwa Ibn Sa’ad mengklasifikasikan Sahabat Nabi ﷺ menjadi lima *ṭabaqah*, namun –jika dilakukan pembacaan ulang- pembahasan lima *ṭabaqah* tersebut hanya mencakup *ṭabaqah* Sahabat pria, sedangkan Sahabat wanita ternyata oleh para Ulama tidak diikutkan dalam lima *ṭabaqah* tersebut, padahal Ibn Sa’ad membahasnya juga,¹⁵ disamping itu ada beberapa klasifikasi Sahabat Nabi ﷺ dengan memperhatikan perpindahan tempat yang mereka lakukan baik ketika Nabi ﷺ masih hidup maupun sesudah beliau wafat.

Beberapa point diatas, sedikit memberikan gambaran yang membedakan karya Ibn Sa’ad menjadi berbeda dengan karya-karya lainnya dibidang *Rijalil Hadis* pada umumnya dan khususnya pada tingkat Sahabat Nabi ﷺ.

II. Biografi Ibn Sa’ad

A. Nama, Lahir dan Wafat

Ibn Sa’ad nama lengkapnya adalah Muhammad bin Sa’ad bin

¹³ Ibn ‘Abd al-Bārr al-Namrā al-Qurthubī, [w.463 H], *al-Isti’āb fi Ma’rifat al-Aṣhāb*, dalam pinggiran kitab *al-Ishābah fi Tamyīz al-Shahābah*, karya Ibn Hajar al-‘Asqalanī(Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.). ‘Izz al-din bin ‘Āsir Abī al-Hasan ‘Ali bin Muḥammad al-Jazari, *Uṣd al-Ghābah*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1994 M/1414 H). Syihab al-Din Abū al-Faḍl Ahmad bin ‘Alī bin Hajar [w. 852 H] *al-Ishābah fi Tamyīz al-Shahābah*, (Beirut: Dar Jīl, 1992/1412).

¹⁴ Abū al-Fida’ Isma’il Ibn Kas’īr, *al-Ba’is’ al-Has’is’ Ikhtīṣar ‘Ulūm al-Hadis’*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996 M/1416 H)hlm. 129. Muhammad bin ‘Abd al-Rahmān al-Sakhawī, *Fath al-Mugis’ bi Syarh Alfiyah al-Hadis’ li al-‘Iraqī*, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1995/1415)Juz. IV, hlm. 112. Muhammad Mahfuz bin Abdullah al-Tirmisī, *Manhaj Zawy al-Nadhar*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981/1401)hlm. 221-222.

¹⁵ Ibn Sa’ad membahas Sahabat Wanita dalam satu juz tersendiri (juz ke-8).

Manī' al-Qurasyī.¹⁶ *Kunnyah*-nya Abū Abdullah al-Baṣrī, ada juga yang menyebutnya Abū Abdullah al-Bagdadī.¹⁷ *Laqab*-nya al-Hasyīmī, al-Bashrī, al-Bagdadī, al-Zuhrī, al-Qurasyī dan Kātib al-Wāqidī.¹⁸ Ia juga disebut al-Hasyīmi, karena Ia seorang hamba sahaya yang dimerdekakan (*Mawla*) oleh Bani Hasyim,¹⁹ namun ada yang berpendapat sebagai hamba sahaya yang dimerdekakan (*Mawla*) oleh Bani Zuhrah, tetapi ada juga yang menyatakan karena salah seorang moyangnya adalah hamba sahaya milik al-Husain bin Abdullah bin Ubaidillah bin al-Abbas al-Hasyim.²⁰ Tidak ada data sama sekali siapa nama Ibu dari Ibn Sa'ad, ini tampaknya dikarenakan bahwa ia berasal dari kalangan budak, sehingga tidak terekam dalam data sejarah biografinya.

Ibn Sa'ad lahir di Bashrah pada tahun 160 H, ada juga yang berpendapat 168 H,²¹ -yang terakhir lebih banyak dianut oleh para ulama- sehingga ia mendapat sebutan Ibn Sa'ad al-Bashrī. Kemudian semenjak kecil, ia menuntut ilmu kepada ulama dimana ia tinggal dan ketika menginjak dewasa ia kemudian berkunjung ke berbagai kota dalam rangka mencari ilmu (*Rihlah al-'Ilmiyah*) diantaranya adalah Madinah, Kufah dan Baghdad.²²

Ia berguru dan mengikuti majelis-majelis ilmu dari ulama-ulama

¹⁶ Jamal al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahdzib al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1994). Jilid XVI, hlm. 299

¹⁷ *Ibid*, lihat juga Syam al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsmān (selanjutnya disebut al-Dzahabbī), *Siyar al-A'lam wa al-Nubala'*. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990)Juz. X, hlm. 664.

¹⁸ 'Abd al-Gaffar Sulaiman al-Bandarī dan Sayyid Kusrawī Hassan, *Mausu'āt Rijāl al-Kutub al-Tis'ah*. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), Juz III, hlm. 366.

¹⁹ Syihāb al-Dīn abu al-Faḍl Ahmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalanī [w. 852 H](selanjutnya disebut Ibn Hajar al-'Asqalanī), *Tahdzib al-Tahdzib*, (Beirut: Dār al-Shadir, t.th.)Juz IX, hlm. 155.

²⁰ Subhī al-Shālih, *'Ulūm al-Hadits wa...Op. Cit.* hlm. 338. sebenarnya *Mawla* (bentuk pluralnya: *Mawali*) dalam kajian ilmu hadis mempunyai beberapa arti, diantaranya; budak yang telah dibebaskan, karena diislamkan, karena ada ikatan sumpah, karena ikatan dengan kabilah, atau orang non Arab. Lihat Ja'far al-Subhanī, *Uṣūl al-Hadits wa Ahkāmuhu fī 'Ilm al-Dirayah*, (Qum: Muassasah al-Imam al-Shadiq, 1414 H)hlm. 127.

²¹ al-Dzahabbī, *Siyar al-A'lam ...Op.Cit.* Juz. X, hlm. 664.

²² Subhī al-Shālih, *'Ulūm al-Hadits wa...Ibid.* hlm. 338.

besar pada masanya. Pada akhirnya ia menetap di Baghdad sampai wafat pada hari Ahad keempat *khalwun*, tanggal 26 bulan Jumadil al-Akhir, tahun 222 H,²³ ada juga yang menyatakan 230 H / 844 M –pendapat pada tahun yang terakhir yang banyak disetujui- dalam usia 62 tahun dan dikuburkan di Pemakaman Pintu kota Syam.²⁴

B. Guru-guru, Murid-murid dan Aktivitas Keilmuan

a. Guru-guru

Dalam perjalanannya mencari ilmu Ibn Sa'ad kemudian berguru kepada sejumlah guru dan mentransferkan riwayat dari mereka. Adapun diantara guru-guru Ibn Sa'ad adalah sebagai berikut: Ahmad bin Abdullah bin Yunus al-Kufī, Ahmad bin Muhammad bin al-Walīd al-Azraqī al-Makkī, Isma'il bin Ibrahim bin Muqsim al-Kufī, terkenal dengan sebutan Ibn 'Aliyah, Hajjaj bin Muhammad al-Muṣaiṣy al-A'wār, Hajjaj bin Minhal al-Anmaṭī al-Bashrī, Ishaq bin Abī Israil al-Marwazī, Al-Husain bin al-Mutawakkil bin Abdurrahman maula al-Hasyimī al-'Asqalanī, Sa'ad bin Ibrahim bin Sa'ad bin Ibrahim al-Zuhrī al-Baghdadī, Sufyān bin 'Uyainah al-Kufī al-Makkī, Syu'aib bin Harb al-Khurasanī al-Baghdadī, 'Abd al-Rahmān bin Mahdī al-Bashrī, 'Abd al-'Azīz bin Abdullah bin Yahya al-Awisī, Abdullah bin Shālīh al-Mishrī, Kātib al-Lāits bin Sa'ad, Abdullah bin Wahb bin Muslim al-Mishrī al-Faqih, Al-'Ala' bin Abdul Jabar al-Bashrī al-'Athar, 'Amr bin al-Haitsam bin Qathn al-Bashrī, Abu Qathn, al-Fadhl bin Dukain al-Kufī, Qubaiṣah bin 'Uqbah bin Muhammad al-Sawaī, Muhammad bin Umar bin Waqid al-Aslamī, al-Wāqidī, Muhammad bin al-Fadhl al-

²³ Shalāh al-Dīn Khalīl bin Aibak al-Shafadī (selanjutnya disebut al-Shafadī), *al-Wafī bi al-Wafayāt*, (German: Wiesbaden, 1974) Juz III hlm. 88.

²⁴ Abū Bakar Ahmad bin Ali al-Khātib al-Baghdadī (selanjutnya disebut al-Khātib al-Baghdadī), [w. 463 H], *Tarīkh Bagdad aw Madīnat al-Salām Mundu Ta'sisiha hatta Sanat 463 H*. (Kairo: Maktabah al-Khanijī dan Beirut: Dār al-Fikr, t.th.)Juz. V hlm. 321. Abū al-Falāh Abdul Hayy bin al-'Imad al-Hanbalī [w. 1089], *Syadzarāt al-Dzahāb fī Akhbār Man Dzahaba*, (Beirut: Maktabah al-Tijāry li al-Thab'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī')Juz. II, hlm. 69. Abu al-'Abbas Syams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bin Khālikan (selanjutnya disebut Ibn Khālikan), *Wafayāt al-A'yan wa Anbā' Abnā' al-Zaman*, Tahqiq Dr. Ihsan Abbās (Beirut: Dār al-Tsaqafah, 1981) Juz. IV hlm. 352.

Sududī, terkenal dengan sebutan ‘Arim bin al-Fadhī al-Bashrī, Mutharrīf bin Abdullah al-Yasarī al-Asham al-Madanī, Mu’in bin ‘Isa bin Yahya al-Asyja’ī al-Qazaz al-Madanī, Yahya bin Sa’id al-Qaththan al-Bashrī, Yazid bin Harun maula bani Sulaim al-Wasithī, dan Waki’ bin al-Jarrāh.²⁵ Masih banyak lagi dari guru-gurunya yang merupakan ulama besar pada zamannya. Semasa hidupnya dalam mencari ilmu, ia bertemu dengan sejarawan besar al-Wāqidī –pengarang kitab *al-Ṭabaqāt* dan *al-Magāzī*- yang selanjutnya ia selalu menyertai dan menulis untuknya, sehingga ia dikenal sebagai *Kātib al-Waqidī* (Sekretaris al-Waqidi).²⁶

Meskipun ahli hadis banyak yang mengkritik al-Wāqidī, namun mereka mempercayai muridnya Ibn Sa’ad. Dalam berbagai hal Ibn Sa’ad banyak dipengaruhi oleh al-Wāqidī, namun ia melampaui gurunya. al-Wāqidī terkesan “kurang taat” dengan metode ahli hadis, sedangkan Ibn Sa’ad justru dengan metodenya merupakan tipologi ahli hadis. Dalam menyusun karyanya *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Ibn Sa’ad banyak menyandarkan kepada karya-karya al-Wāqidī. Namun ia tidak lupa menyaring riwayat yang datang dari gurunya tersebut dan menguatkan dengan riwayat gurunya yang lain, semisal dari Hisyam bin Muḥammad bin al-Sāib al-Kalbī, seorang sejarawan dan ahli dalam nasab. Sehingga ia tidak menelan mentah-mentah riwayat yang berasal dari al-Wāqidī.

b. Murid-murid

Selain berguru kepada ulama dimasanya, Ibn Sa’ad juga mempunyai murid-murid yang meriwayatkan darinya, terutama sekali yang kemudian meriwayatkan karyanya, kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Diantara mereka adalah: Al-Harīs’ bin Muhammad bin Abi Usamah al-Baghdadī, ia merupakan rawi dari kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Al-Husain

²⁵ Jamal al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī. *Tahdzib al-Kamāl ... Op.Cit*, Jilid XVI, hlm. 299. al-Dzahabbī, *Siyar al-A’lam ... Op.Cit* Juz. X, hlm. 664-665. Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib ... Op.Cit*, Juz IX, hlm. 155. lihat juga dalam pengantar biografi Ibn Sa’ad dalam Muhammad bin Sa’d bin Manī’ al-Hasyimī al-Bashrī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, tahqiq Muhammad ‘Abd al-Qadir ‘Aṭa’, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1410 H/ 1990 M)Juz. I, hlm. 6-8.

²⁶ Subhī al-Shālih, *‘Ulūm al-Hadits wa ... Op.Cit*, hlm. 339.

bin Muhammad bin ‘Abd al-Rahmān bin al-Fahm al-Baghdadī, juga rawi dari kitab al-Ṭabaqāt al-Kubrā. Muridnya ini yang kemudian memasukkan biografi Ibn Sa’ad dalam kitabnya, Abū Bakar Abdullah bin Muhammad bin Ubaid bin Sufyān bin Abī al-Dunya al-Baghdadī, Ahmad bin Ubaid bin Naṣih al-Baghdadī al-Nahwī, terkenal dengan sebutan Abu ‘Uṣaidah, Ahmad bin Yahya bin Jabir al-Baladzuri al-Kātib, Abu al-Qāsim al-Baghawī, dan masih banyak lagi murid-murid yang meriwayatkan darinya.²⁷

c. Aktivitas Keilmuan

Ibn Sa’ad merupakan tipologi ulama ahli hadis yang memiliki kepedulian dan perhatian yang besar terhadap sejarah Nabi dan umat Islam. Studi dan kajiannya mencerminkan usahanya dalam mencari, mengumpulkan dan merekonstruksi semua berita dari pendahulunya. Banyak ulama yang mengakui kredibilitas dan kapabilitas keilmuan dan keutamaan Ibn Sa’ad. Diantara pendapat ulama terhadap Ibn Sa’ad adalah sebagai berikut:

- a. al-Khātib al-Baghdadī dalam *Tarīkh Baghdad*: “Beliau adalah seorang ahli ilmu dan keutamaan”²⁸
- b. Ibn Nadīm dalam *al-Fihris*: beliau adalah seorang yang ‘Alim tentang berita sahabat dan tabi’in.²⁹
- c. Dihikayatkan juga oleh al-Mizzī dalam *Tahdzib al-Kamāl* bahwa Ibn Ma’in menuduh Ibn Sa’ad dengan kebohongan³⁰
- d. Ibn Shalah dalam *Muqaddimah*: ia seorang yang Tsiqat hanya saja ia

²⁷ Jamal al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī. *Tahdzib al-Kamāl ... Op.Cit*, Jilid XVI, hlm. 299. al-Dzahabbī, *Siyar al-A’lam ... Op.Cit* Juz. X, hlm. 665. Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib ... Op.Cit*, Juz IX, hlm. 155. al-Khātib al-Baghdadī, [w. 463 H], *Tarīkh Bagdad ... Op.Cit*. hlm. 321.

²⁸ al-Khātib al-Baghdadī), [w. 463 H], *Tarīkh Bagdad ... Ibid*. hlm. 321.

²⁹ Abī al-Farāj Muhammad bin Abī Ya’qub Ishaq Ibn Nadīm (selanjutnya disebut Ibn Nadīm) [w. 380H], *al-Fihrist*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416H/1997M)hlm. 158.

³⁰ Jamal al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī. *Tahdzib al-Kamāl ... Op.Cit*. Jilid XVI, hlm. 299-300.

banyak meriwayatkan dari orang-orang yang Ḍa'īf, semisal Muhammad bin Umar al-Wāqidī³¹

- e. Al-Dzahabby dalam *al-Mizan*: orang yang kuat dan jujur³²
- f. Abu Hatim dalam *al-Jarh wa al-Ta'dil*: seorang yang jujur³³
- g. Ibn Hajar dalam *Tahdzib al-Tahdzib*: salah satu dari Huffadz yang agung dan kuat dalam pengetahuan sejarah.³⁴

Di antara berbagai riwayat *jarh* dan *ta'dil* diatas hanya satu riwayat tentang kritikan Yahya bin Ma'in terhadap Ibn Sa'ad. Namun dari berbagai penjelasan ulama, ditemukan bahwa tuduhan kebohongan oleh Yahya bin Ma'in kelihatannya berkaitan dengan hadis munkar yang diriwayatkan dari al-Wāqidī, jadi bukan pada kapasitas periwayatan Ibn Sa'ad. Dan masih banyak lagi pendapat dan pujian ulama terhadap Ibn Sa'ad, menunjukkan kelebihan dan keluasan ilmunya dalam hal ilmu sejarah pendahulunya.³⁵

Ibn Sa'ad memiliki gelar kehormatan yang banyak. Ia adalah seorang al-Hafīz,³⁶ al-‘Allamah, al-Hujjah, al-Tsiqah dan lain sebagainya. Ini membuktikan keilmuan Ibn Sa'ad yang luas, baik itu ilmu Sejarah maupun Hadits; meliputi pelacakan dan periwayatannya,

³¹ Al-Hafīdz Zain al-Dīn ‘Abd al-Rahīm bin al-Husain al-‘Iraqī [725-806 H], *al-Taqyīd wa al-Idhāh Syarh Muqaddimah Ibn Shalāh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1401H/1981M)hlm. 466.

³² Abū Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Utsman al-Dzahabbī [w. 748H], *Mizān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl*. (Beirut: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah ‘Isā al-Babī al-Halabī wa Syirkuhu, t.th.)Juz. III, hlm. 560. lihat juga pengarang yang sama, *al-Kāsyif fī Ma’rifah Man lahu Riwayat fi al-Kutub al-Sittah*. (Beirut: Dār al-Kutub al-Haditsiyah, t.th.)Juz. III, hlm. 46.

³³ Abū Muhammad ibn Abū Hātim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimī al-Handzalī al-Razī, *Jarh wa al-Ta’dīl*. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah., t.th.)Juz. VII, hlm. 1433.

³⁴ Ibn Hajar al-‘Asqalanī, *Tahdzib al-Tahdzib ... Op.Cit*, Juz IX, hlm. 155.

³⁵ al-Dzahabbī, *Siyar al-A’lam ... Op.Cit*Juz. X, hlm. 665.

³⁶ Yang dimaksud al-Hafīz dalam tulisan ini adalah seseorang yang memiliki sifat ahli hadis dan dalam dirinya memiliki hafalan yang kuat serta mengumpulkan berbagai jalur sanad periwayatan, atau sebagaimana kriteria para peneliti akhir bahwa al-Hafīdz adalah seseorang menghafal seratus ribu hadis baik secara matan maupun sanadnya, walaupun dengan jalur yang banyak. Lihat Muhammad ‘Ajjāj al-Khātib, *Uṣul al-Hadīth ‘Ulumuhu wa Musthalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1975 M/1395 H)hlm. 446.

keghariban dan pemahamannya. Ia mengetahui berita-berita Nabi Muhammad ﷺ, Sahabat Nabi ﷺ dan orang-orang sesudah mereka.³⁷ Disamping itu Ibn Sa'ad adalah seorang yang saleh, ia selama 60 tahun berpuasa seperti Nabi Daud, yaitu sehari puasa dan sehari lagi tidak.³⁸

Tidak dapat diragukan lagi, bahwa dalam menyusun kitabnya Ibn Sa'ad banyak bersandar pada karya gurunya, al-Wāqidī. Tetapi ia melampaui gurunya dalam pengorganisasian dan pembagian sistematis karyanya ke dalam bab-bab. Ia juga memperkenalkan penambahan penting kepada studi *Sirah* dengan menambahkan bagian-bagian tentang “tanda misi kenabian” (*‘Alamāt al-Nubuwwah*) dan tentang sifat kebiasaan dan karakteristik Nabi Muhammad ﷺ (*Ṣifāt akhlaq al-Nabī*). Perkembangan ini menurut Gibb, merupakan salah satu tahap lebih maju dalam penyatuan unsur hadis asli dengan arus kedua tradisi literatur yang bertumpu pada seni kisah rakyat seperti dikembangkan oleh Wahb bin Munabbih.³⁹

Ibn Sa'ad diakui oleh para peneliti sebagai seorang sejarawan yang menggunakan metode ilmu hadis, atau dengan kata lain ia adalah seorang ahli hadis (*Muhaddits*) yang memberikan kontribusi kepada disiplin ilmunya dengan kajian penulisan sejarah. Dalam kajian penulisan sejarah (Historiografi) masa awal Islam terdapat tiga aliran, yaitu; aliran Yaman, aliran Madinah dan aliran Irak.⁴⁰ Diantara ketiga aliran tersebut Ibn Sa'ad dimasukkan kedalam dua aliran, yaitu aliran Madinah dan aliran Irak. Ia dimasukkan kedalam aliran Irak dikarenakan melihat kenyataan bahwa ia dilahirkan dan dibesarkan di Irak, sedangkan yang

³⁷ al-Dzahabbī Imam Syam al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmān, *Tadzkirāt al-Huffādz*, Juz. II(Beirut: Dār Ihya’ al-Turāts al-‘Araby, tt.)hlm. 425. lihat juga al-Suyūṭī, *Thabaqat al-Huffadz*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997)hlm. 186.

³⁸ Abū al-Falāh Abdul Hayy bin al-‘Imad al-Hanbalī [w. 1089], *Syadzarat al-Dzahāb ... Op.Cit*, Juz. II, hlm. 69.

³⁹ Duri AA., *The Rise of History Among The Arabs*, Translated. Lawrence I. (Princeton: Princeton University Press, 1983)hlm. 40. lihat juga Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer; Wacana, Aktualitas dan aktor Sejarah*, (Ed.) Idris Thaha. (Jakarta: Gramedia, 2002)hlm. 40.

⁴⁰ Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997)hlm. 41-79.

memasukkannya kedalam aliran Madinah berargumen bahwa metode dan materi sejarah yang ditulisnya sesuai dengan aliran Madinah.⁴¹

C. Setting Sosial Masa Ibn Sa'ad

Jika menggunakan pemetaan dalam perkembangan ilmu hadis, maka kehidupan Ibn Sa'ad berada pada akhir masa pembukuan hadis (عصر الكتابة والتدوين) dan awal masa penyaringan, pemeliharaan dan pelengkapan (عصر التجريد والتصحيح والتنقيح).⁴²

Masa pertama merupakan perkembangan yang signifikan dalam ilmu hadis, karena terjadi tradisi massal penulisan dan pembukuan (kodifikasi) hadis dari tradisi hafalan yang sudah ada. Disinilah muncul kitab *al-Muwatta'* karya Malik bin Anas, kemudian disusul pada masa selanjutnya yang berusaha melakukan penyaringan dan pemisahan hadis Nabi ﷺ dari perkataan Sahabat Nabi ﷺ dan fatwa Tabi'in. karya pada masa ini seperti *Musnad* karya Ahmad bin Hanbal, sampai *Kutub al-Sittah* (Enam kitab hadis standar). Disamping itu mulai disusunnya dasar-dasar ilmu hadis baik secara dirayah maupun riwayat.⁴³

D. Hasil karya Ibn Sa'ad

Ibn Nadhim dalam karyanya *al-Fihrist*⁴⁴ menyebutkan bahwa Ibn Sa'ad hanya memiliki 3 karya, namun jika merujuk kepada Haji Khalifah dalam karyanya *Kasyf al-Dzunnun* maka semua karya Ibn Sa'ad adalah sebagai berikut: *kitab Akhbār al-Nabī, al-Ṭabaqāt al-Ṣagīr, al-Ṭabaqāt al-Kubrā, al-Tarīkh, al-Zukhrūf al-Qashrī fī Tarjamah Abī al-Hasan al-Bashrī, al-Qaṣidah al-Khawaniyah fī Iftikhar al-Qahthāniyyin 'ala al-'Adnaniyyin*.⁴⁵

⁴¹ Ibn Sa'ad dimasukkan dalam kategori sejarawan yang menjadi pertemuan ketiga aliran historiografi Islam, disamping Ibn Ishaq dan al-Wāqidī. Lihat perdebatannya dalam Badri Yatim, *Historiografi ...Ibid.* hlm. 79-88.

⁴² M M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1999)hlm. 26-27.

⁴³ *Ibid*, hlm. 58-93.

⁴⁴ Ibn Nadīm [w. 380H], *al-Fihrist ... Op.Cit*, hlm. 158-159.

⁴⁵ al-Mawla Mustāfa bin Abdullah al-Qaṣṭanānī al-Rumī al-Hanafī Hajī Khalīfah (w.1067H), *Kasyf al-Dzunnūn 'an Asamy al-Kutub wa al-Funūn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1414H/1994M)Juz. VI, hlm. 11.

Namun sebagian peneliti berpendapat –dan menyetujuinya- bahwa kitab al-Tarikh dan kitab *al-Ṭabaqāt al-Ṣagīr* merupakan dua juz pertama dari kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Namun demikian tidak mengurangi keluasan Ibn Sa’ad dalam hal hafalan yang kuat dan hubungan yang erat dengan sumber-sumber riwayat sejarah pada masanya.⁴⁶

E. Metode Ibn Sa’ad dalam al-Ṭabaqāt al-Kubrā.

Ibn Sa’ad adalah sejarawan ahli hadis, maka dalam karyanya pun ia menggunakan metode ahli hadis, ia menggunakan lafal-lafal periwayatan sebagaimana ahli hadis, seperti; *Haddatsanā*, *Anbaanā*, *Akhbaranā* dan *Rawā* (أخبارنا, روى, حدثنا). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* diriwayatkan melalui murid-muridnya, pada bagian awal tidak ada pengantar dari Ibn Sa’ad sebagai pengarangnya, akan tetapi sebelum masuk pembahasan pertama dimulai dengan rangkaian sanad riwayat *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*.

Sanad periwayatannya adalah sebagai berikut: “*Akhbaranā* Syaraf al-Din Abu Muhammad ‘Abd al-Mu’min bin Khalaf bin Abī al-Hasan al-Dimyāṭī, *Qira’at ‘alaihi wa Ana Asma’u Qāla: Akhbaranā* Syamsu al-Din Abū al-Hajjaj Yusuf bin Khalīl Ibn ‘Abdullah al-Dimsyaqī *Qāla: Akhbaranā* Abu Muhammad bin Abdullah bin Dahbal bin ‘Alī bin Kārih *Qāla: Akhbaranā* al-Qaḍī Abu Bakar bin Muhammad bin ‘Abd al-Baqī bin Muhammad bin Abdullah al-Anṣarī *Qāla: Akhbaranā* Abū Muhammad al-Hasan bin ‘Alī bin Muhammad bin al-Hasan bin Abdullah al-Jauharī ‘an Abī Umar Muhammad bin al-‘Abbās bin Muhammad bin Zakariyā bin Yahya bin Mu’ādz bin Hayyawaih al-Khazzaz ‘an Abī al-Hasan Ahmad bin Ma’rūf bin Bisyr bin Musa al-Khasyab ‘an Abī Muhammad al-Harīts bin Muhammad bin Abī Usāmah al-Tamimī ‘an Abi Abdullah Muhammad bin Sa’d bin Manī’ *Qāla.*”⁴⁷ Dalam rangkaian sanad tersebut terdapat 9 orang termasuk Ibn Sa’ad, jadi jelas bahwa

⁴⁶ Subhī al-Shālih, *‘Ulūm al-Hadits wa ... Op.Cit.* hlm. 339.

⁴⁷ *Ibid*, Juz. I, hlm. 17.

periwiyatan Kitab al-Ṭabaqāt al-Kubrā dari guru ke murid dengan sanad, sebagaimana layaknya periwiyatan hadis.

Dalam menulis dan membahas kitab al-Ṭabaqāt al-Kubrā, Ibn Sa'ad menggunakan metode dekriptif-analitis. Artinya dalam menulis kitab tersebut beliau mencoba secara deskriptif menyajikan sebuah tema atau judul dengan memaparkan riwayat tentang sebuah peristiwa atau sesuatu hal dari seorang periwiyat, yang kemudian dikomparasikan dengan menuliskan riwayat-riwayat lain dari periwiyat lainnya tentang riwayat yang menjadi fokus bahasan, sebagaimana susunan sanad sebuah hadis. Dan ia memberikan analisis atas berbagai riwayat yang dikemukakan, dan terkadang ia mengkritik sebuah riwayat dengan disertai argumentasi, misalnya ketika ia menyebutkan riwayat bahwa Nabi ρ menangis dikuburan ibunya ketika beliau mengalahkan kota Makkah (baca: *Fath Makkah*), Ibn Sa'ad menyatakan bahwa riwayat tersebut keliru secara nyata, karena kuburan ibunda Nabi ρ bukan di Makkah, akan tetapi di Abwa'.⁴⁸

Ibn Sa'ad dengan karyanya *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* dimasukkan dalam kategori masa gerakan penelitian keshahihan hadis, dengan titik fokus pada kritik periwiyat hadis, yang meliputi meneliti kredibilitas dan kapasitas intelektual periwiyat hadis, kemudian memilah mereka kedalam berbagai kategori. Studi kritik ini setelah mengalami perkembangan kemudian disebut dengan '*Ilm al-Jarh wa al-Ta'dīl*', yang terpilah dalam berbagai sub bahasan, seperti *al-Du'afa'*, *al-'Ilāl*, *al-Tsiqāt*, *al-Rijāl*, *al-Ṭabaqāt*, *al-Jarh wa al-Ta'dīl*. Yang kemudian dilanjutkan oleh al-Bukharī dengan karyanya *Rijal al-Kabir* (baca: *al-Tarīkh al-Kabīr*).⁴⁹

⁴⁸ Muhammad bin Sa'ad bin Manī' al-Hasyimī al-Bashrī, *al-Ṭabaqāt ... Op. Cit.*, Juz. I, hlm. 94.

⁴⁹ Gerakan penelitian keshahihan hadis (*The Shahih Movement*) terbagi menjadi dua yaitu; pertama, *Compilation*, pengumpulan hadis-hadis shahih dipisahkan dari campuran lainnya baik hadis ḍa'if maupun perkataan Sahabat, dan fatwa Tabi'in. dan yang kedua adalah *Criticism*, kritik terhadap periwiyat hadis atau sanad hadis. Memisahkan antara yang tsiqah dengan yang ḍa'if. Lihat Lihat bab 10 *The Hadith Literature-I: The Development of The Science of Hadith* dalam AFL. Beeston, dkk (Ed.) *The Cambridge History of Arabic Literature*, (London: Cambridge University Press, 1983)hlm. 274-279.

III. Klasifikasi Sahabat Menurut Ibn Sa'ad

A. Definisi Sahabat Nabi ﷺ

Ulama berbeda pandangan dalam mendefinisikan Sahabat Nabi ﷺ, berikut ini berbagai pendapat tentang definisi Sahabat Nabi ﷺ:

Secara etimologis; kata (sahabat) الصحابة berasal dari kata dasar صحب yang memiliki derivasi kata صحبة (persahabatan), yang digunakan untuk setiap orang yang bergaul atau bersahabat dengan orang lain baik lama ataupun tidak. Jadi setiap orang yang menyertai, baik setahun, sehari ataupun hanya sesaat saja semuanya dikatakan sahabat kita.⁵⁰ Dari kata tersebut kemudian secara khusus jika dikaitkan dengan Nabi ﷺ, maka mengacu kepada sahabat Nabi ﷺ.⁵¹ Selanjutnya akan dibahas secara lebih mendalam dalam terminologi sahabat Nabi ﷺ.

Secara terminologis; definisi Sahabat Nabi ﷺ banyak diperdebatkan dikalangan ulama. Ahli hadis mendefinisikan Sahabat Nabi ﷺ secara sederhana; yaitu Setiap orang Islam yang melihat Rasulullah ﷺ atau definisi yang lain adalah setiap orang yang bertemu dengan Nabi ﷺ -walaupun hanya sesaat- dalam keadaan beriman dan meningat dunia masih memeluk Islam.⁵²

Pendapat diatas secara langsung merujuk kepada pendapat Muhammad bin Isma'il al-Bukharī dalam Shahihnya yang memberikan definisi Sahabat Nabi ﷺ; orang yang bersahabat dengan Nabi ﷺ atau melihat beliau dalam keadaan islam maka ia adalah termasuk dari

⁵⁰ Abī al-Faḍl Jamal al-Dīn Muhammad bin Makram Ibn Mandzūr al-Afriqī al-Mishrī, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1414H/1994M) Juz. I, hlm. 519-520. lihat juga al-Rāghib al-Asfahanī, *Mu'jam Mufradāt Alfādz al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.)hlm. 282-283. Abū Bakar Ahmad bin Ali al-Khātib al-Baghdadī (selanjutnya disebut al-Khātib al-Baghdadī), [w. 463 H], *Kitab al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*, (Beirut: Dār al- Kutub al-Haditsah, tt.)hlm. 98.

⁵¹ kata الصحابة kemudian dipakai secara khusus mengacu kepada sahabat Nabi ﷺ. *Ibid.* Lihat juga Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997)hlm. 764.

⁵² al-Khātib al-Baghdadī, [w. 463 H], *Kitab al-Kifāyah ...Op.Cit*, hlm. 99. Subhī al-Shālih, *'Ulūm al-Hadits wa ... Op.Cit.* hlm. 352. Mahmūd al-Thahan, *Taisir Musthalah al-Hadits*, (Surabaya: Bungkul Indah, tt.)hlm. 198.

sahabatnya.⁵³ Lebih lanjut Ibn Hajar al-‘Asqalanī memberikan penjelasan bahwa Sahabat Nabi ﷺ adalah orang yang bertemu dengan beliau -dalam keadaan beriman kepadanya, dan meninggal tetap dalam keadaan Islam.⁵⁴

Dari definisi yang diajukan oleh al-Bukharī -ditambah dengan penjelasan Ibn Hajar al-‘Asqalanī- tersebut secara jelas disatu sisi, ia berusaha menyederhanakan dan melengkapi penjelasan sebelumnya yang diberikan oleh Ahmad bin Hanbal, yang mengatakan: “*Sahabat Nabi ﷺ adalah semua orang yang bersahabat dengan Nabi ﷺ selama sebulan, sehari, sesaat, atau hanya melihatnya saja.*”⁵⁵ Dan penjelasan Ibn al-Madiny: “*Sahabat Nabi ﷺ adalah semua orang yang bersahabat dengan Nabi ﷺ atau hanya melihatnya saja dalam sesaat.*”⁵⁶ Tambahan yang diberikan secara jelas adalah kriteria keislaman. Karena kita ketahui juga bahwa banyak orang munafiq yang melihat dan bergaul dengan Nabi ﷺ, oleh karena itu mereka tidak bisa dianggap sebagai Sahabat Nabi ﷺ.

Sedangkan disisi lain al-Bukharī memberikan batasan persahabatan dengan Nabi ﷺ dengan pergaulan, penglihatan dan keislaman. Untuk keislaman jelas merupakan syarat mutlak, walaupun diselangi dengan kekafiran, seperti Abdullah bin Abi Sarh. Adapun orang yang masuk Islam dan bersahabat dengan Nabi ﷺ, namun kemudian murtad dan meninggal dalam keadaan tersebut seperti; Ibn Haṭṭal, Rabī’ah bin Umayyah, Miqyās bin Ṣababah dan lainnya, maka tidak dianggap sebagai Sahabat Nabi ﷺ.⁵⁷ Sedangkan untuk pergaulan dan penglihatan tampaknya merupakan pilihan. Dalam arti, jika seorang

⁵³ Muhammad bin Isma’il al-Bukharī, *al-Jāmi al-Shahīh (Shahīh al-Bukhari)*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th) Juz. IV, hlm. 188.

⁵⁴ Syihab al-Dīn abū al-Faḍl Ahmad bin ‘Alī bin Hajar al-‘Asqalanī [773-852 H], *Fath al-Bārī fi Syarh Shahīh al-Bukharī*, (Beirut: Maktabah Salafiyah, t.th.)Juz. VII, hlm. 3-5.

⁵⁵ Izz al-din bin Ātsir Abī al-Hasan ‘Ali bin Muḥammad al-Jazari, *Usd al-Ghābah*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1994 M/1414 H)Juz. I, hlm. 21.

⁵⁶ Muhammad bin ‘Abd al-Rahmān al-Sakhawī (selanjutnya disebut al-Sakhawī), *Fath al-Mugits bi Syarh Alfīyah al-Hadits li al-‘Iraqī*, (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1995/1415)Juz.IV, hlm. 77.

⁵⁷ Al-Hafidz Zain al-Dīn ‘Abd al-Rahīm bin al-Husain al-‘Iraqī [725-806 H], *al-Taqyīd wa al-Idhāh Syarh Muqaddimah Ibn Shalāh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1401H/1981M)hlm. 292.

muslim yang bersahabat dengan Nabi ﷺ namun tidak mampu melihat seperti Ibn Ummi Maktum yang buta. Atau ia hanya mampu melihat Nabi ﷺ -bahkan hanya dari kejauhan, namun ia tidak melakukan persahabatan (baca: pergaulan) yang lama dengan Nabi ﷺ karena keburu meninggal atau alasan lainnya, maka mereka tetap dianggap sebagai Sahabat Nabi ﷺ. Jadi syarat penglihatan dan persahabatan disini dalam artian secara normal, bukan penglihatan dan persahabatan (baca: pertemuan) dalam mimpi.

Ada pendapat yang menyatakan bahwa persahabatan hanya dengan melihat Nabi ﷺ saja tidak cukup, kecuali ia meriwayatkan sebuah atau beberapa hadis. Dengan alasan, bagaimana mengetahui seseorang sebagai Sahabat Nabi ﷺ tanpa menuturkan dalam sebuah riwayat apapun tentang beliau.⁵⁸ Namun ada juga yang menganggap bahwa penglihatan tanpa disertai persahabatan, maka tidak cukup dianggap sebagai Sahabat Nabi ﷺ. Sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim dihadapan Abū Zur'ah al-Razī bahwa Anas bin Mālik τ ditanya masih adakah Sahabat Nabi ﷺ yang hidup selain anda? Maka ia menjawab: “*ada orang-orang Arab Badui yang melihat Nabi ﷺ, akan tetapi orang yang bersahabat dengannya tinggal saya seorang.*”⁵⁹

Menurut ahli ushul, Sahabat Nabi ﷺ adalah orang-orang yang bergaul lama dengan Nabi ﷺ dengan cara mengikuti dan mengambil sunnah-sunnahnya. Lebih lanjut diriwayatkan juga, bahwa Sa'id bin al-Musayyab mengatakan; seseorang tidak dianggap sebagai Sahabat Nabi ﷺ, kecuali orang tersebut berada bersama dengan Nabi ﷺ selama satu atau dua tahun, atau ia pernah berperang bersama Nabi ﷺ dalam satu atau dua kali peperangan.⁶⁰

⁵⁸ Abū al-Fida' Isma'il Ibn Kas'ir, *al-Ba'is' al-Has'is' Ikhtisar 'Ulūm al-Hadis'*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996 M/1416 H)hlm. 129. bandingkan dengan Fāruq Hamadah, *al-Manhaj al-Islāmī fī al-Jarh wa al-Ta'dīl; Dirasat Manhajiyah fī 'Ulūm al-Hadits*, (Rabat: Dar Nasyr al-Mu'arafah, 1404 H/1988 M)hlm. 192.

⁵⁹ Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarh Taqrīb al-Nawawī*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993 M/1414 H)hlm. 375.

⁶⁰ Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Hadits*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992)hlm. 117.

Ibn Ṣalah meragukan pendapat diatas, jika pendapat ini benar bersumber dari Sa'id bin al-Musayyab, maka pendapat ini lemah. Karena nampaknya motivasi dari pendapat ini adalah agar Jarir bin 'Abdullah al-Bajalī dan orang yang sejenisnya tidak dapat dianggap sebagai Sahabat Nabi ﷺ, padahal tidak ada seorang ahli pun yang memperselisihkan bahwa mereka adalah Sahabat Nabi ﷺ.⁶¹ Sedangkan disisi lain sanad riwayat pendapat tersebut terdapat periwayat yang lemah (*ḍa'if*), yaitu al-Wāqidī.⁶² Namun ada juga sebagian ahli hadis yang berpendapat seperti ahli ushul, sebagaimana diriwayatkan dan dishahihkan oleh al-Amidī dan Ibn al-Hajib dengan mengacu juga kepada pernyataan Anas bin Malik τ diatas.⁶³

Disamping itu al-Wāqidī juga mengatakan bahwa menurut pendapat ahli ilmu, Sahabat Nabi ﷺ adalah semua seorang yang melihat Nabi ﷺ sedangkan dia sudah mencapai usia dewasa dan memeluk Islam serta memahami urusan agama dan menerimanya dengan ridha, maka ia termasuk seorang Sahabat Nabi ﷺ, walaupun dia hanya menyertai Nabi ﷺ sebentar dalam sehari.⁶⁴

Dari definisi yang diajukan al-Wāqidī tersebut, jelas ia tidak memasukkan kedalam golongan Sahabat Nabi ﷺ, orang-orang yang melihat Nabi ﷺ namun belum cukup dewasa, walaupun mereka juga meriwayatkan hadis dari beliau, seperti Ibn 'Abbas, salah seorang *muktsir al-hadits*, al-Hasan dan al-Husain dua cucu Nabi ﷺ, Ibn Zubair dan lainnya.

Ibn Hazm dalam karyanya *al-Ihkām fi Uṣul al-Ahkām* mengatakan bahwa:

“Sahabat Nabi ﷺ adalah setiap orang yang duduk bersama dengan Nabi ﷺ dalam suatu majelis, walaupun sesaat dan dapat mendengar pembicaraan Nabi ﷺ, walaupun hanya satu kalimat

⁶¹ al-'Iraqī [725-806 H], *al-Taḥf wa... Op.Cit*, hlm. 297.

⁶² al-Sakhawī, *Fath al-Mugīts ... Op.Cit*, Juz.IV, hlm. 86-87.

⁶³ Jalaluddin al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī... Op.Cit*, hlm. 375.

⁶⁴ M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jilid Kedua (Jakarta: Bulan Bintang, 1994)hlm. 143-144.

atau dapat melihat sesuatu dari pada Nabi ﷺ, yang ia dapat memahaminya dan ia bukanlah termasuk orang yang munafiq dan terkenal sebagai munafiq sehingga ia mati dalam keadaan itu. Bukan pula orang yang diusir Nabi ﷺ dari Madinah lantaran ia berhak diusir, seperti Hait al-Mukhannas dan orang yang dipandang sama dengan dia.”⁶⁵

Definisi yang diberikan Ibn Hazm ini tampaknya definisi yang lumayan lengkap, walaupun terasa panjang. Ia menambahkan batasan kriteria kemunafikan.

Termasuk didalam definisi Sahabat Nabi ﷺ adalah orang yang merdeka maupun budak atau mawali, laki-laki maupun perempuan, manusia maupun jin. Adapun para malaikat tidak termasuk kedalam Sahabat Nabi ﷺ, karena mereka bukan *mukallaf*.⁶⁶

Dari berbagai definisi Sahabat Nabi ﷺ yang diberikan para ulama diatas, dapat dipetakan beberapa hal yang menjadi titik kesepakatan maupun perbedaan dalam memberikan batas-batas seseorang termasuk kedalam golongan Sahabat Nabi ﷺ atau tidak, adalah sebagai berikut: Islam, Pertemuan (*al-Liqa'*), Penglihatan (*al-Ru'yah*), Persahabatan atau Pergaulan (*al-Shuhbah/al-Majalrasah*), Periwiyatan hadis (*al-Riwayah*) dan Cukup umur (*al-Baligh*).

Dari keenam batasan kriteria Sahabat Nabi ﷺ tersebut, keempat yang pertama disepakati oleh para ulama, sedangkan kedua yang terakhir masih diperdebatkan.

Bagaimana Ibn Sa'ad mendefinisikan Sahabat Nabi ﷺ? Tampaknya ia tidak secara khusus dan jelas memberikan sebuah definisi Sahabat Nabi ﷺ. Namun jika membaca beberapa biografi Sahabat Nabi ﷺ yang terdapat dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, maka penulis cenderung memberikan sebuah pandangan bahwa Ibn Sa'ad cenderung kepada pendapat ahli hadis, ini dibuktikan dengan adanya biografi

⁶⁵ Abū Muhammad 'Alī bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Dhahirī (selanjutnya disebut Ibn Hazm) [384-456 H], *al-Ihkām fi Uṣul al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt)Jilid. II, Juz.5, hlm. 86.

⁶⁶ Muhammad Mahfuz bin Abdullah al-Tirmisī, *Manhaj Zawy al-Nadhar*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981/1401)hlm. 151. Fāruq Hamadah, *al-Manhaj al-Islāmī ... Op.Cit*, hlm. 192.

delegasi Arab kepada Rasulullah ﷺ. Artinya ia memberikan kriteria sederhana terhadap definisi Sahabat Nabi ﷺ.

Namun perlu juga digaris bawahi, meskipun Ibn Sa'ad memakai definisi yang longgar sebagaimana definisi ahli hadis, namun dalam *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* kita tidak bisa berharap menemukan biografi Sahabat Nabi ﷺ sebanyak pada kitab yang secara khusus membahas Sahabat Nabi ﷺ, seperti *al-Isti'āb*, *Uṣd al-Ghābah* dan *al-Ishābah*.⁶⁷ Apalagi mampu mencakup semua biografi Sahabat Nabi ﷺ -sebagaimana informasi Abū Zur'ah al-Razī- yang mencapai kurang lebih seratus empat belas ribu Sahabat Nabi ﷺ yang mendengarkan dan meriwayatkan darinya.

B. Klasifikasi Sahabat Nabi ﷺ oleh Ibn Sa'ad

Klasifikasi Sahabat Nabi ﷺ dalam *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* secara umum dibagi menjadi dua, yaitu: Sahabat pria dan perempuan. Adapun klasifikasi sahabat pria adalah sebagai berikut:

I. Sahabat Pria ﷺ

1. Sahabat-sahabat Ahl al-Ṣuffah ﷺ, Utusan Nabi ﷺ kepada para raja, Delegasi-delegasi Arab kepada Nabi ﷺ,⁶⁸
2. Komandan Ekspedisi Militer pasukan Nabi ﷺ
3. Sahabat-sahabat ﷺ yang berfatwa di Madinah pada masa dan sesudah Nabi ﷺ
4. Sahabat-sahabat ﷺ yang mengumpulkan al-Qur'an pada masa Nabi ﷺ⁶⁹
5. Ṭabaqāt Muhajirun Ahli Badar
6. Ṭabaqāt Anshar Ahli Badar
7. Pimpinan Suku peserta malam Bai'at al-‘Aqabah⁷⁰

⁶⁷ Kitab *al-Ishābah fī Tamyīz al-Shahābah*, karya Ibn Hajar al-‘Asqalanī yang diakui sebagai kitab biografi tentang Sahabat Nabi ﷺ yang terlengkap, hanya memuat 12.267 biografi Sahabat Nabi ﷺ, yang terdiri dari 9.477 biografi laki-laki dengan nama aslinya, 1.268 biografi laki-laki dikenal dengan nama *kunyah*-nya, dan 1.522 biografi perempuan. Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil...op. Cit.* hlm. 16-18.hlm. 6.

⁶⁸ Muhammad bin Sa'ad bin Manī' al-Hasyimī al-Bashrī, *al-Ṭabaqāt ... Op. Cit.*, Juz. I.

⁶⁹ *Ibid*, Juz. II.

⁷⁰ *Ibid*, Juz. III.

8. Ṭabaqāt kedua Muhajirin dan Anshar
9. Sahabat yang masuk Islam sebelum Fathu Makkah⁷¹
10. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Makkah
11. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Ṭā'if
12. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Yaman
13. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Yamamah
14. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Bahrain
15. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Kūfah⁷²
16. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Baṣrah
17. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di al-Madain
18. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Khurasan
19. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Syam
20. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di al-Jazirah
21. Sahabat Nabi ﷺ yang tinggal di Mesir⁷³

II. Sahabat Wanita

Sahabat wanita ﷺ oleh Ibn Sa'ad dibahas dalam satu juz tersendiri, yaitu juz terakhir dari kitab al-Ṭabaqāt al-Kubrā.⁷⁴ Ia membagi Sahabat wanita ﷺ menjadi dua bagian; keluarga Nabi ﷺ dan bukan keluarga beliau ﷺ. Kemudian dari keduanya dijabarkan lagi menjadi beberapa bagian. Adapun pembagiannya adalah sebagai berikut:

1. Keluarga Nabi ﷺ
 - i. Putri-putri Nabi ﷺ
 - ii. Bibi-bibi Nabi dari pihak Ayah ﷺ
 - iii. Putri-putri Paman Nabi ﷺ
 - iv. Istri-istri Nabi ﷺ
2. Bukan Keluarga Nabi

⁷¹ *Ibid*, Juz. IV.

⁷² *Ibid*, Juz. VI.

⁷³ *Ibid*, Juz. VII.

⁷⁴ *Ibid*, Juz. VIII. Juz ini secara tersendiri telah diterjemahkan dengan ringkas dalam bahasa Inggris oleh Aisha Bewley dengan judul *The Women of Madina*, (London: Taha Publishing Ltd., 1995), kemudian diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul *Purnama Madinah*, (Bandung: Al-Bayan, kelompok penerbit Mizan, 1997).

- i. Wanita yang pernikahannya dengan Nabi ﷺ tidak sempurna dan Wanita yang diceritakan Beliau.
- ii. Wanita yang dilamar Nabi ﷺ tetapi tidak dinikahi dan Wanita yang Menawarkan dirinya kepada Nabi ﷺ
- iii. Wanita Quraisy, sekutu mereka, *mawali* mereka dan wanita Arab yang asing
- iv. Wanita Muhajirin bukan Quraisy dan wanita Arab yang asing
- v. Wanita Anshar dari Berbagai Suku al-Aws dan al-Khazraj
- vi. Wanita yang tidak Meriwayatkan Hadis Langsung dari Nabi ﷺ

C. Analisis atas Klasifikasi Sahabat Nabi ﷺ oleh Ibn Sa'ad

Secara garis besar bisa terlihat bahwa Ibn Sa'ad dalam mengumpulkan biografi Sahabat Nabi ﷺ ia menggunakan klasifikasi *ṭabaqah*. Namun meskipun begitu, klasifikasi yang ada jauh lebih luas dibandingkan dengan definisi *ṭabaqah* dalam kitab 'Ulūm al-Hadīth. Jika dikaji secara lebih mendalam, terlihat jelas bahwa Ibn Sa'ad hanya menggunakan redaksi *ṭabaqah* di beberapa tempat, selebihnya, ia menggunakan redaksi *tasmīyah* (nama-nama), bahkan untuk klasifikasi Sahabat Wanita, ia sama sekali tidak menggunakan redaksi *ṭabaqah*, sebagaimana terlihat dalam klasifikasi di atas.

Ibn Sa'ad membagi Sahabat Nabi ﷺ antara pria dan wanita, dan dalam mengklasifikasikan keduanya Ibn Sa'ad memiliki sudut pandang dan asumsi dasar yang berbeda. Untuk Sahabat pria ﷺ klasifikasi didasarkan pada unsur waktu masuk Islam, jabatan yang diberikan Nabi ﷺ, posisi Sahabat Nabi ﷺ dalam perjuangan Islam, perang yang diikuti dan tempat tinggal Sahabat Nabi ﷺ. Karena Ibn Sa'ad menggunakan kategori yang banyak dan terkadang terkesan tumpang tindih, maka sering terjadi pengulangan biografi Sahabat Nabi ﷺ. Artinya seorang Sahabat Nabi ﷺ dengan menggunakan berbagai sudut pandang tertentu, maka ia akan masuk ke dalam lebih dari satu *ṭabaqah*. Namun meskipun terjadi pengulangan, riwayat yang disebutkan selalu berbeda dengan tempat sebelumnya, tergantung dengan bahasan yang ada. Artinya ia berusaha melengkapi dan memberikan sudut pandang yang berbeda atas

biografi Sahabat Nabi Ψ .

Sedangkan untuk klasifikasi *ṭabaqah* sahabat wanita Ψ sangat unik, bahkan jika diakui bahwa klasifikasi sahabat wanita tersebut sebagai *ṭabaqah* tersendiri, maka definisi atas *ṭabaqah* menjadi lebih berkembang. Karena selama ini *ṭabaqah* hanya didefinisikan sebagai kedekatan antar periwayat hadis dalam umur dan isnad, atau hanya isnad saja. Ibn Sa'ad mengklasifikasikan *ṭabaqah* sahabat wanita Ψ tidak hanya berdasarkan umur atau sanad. Tetapi lebih dari itu ia mengklasifikasikan juga berdasarkan kekeluargaan dengan Nabi ρ , lamaran dan pernikahan dengan Nabi ρ walaupun tidak sempurna, berdasarkan klasifikasi muhajirin dan Anshar, suku dan keluarga asal mereka, dan bersahabat (baca: melihat atau mengenal) dengan Nabi ρ , namun tidak meriwayatkan hadis secara langsung dari beliau.

Dari eksplorasi dan telaah yang telah disebutkan diatas, maka pernyataan bahwa Ibn Sa'ad mengklasifikasikan *ṭabaqah* Sahabat Nabi Ψ dalam lima *ṭabaqah* –sebagaimana dalam kitab-kitab 'Ulum al-Hadits- tidak sepenuhnya tepat. Karena kurang –untuk tidak mengatakan tidak-mewakili penjelasan sebagaimana yang terdapat dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Seandainya tepat pun, klasifikasi lima *ṭabaqah* tersebut hanya meliputi *ṭabaqah* sahabat pria Ψ , sedangkan Ibn Sa'ad dengan *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*-nya juga membahas *ṭabaqah* sahabat wanita Ψ .

Sebagai karya awal yang sampai ketangan kita, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* disatu sisi tidak hanya menyajikan narasi biografi Sahabat Nabi Ψ namun ia juga mengulas biografi Tabi'in sampai masa penulis. Maka dari itu diberbagai tempat, terdapat juga para Sahabat Nabi Ψ yang memiliki periwayatan hadis kepada Tabi'in, terutama *Khulafa' al-Rasyidin*. Disisi lain biografi Sahabat Nabi Ψ yang ada didalamnya tidak semuanya lengkap, sering yang ada hanyalah sebuah nama dan nasabnya saja tanpa ada riwayat yang mendukung tentang persahabatannya dengan Nabi ρ . Namun hal ini tidak mengurangi kelebihan *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* sebagai karya awal yang ensiklopedis dalam merintis data biografi periwayat hadis, yang kemudian dilanjutkan ulama setelahnya.

IV. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahw. Muhammad Muhammad, *al-Hadits wa al-Muhadditsūn aw 'Inayat al-Ummah al-Islamiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Araby, 1404 H/1984 M.
- Al-Amidī, Saif al-Dīn Abī al-Hasan 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad, *al-Ihkām fī Uṣul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/ 1996 M.
- Al-Asfahani, al-Rāghib, *Mu'jam Mufradāt Alfādz al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Asqalanī, Syihāb al-Dīn abu al-Faḍl Ahmad bin 'Alī bin Hajar, *Tahdzib al-Tahdzib*. Beirut: Dār al-Shadir, t.th.
- al-Ishābah fī Tamyīz al-Shahābah*. Beirut: Dar Jīl, 1992/1412.
- Fath al-Bārī fī Syarh Shahīh al-Bukharī*. Beirut: Maktabah Salafiyah, t.th.
- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer; Wacana, Aktualitas dan aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Al-Baghdadī, Abū Bakar Ahmad bin Ali al-Khātib, [w. 463 H], *Tarīkh Bagdad aw Madinat al-Salām Mundu Ta'sisiha hatta Sanat 463 H*. (Kairo: Maktabah al-Khanijī dan Beirut: Dār al-Fikr, t.th.)
- Kitab al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*. Beirut: Dār al- Kutub al-Haditsah, t.th.
- Al-Bandarī, 'Abd al-Gaffar Sulaiman dan Sayyid Kusrawī Hassan, *Mausu'āt Rijāl al-Kutub al-Tis'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Beeston, AFL., dkk (Ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature*. London: Cambridge University Press, 1983.
- Al-Bukharī, Muhammad bin Isma'il, *al-Jāmi al-Shahīh (Shahīh al-Bukhari)*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Duri, AA., *The Rise of History Among The Arabs*, Translated. Lawrence I. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Hajī Khalīfah, al-Mawla Muṣṭafa bin Abdullah al-Qaṣṭanṭanī al-Rumī al-Hanafī (w.1067H), *Kasyf al-Dzunnūn 'an Asamy al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1414H/1994M.
- Hamadah, Fāruq, *al-Manhaj al-Islāmī fī al-Jarh wa al-Ta'dīl; Dirasat*

- Manhajiyah fi 'Ulūm al-Hadits*. Rabat: Dar Nasyr al-Mu'arafah, 1404 H/1988 M.
- Hanbalī, Abū al-Falāh Abdul Hayy bin al-'Imad [w. 1089], *Syadzarat al-Dzahāb fi Akhbār Man Dzahaba*, (Beirut: Maktabah al-Tijāry li al-Thab'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', t.th.
- Hasanī, Muhammad bin 'Alwī al-Malikī, *al-Minhāl al-Lathīf fī Uṣul al-Hadis' al-Syarīf*. Jeddah: Ṣahar, t.th.
- Ibn Asir, 'Izz al-din bin Ātsir Abī al-Hasan 'Ali bin Muḥammad al-Jazari, *Uṣd al-Ghābah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994 M/1414 H.
- Ibn Hazm, Abū Muhammad 'Alī bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Dhahirī [384-456 H], *al-Ihkām fi Uṣul al-Ahkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Ibn Hibban, Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim al-Tamimī al-Bustī [w. 354 H/965 M] *Kitab al-S'iqāt*, Cet. I. Hyderrabad-Deccan: Majlis Dāirah al-Ma'arīf al-'Us'maniyah, 1973 M/1393H.
- Ibn Kas'rīr, Abū al-Fida' Isma'il, *al-Ba'is' al-Has'is' Ikhtīṣar 'Ulūm al-Hadis'*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996 M/1416 H.
- Ibn Khālīkan, Abu al-'Abbas Syams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bin Khālīkan, *Wafayāt al-A'yan wa Anbā' Abnā' al-Zaman*, Tahqīq Dr. Ihsan Abbās. Beirut: Dār al-Tsaqafah, 1981.
- Ibn Mandzūr, Abī al-Faḍl Jamal al-Dīn Muhammad bin Makram Ibn Mandzūr al-Afriqī al-Mishrī, *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1414H/1994M.
- Ibn Nadīm, Abī al-Farāj Muhammad bin Abī Ya'qub Ishaq Ibn Nadīm [w. 380H], *al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416H/1997M.
- Ibn Sa'ad Muhammad bin Sa'd bin Manī' al-Hasyimī al-Bashrī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, tahqīq Muhammad 'Abd al-Qadir 'Aṭa'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H/ 1990 M.
- , Translated Aisha Bewley, *The Women of Madina*. London: Taha Publishing Ltd., 1995.
- , Aisha Bewley, *Purnama Madinah*, Bandung: Al-Bayan, kelompok penerbit Mizan, 1997.
- Iraqī, Al-Hafidz Zain al-Dīn 'Abd al-Rahīm bin al-Husain [725-806 H],

- al-Taqyīd wa al-Idhāh Syarh Muqaddimah Ibn Shalāh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1401H/1981 M.
- Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Hadits Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, Cet. I. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- 'Itr, Nūr al-Dīn, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Hadits*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj, *Uṣul al-Hadis' 'Ulumuhu wa Muṣṭalāhuhu*, Beirut: Dār al-Fikr, 1975 M/1395 H.
- Mahmūd, 'Abd al-Halīm, *al-Sunnah fī Makānatiha wa fī Tarīkhiha*, Kairo: al-Maktabah al-Tsaqafiyah, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967.
- Al-Mizzī, Jamal al-Dīn Abī al-Hajjāj Yusuf *Tahdzib al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Nawawi, *Dasar-dasar Ilmu Hadis*, Terj. Syarif Hade Masyah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Qurthubī, Ibn 'Abd al-Bārr al-Namrā [w.463 H], *al-Isti'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*, dalam pinggirannya kitab *al-Ishābah fī Tamyīz al-Shahābah*, karya Ibn Hajar al-'Asqalanī. Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.
- Al-Razī, Abū Muhammad ibn Abū Hātim Muhammad ibn Idris ibn al-Munẓir al-Tamimī al-Handzalī, *Jarh wa al-Ta'dīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah., t.th.
- Al-Sakhawī, Muhammad bin 'Abd al-Rahmān al-Sakhawī, *Fath al-Mugits bi Syarh Alfiyah al-Hadits li al-'Iraqī*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1995/1415.
- Al-Sālih, Subhī, *'Ulūm al-Hadits wa Muṣṭalāhuhu*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1997.
- Shafadī, Shalāh al-Dīn Khalīl bin Aibak al-Shafadī, *al-Wafī bi al-Wafayāt*, German: Wiesbaden, 1974.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jilid Kedua. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Semarang: PT. Pustaka Rizki

- Putra, 1999.
- Al-Subhanī, Ja'far, *Uṣul al-Hadits wa Ahkāmuhu fī 'Ilm al-Dirayah*. Qum: Muassasah al-Imam al-Shadiq, 1414 H.
- Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*, Cet. I. Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003.
- Al-Suyuṭī, Jalal al-Dīn, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarh Taqrīb al-Nawawī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993 M/1414 H.
- *Thabaqat al-Huffadz*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Tahhan, Mahmūd, *Taisir Muṣṭalāh al-Hadis'*, Surabaya: Bungkul Indah, t.th.
- Al-Tirmisī, Muhammad Mahfuz bin Abdullah, *Manhaj Zawy al-Nadhar*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981/1401 H.
- Warson Munawwir, Ahmad, Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Yatim, Badri, *Historiografi Islam*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Al-Zahabbī, Syam al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsmān, *Mizān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah 'Isā al-Babī al-Halabī wa Syirkuhu, t.th.
- *al-Kāsyif fī Ma'rifah Man lahu Riwayat fī al-Kutub al-Sittah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Haditsiyah, t.th.
- *al-Mugnī fī al-Ḍu'afa'*, Tahqiq Nūr al-Dīn 'Itr. tkp:tp, t.th.
- *Siyar al-A'lam wa al-Nubala'*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990.
- *Tadzkirāt al-Huffādz*, Juz. II. Beirut: Dār Ihya' al-Turāts al-'Araby, t.th.

Hadits Hasan Sahih: An Examination of Its Definition

Introduction

Discourse of hadiths no longer showed any sign of movement from the problems of science of hadiths (*ilm al-hadiths*), the valid criterion of hadiths, and the method of its theoretical explanation. The showing of many books about it established that assumption.¹ The efforts to apply this theory and to make the holistic of the books of hadith are still so seldom. Up till now, criteria of hadiths validity or invalidity still based on that books and the opinion of ulama that have interesting.

On the other side, the use of hadith on its functions and its perspectives are very urged. The appearing of many problems which needs to justification on religious reference is one of the having urgent role of hadiths as the second resource of Islamic law.² Thus effort to explore any more criterion of hadiths validity was established on the science of hadith research and still urgent. In order to make the status of validity and an validness or weakness of hadiths, it's purpose so clear. It also not only in traded on its information which not guaranteed yet it's correct. Beside the point, also for examine and prove to the status of hadiths. What is it in the same manner as explained by *musannif al-kutub al-hadiths al-mu'tabarah*?

Because of the criteria or status of hadiths is very board and any diverse, specification of this studies limited on the criteria and status of hadiths hasan sahih. Shortly, what is definition of hadiths hasan sahih and is it definition suitable with it's title as *hadiths hasan sahih* if it examined by the methodology of research of hadiths, especially the method of *al-Itibar*, *al-Jarkh wa al-ta'dil* and *al-muqaranah*.

Hadits Hasan Sahih

All sort of several of requirements for the validity of hadiths hasan appear simultaneously with the science of *mustalah al-hadiths* rather *riwayah* or *dirayah*. The strict of

¹The Discourses of *ilm hadiths* is discussed by Subhi Salih on *Ilm al-hadiths wa mustalahuhu* and *Taisir Mustalah al-hadiths* by Dr. Mahmud Tahhan. On Indonesian language see *Method Penelitian Hadiths Nabi* by Dr. M. Syuhudi Islamil.

²That condition also appeared the counterfeiting of hadiths that has been growing form died of Ali RA (d. 40/60). Syuhdi Ismail, *Hadiths Nabi Menurut Pembela dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 75. See also on Subhi Salih, *Ulum al-Hadiths wa Mustalahuhu* (Cairo: dar al-'Ilmy al-Islamy, 1987), h. 76.

requirements has been caused by glow of false in hadiths on this time.³ The growing continues until the top when this science was completely and every hadiths was definite.⁴

The terminology in science of hadiths has been growing fast moving and continually with developing of the science of hadiths. For example al-Turmudzi (d. 279/892), he explains the terminology of hadiths *hasan sahih*. This terminology is connected with differentiation of hadiths *hasan* definition and what it is explained by the scholar of hadiths generally.⁵ Nevertheless, principally, this terminology does not abridge the degree and stratification of hadiths.

By al-Turmudzi, this terminology did not explain any more.⁶ Of course it is true; however it has been commentated by scholars of hadiths, and also by non-hadiths scholar in spite of the fact that it is not famous.⁷ According to Ibn al-Salih (d. 642/1244) and al-Nadwy, as explained by Muhammad Mahfud al-Turmusi, *hadiths hasan sahih* is the presence of many transmissions (*sanad*) of hadiths which one of them is *hasan* while the other is *sahih*.⁸

Ibn al-Salih understands that terminology from the linguistic perspective. The *hadiths hasan sahih* is the *hadiths sahih* with *hasan al-lafdi* (*hasan* linguistically). Although this opinion not famous on the scholars of hadiths, however it's possibility was admitted by al-Thiby (d. 743/1342).⁹ As explained by al-Tahhan, Ibn Hajar understands *hadiths hasan sahih* with; "if that hadiths has more than one of *isnad* (transmitter), the first *isnad* is *sahih* and the other is *hasan*. Contrary, if only it has one *sanad*, it is probably *sahih* according to shaping of

³ On the first time the quality of hadiths don't doubted by the hadiths collectors but because of growing of many *fitnah* at that time they begin to pay attention for the transmission of hadiths (*sanad al-hadiths*) and others. See Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadiths*, (Bairut: Dar al-Fikr,), p. 9.

⁴ According to Ibnu Taimiyah (d. 728/1327). The founder and maker classification of hadiths into *sahih*, *hasan*, and *daif* is Imam al-Turmudzi. Taqy al-din Ibnu Taimiyah, *Ilm al-Hadiths* (Beirut: Dar al-kutub al-'Ilmiyyah,..), p. 30.

⁵ *Hasan sahih* is the *hadiths* with the *sanad* connected, feared, there is not *syad* and *illat* in the transmitter or *rawi* but its *dobit* is lessen or baseness. According to al-Turmudzi, it is the every hadiths which its *sanad* and *rawi* assumed a lie or falsehood. Non-the *hadiths syad*, and narrated by more the one dimension (*al-wajh*). al-Turmudzi, *al-Jami al-Sahih*, vol. 5, (Bairut: Dar al-Fikr, 1994).

⁶ However I didn't believe that al-Turmudzi did not explain this concept any more. It is because that he is the famous scholar who make the science of hadiths. Ironically there is not explanation any more on his book both *al-Jami al-Sahih* and *al-Ilal*.

⁷ One of them are 'Ali b Salih al-Madany, Ya'qub bin Syabah, and Abu Ali al-Thusi. Mahfud al-Turmusi, *Manhaj Dzawi al-Nadhar*, (Bairut: Dar al-Fikr, ..), p. 37.

⁸ *Ibid*, p. 37-38. See also: Ustman b. Abd. al-Rahman Ibn al-Shalah, *Muqaddimah Ibn Shalah*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), p. 18.

⁹ Al-Khusain b. Abd Allah al-Thiby, *al-Khulasah fi Ushul al-Hadiths*, (Bairut: 'Alam al-Kutub, 1985), p. 47.

opinion and hasan according to the other".¹⁰ Al-Marbawi, a writer of *syarakh al-Jami' al-Sahih*, explains that the mean of *hasan sahih* is besides *hadits hasan* it is also *hadits sahih*.¹¹

More explanation for this term is found in *al-Wasith*. It's core there are four main problems in *hadits hasan sahih*.

1. If this hadits narrated by two transmitters, the first narrator is **hasan** while the second narrator is **sahih** or may be on the contrary.
2. Part of opinion said that mean of this term is **hasan** on *matan* perspective and **sahih** on *sanad* perspective.
3. According to Ibn Katsir, that term does not indicate the hadith **hasan sahih** but it identify to hadits that it is there on between hadits hasan and hadits sahih. Exactly the hadits which there is over hadits hasan and under hadits sahih.
4. Opinion of Ibn Hajar was sufficient. His opinion is that if the hadits has more then two transmissions, the one transmitter is hasan while the other transmitter is sahih. So the position of the above mentioned hadits are more over than sahih only. Because of the hadits have more then one transmission? While if it's hadits have one transmission only, this hadits probably have two title of stratification (hasan and sahih). The other possibility is that actually Imam al-Turmudzi has hesitancy to this hadits or this term¹².

Attention to above many opinion can be conclude that hadits hasan sahih is hadits which have two or more transmitter and also may be only one transmitter irrespective of that hadits is n *hasan* or *sahih*. However exactly, of there is much possibility.

The Method for Redefinition

The following discourse is research to *hadits hasan sahih* with the model of research as known on science of hadits research. But, because of its useable science is so much, only three methods that I will use and I think those three kind of it is so enough.

The first step is holistic description, includes of its transmission chain (**Isnad**) not only from Imam al-Turmudzi but also from the others. This step is famous with the method of *al-'itibar*¹³ Then, I compare a transmission chain with the premise mayor. This step is famous

¹⁰ Al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadits*, 40.

¹¹ Muhammad b. Idris Abd al-Ra'uf al-Marbawi, *Bahr al-Mady li Syarkh al-Jami' al-Sahih*, vol. I, (Bairut: Dar al-Fikr.), p. 9.

¹² Muhammad bin Muhammad Abu Sahbah, *al-Wasith* (Bairut: Dar al-Fikr al-'Araby, ...), p. 272-273.

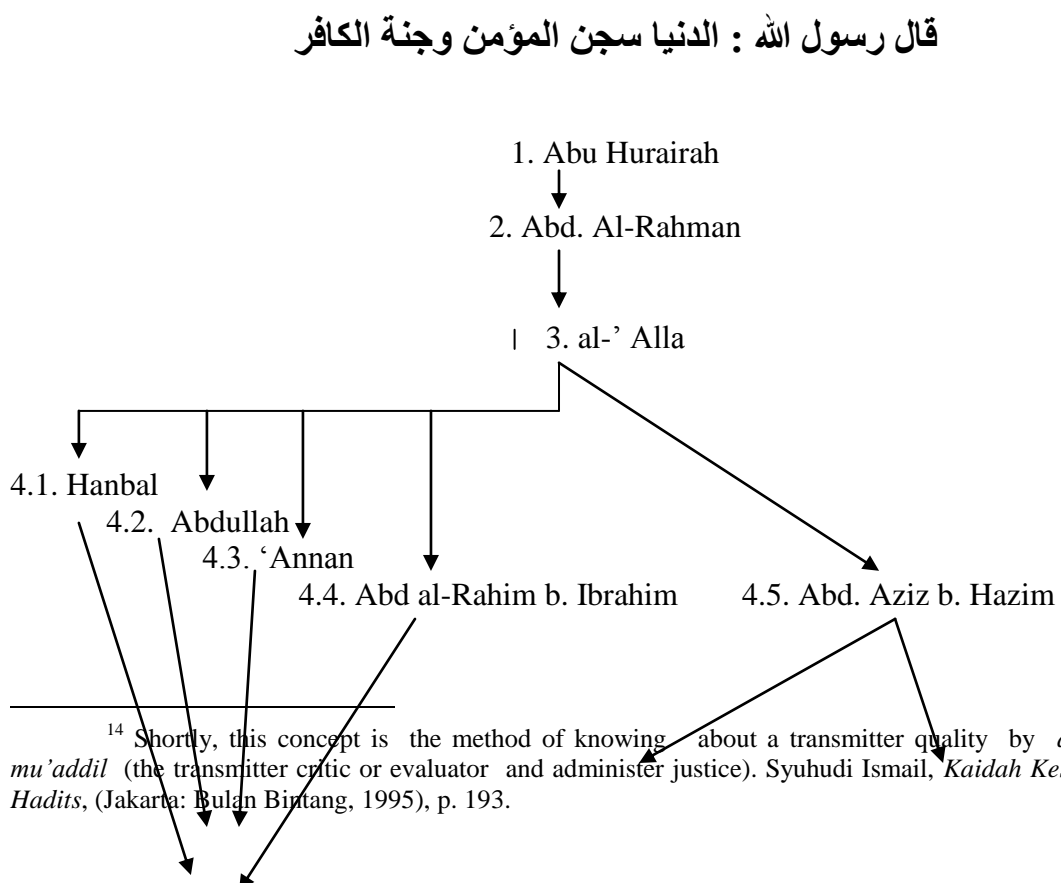
¹³ According to al-Khusaini al-*Itibar* is the research remedy to hadits condition of transmission, what it is mono-transmission or multi-transmission and what it is famous or not famous [*mashur aw ghairu mashur*]. al-Khusaini, *al-Hulasah*, p. 58.

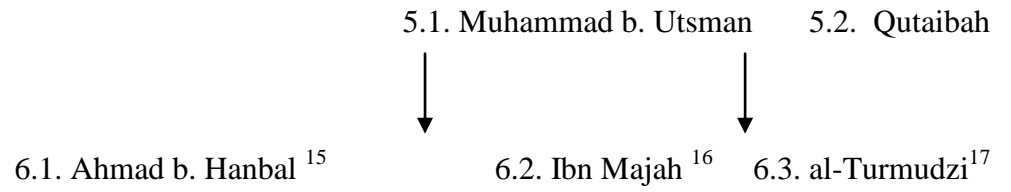
with method of *al-muqaranah*. And finally is analyzing with method of *al-jarkh wa al-ta'dil*¹⁴.

Sample of Hadits

Field of Research that I utilize as sample is two *hadits* from *Sunan al-Turmudzi* or *Jami' al-sahih al-Turmudzi*. I take those *hadits* on the random sampling manner. Then, I directly compare those *hadits* and its transmitters with on the others *Kutub al-Sittah*, [see figure I and II].

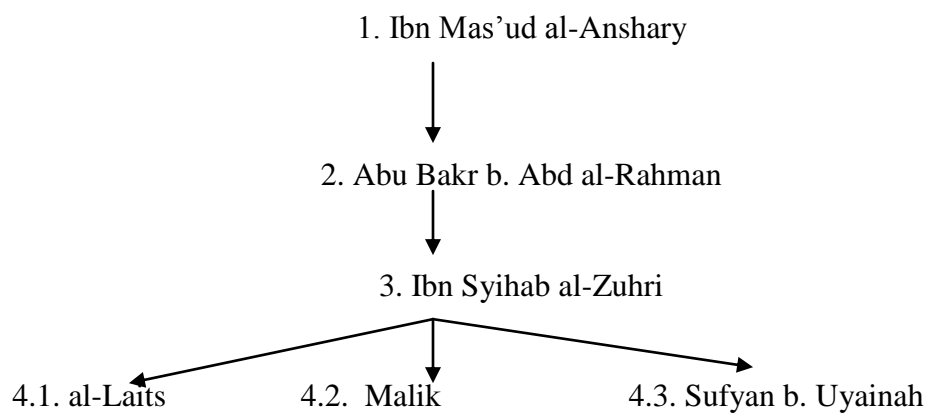
[Figure I]





[Figure II]

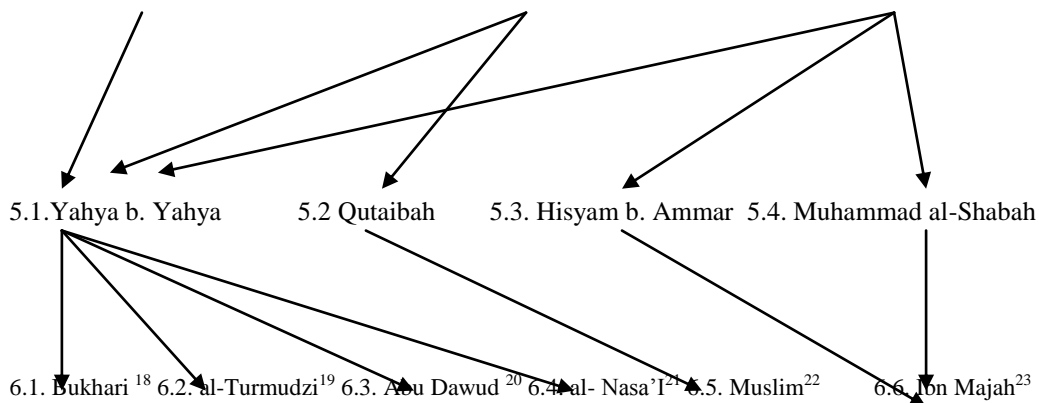
نهى رسول الله عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن



¹⁵ Ahmad b. Hanbal, *Musnad Ahmad b. Hanbal* (Bairut: Dar al-Fikr, 1991), vol 3, p. 345.

¹⁶ Ibn Majah Muhammad b. Yazid, *Sunan Ibn Majah*, (Bairut: dar al-Fikr, 1986), vol. 2, p. 378.

¹⁷ al-Turmudzi, *al-Jami al-Sahih*, vol. 3, p. 385.



Critical opinion of *hadits* transmission

The method of *al-Itibar*, while as a part of research methodology, has been explored and then the following step is a critique of transmission with a method of *al-jarh wa al-ta'dil*.

From the first hadith, it did not find in *al-Jami al-Sahihain* (both al-Bukhari and Muslim). Meanly, there is indication that these hadits is not valid or *sahih*. Because, as majority of Muhaddits scholars said that the best hadits is on both al-Bukhari and Muslim only.

On his works about the critique of *sanad* (transmission), Ibn Hajar al-‘Asqalany explained that the personality of second transmitter, after Abu Hurairah²⁴, or Abd al-Rahman exactly, as a father of al-‘Alla’s transmitter is unknowable (*majhul*).²⁵ On Ibn Hajar’s explanation said that there is not anyone who name al-‘Alla b. Abd al-Rahman except al-Khuraqy’s servant. His full name is al-‘Alla b. Abd. al-Rahman b. Ya’qub al-Khuraqy. According to Muhammad b. Suqah this second transmitter [al-‘Alla b. Abd. al-Rahman] is not al-‘Alla b. Abd. al-Rahman b. Ya’qub al-Khuraqy.²⁶

Following transmitter is Abd al-‘Aziz b Muhammad (d. 186/802). Ibn Hajar said that among of Abd al-Aziz’s teacher is al-Alla b. Abd al-Rahman. That is one of obtained hadits

¹⁸ Muhammad b. Ismail al-Bukhari, *al-Jami al-Sahih* (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), vol. 2, p. 138

¹⁹ al-Turmudzi, *al-Jami al-Sahih*, part 2, p. 300

²⁰ Sulaiman b. al-‘Asy’asy, *‘Aun al-Ma’bud Syarkh Sunan Abu Dawud*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1991), vol. 5, p. 290

²¹ Ahmad b. Sya’ib al-Nasa’I, *Sunan al-Nasa’I*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1991), vol. 3, p. 231.

²² Muslim b. al-Hajjaj al-Naisabury, *al-Jami’ al-Sahih*, (Bairut: Dar al-Kutub, 1994), vol. 2, p. 444

²³ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, vol. 2, p. 730.

²⁴ However it is still debatable, for a trustworthy of Sahaba, I agree with major opinion of *muhaditssun* that the trustworthy of sahaba is not doubtful. This opinion was based on theological and rational argumentations. See Syuhudi Ismail, *Kaidah-kaidah Kesahihan Hadits*, p. 160-168.

²⁵ Ibn Hajar al-‘Asqalany, *Tahdzib al-Tahdzib*, vol. 8, (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), p. 161.

²⁶ Ibn Hajar al-‘Asqalany, *Taqrib al-Tahdzib*, vol. I, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), p. 763.

by Abd al-Aziz is al-‘Alla b. Abd. al-Rahman and among his disciples is Qutaibah. Some scholars appraise Abd al-Aziz as a *yustaq* even *sadiq* transmitter and an one of hadith’s scholars (aimmat *al-hadith*).²⁷ Nevertheless, there is critic addressed to him by Scholar majority, these critic are about his transmission to a hadith regarded *maudu’* (false).²⁸ It is exactly the transmission of hadits from ‘Ubaidillah al-‘Umry. They say that his hadits from al-‘Umry is *munkar* even valued as *katsir al-wahm*.²⁹

Qutaibah has full name Qutaibah b. Sa’id b. Jamil (d.241/855). He gets the hadits from Malik, al-Laiyts, and Ibn Wahbah. His hadits was transmitted by *al-Imam al-Sittah* except Ibn Majah. By Ibn Majah, the narration of hadits from Qutaibah via Ahmad b. Hanbal. Qutaibah is one of the *tsiqqah* and *shaduq* hadits transmitter and as one of *aimmat al-al-hadits*.³⁰ Yet, there are critics addressed to him. These critics is that his transmission for one hadits, I don’t know what it is this hadits, estimated *maudu’* by scholar majority.³¹

Abd al-Aziz b. Abi Hajim Salamah b. Dinar (d. 84/703) is one of *tsiqqah* transmitter while Ibn Hajar said that he valued as *shaduq* transmitter.³²

Muhmmad b. Utsman b. Khalid (d.240/854) narrates hadits from his father who is Usman b. Khalid, Abdullah b. Abu Hazim, and others. According to Ibn Hatim, Muhammad b. Utsman is an expert (*tsiqqah*) hadits transmitter. But, as expressed by the other critic, like Shalih b. Muhammad, Muhammad b. Utsman often narrates hadits of *munkar* from his father³³.

Abd al-Rahman b. Ibrahim (d. 245/907) is an expert (*tsiqqah*), *hafid* (man who know by heart), and *mutqin* hadith transmitter. He narrates part of hadith from al-Walid b. Muslim.³⁴

The second hadits is actually in *al-kutub al-sittah*. That hadits from Ibn Mas’ud (d. 32/652)³⁵ and than transmitted by Abu Bakr b. Abd al-Rahman b. al-Haris (d.95/713).³⁶ He is

²⁷ Jalal al-Din al-Suyuti , *Thabaqat al-Huffad*, (Bairut: dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), p. 198.

²⁸ See also vol. 8, p. 321 – 323.

²⁹ Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, vol. 6, p. 316. Compare with *Taqrib al-Tahdzib*, vol. I, p. 607.

³⁰ Jalal al-Din al-Suyuti, *Tabaqat al-Huffad*, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), p. 198.

³¹ *Ibid*, vol. 8, p. 321-323.

³² al-‘Asqalani, *Taqrib al-Tahdzib*, vol. I, p. 602.

³³ *Ibid*, vol. 9, p. 299.

³⁴ *Ibid*, vol. 6, p. 131.

an expert transmitter and a part of his hadiths narrated by Ibn Sihab al-Zuhri (d. 125/742)³⁷, one of ‘little’ Tabi’in (*sigar al-tabi’in*)³⁸. His full name is Muhammad b. Muslim b. ‘Ubaidillah b. Abdullah b. Syihab al-Zuhri. His power to know by heart to hadiths was recognized by all of scholars at his time³⁹. However on the very seldom occasion, al-‘Asqalani said that al-Zuhri ever to do *tadlis al-hadith*.⁴⁰

To his teacher (al-Zuhri), al-Laits said that he is a trustworthy teacher. As the following transmitter to the second hadiths, al-Laits is one of expert transmitter. His full name is al-Laits b. Said b. Abd al-Rahman (d. 175/791). However there is one of hadith critic said that al-Laits often take lightly (*suhulah*) on taking hadith and a part of his hadith is *mudhtarrib*.⁴¹

On the same level with al-Laits, one of al-Zuhri’s disciples is Sufyan b. ‘Uyainah b. Abi ‘Umran al-Hilaly (d. 179/794). He gotten hadith from his teacher and then narrated again by Qutaibah. On one hand, Sulaiman b. Harb said that a given hadith from Ayyub is *hadith munkar* majority. On the other hand, Ibn Shaïd said that Sufyan have *tsiqqah* (expert) and *hafid* titles. Also, he is one of the best disciples from his teacher⁴². The other al-Zuhri’s disciples is Malik b. Anas (d. 179/795) a trustworthy *muhaddith* and an expert in Islamic law. According to al-Bukhari, he is one of the very valid of hadith transmitters.⁴³

From al-Laits, Malik, and Sufyan this hadiths then narrated again by their disciples like Qutaibah, Yahya b. Yahya, Hisyam b. Ammar, and Muhammad al-Shabah. al-Shabah takes it from Sufyan b. Uyainah Hafid b. Giyats. According to Ahmad b. Hanbal, al-Shabah is an expert transmitter (*tsiqqah*), but the other opinion said that he was believed also (*tsiqqah*)

³⁵ His full name is Abdullah b. Mas’ud Abu Abd. Al-Rahman. He is one of Prophet companion s who narrates hadiths because his position as closed friend with the prophet while he aver to be one of his server (khadim). al-Suyuti , *Thabaqat al-Huffad*, p. 14.

³⁶ *Ibid*, p. 30. see also al-‘Asqalani, *Taqrib al-Tahdzib*, vol. 2, p. 365.

³⁷ According to al-Dzahabi the critic of transmissions that addressed to ‘little’ Tabi’in (*sigar al-tabi’in*) like al-Sy’by and Ibn Sirin is very seldom. It is because of the *da’if* categories for them are very limited. Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, Bairut: Dar al-Fikr, 1979), p. 342.

³⁸ *Ibid*, p. 49.

³⁹ al-‘Asqalany, *Taqrib al-Rawi*, vol. 2, p. 133.

⁴⁰ al-Asqalany, *Tahdzib al-Tahdzib*, vol. 9, p. 385.

⁴¹ *Ibid*, vol. 8, p. 412-416. Compare with al-‘Asqalany on *Taqrib al-Tahdzib* vol. 2 p. 133 and see also in al-Suyuti, *Thabaqat al-Huffad*, p. 101-102.

⁴² *Ibid*, vol. 4, p. 104-107 and compare with al-Suyuti in *Thabaqat al-Huffad*, p. 119.

⁴³ *Ibid*, vol. 6, p. 106.

ma'mun).⁴⁴ About Hisyam b. Ammar b. Nashir b. Maysarah (d.245/859), in *Thabaqat al-Huffad*, there is not explanation any more. But, he confesses to get a hadith from Sufyan b. Uyainah.⁴⁵ On the note of al-Asqalany, that he is one of the expert transmitter often narrates a hadith from Ma'ruf b al-Hayath who known expertness (*ghairu tsiqqah*).⁴⁶

The last transmitter is Yahya b. Yahya b. Katsir b. Waslas b. Syamlal (d. 236/947)⁴⁷ who narrates this hadith from Malik b. Anas and his hadith narrated again by his disciple, Muslim. Nevertheless, sometimes, himself have a different opinion from his teacher (Malik b. Anas) he is an expert (*tsiqqah*) transmitter.⁴⁸

Conclusion

For the first hadith I can to categorize as *hadits daif* (the weak hadits). This weakness caused by the unknown transmitter in that hadith, exactly to identity of al-'Alla b. Abd. Rahman, so it's transmission become broken automatically. This broken is exactly between Abu Hurairah and Abd al-Aziz. Even though there is someone who name al-'Alla b. Abd al-Rahman and who meant is al-'Alla al-Khurqy, he was dead around 130 h. at that time that Abd al-Aziz was dead in 186 h. So, very little possibility if he can to studied with Abd al-Aziz. Between Abd. al-Aziz b. Hazim and Qutaibah or Muhammad b. Utsman there is different time so long on their life. Abd al-Aziz disappeared in 84/703 at the same time that qutaibah disappeared in 241/855, can he studied with Abd al-Aziz? It is impossible.

For the second hadith, I would to recognize as *hadits sahih* (a valid hadits). The validity of this hadits is both fulfill it's valid criteria and also by *al-Imam al-Sittah* (the six of honorable muhaddits) this hadits was written with the transmission which no different any more.

Finally, in the meaning of *hadith hasan sahih* terminology still not yet one agreement and distinct and clear meaning what it is mean. If there are one thousand *hadits hasan sahih* will there be one thousand of possibility to the status of this hadits. My opinion is that the

⁴⁴ *Ibid*, vol. 9, p. 205

⁴⁵ al-Suyuti, *Thabaqat al-Huffad*, p. 200

⁴⁶ al-'Asqalany, *Taqrib al-Tahdzib*, vol. 2, p. 268.

⁴⁷ According to al-Suyuti the year of his died is 226/840. *Ibid*, p. 182.

better solution is if the status of hadits returned to its common criteria while there on *ilm al-hadits*. So, if there are one thousand the *hadits hasan sahih* may be there are one thousand of possibilities to the status of this hadits.

BIBLIOGRAPHY

- ‘Asqalani, Ibn Hajar al-. *Tahdzib al-Tahdzib*, Bairut: Farl al-Fikr, 1994.
----- *Taqrib al-Tahdzib*, Bairut: Farl al-Fikr, 1993.
Bukhari, Muhammad b. Ismail, al-. *al-Jami’ al-Sahih*, Bairut: Farl al-Fikr, 1986.
Dawud, Sulaiman b. al-‘Asy’as Abu. *Sunan Abu Dawud*, Bairut: Dar al-Fikr, 1991.
Hanbal, Ahmad bin. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Bairut: Dar al-Fikr, 1991.
Ismail, Syuhudi. *Hadits Nabi Menurut Pembela dan Pemalsunya*, Jakarta Gema Insani Press, 1987.
----- *Metode Penelitian Hadits Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
----- *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
Majah, Muhammad b. Yazid, Ibn. *Sunan Ibn Majah*, Bairut: Bairut: Dar al-Fikr, 1988.
Marbawi, Muhammad b. Idris, al-. *Bahr al-Mady*, Bairut: Dar al-Fikr.
Naishaburi, Muslim b. al-Hajjaj, al-. *al-Jami’ al-Sahih*, Bairut: Dar al-Fikr, 1991.
Nasa’I, Ahmad b. Syaib, al-. *Sunan al-Nasa’I*, Bairut: Dar al-Fikr, 1991.
Sahbah, Muhammad b. Muhammad Abu. *al-Wasith*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi.
Shalah, Utsman b. Abd al-Rahman Ibn. *Muqaddimah Ibn Shalah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
Suyuthi, Jalal al-Din al-. *Thabaqat al-Huffad*, Bairut: Dar al-Ktub al-‘Ilmiyyah, 1989.
Tahhan, Mahmud, al-. *Taysir Musthalah al-Hadits*. Bairut: Dar al-Fikr.
Taymiyyah, Taqy al-Din Ibn. *Ilm al-Hadits*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
Thibi, al-Khusain b. Abdillah al-, *Khulasah fi Ulum al-Hadits*. Bairut: ‘Alam al-Kutub, 1985.
Turmuzi, Muhammad b. Isa al-. *al-Jami’ al-Sahih*, Bairut: Dar al-Fikr, 1994.
Turmusi, Muhammad Mahfud al-. *Manhaj Dawi al-Nadzar*, Bairut: Dar al-Fikr.

⁴⁸ al-‘Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, vol. 11, p. 261.

KITAB SYARAH HADIS *TANWIR AL-HAWALIK*
KARYA JALAL AL-DIN ALSUYUTI
 (Kajian terhadap Metode dan Karakteristik)

Muhammad Yusuf

Abstract

Kata kunci: *al-Muwatta'*, Imam Malik, *Tanwir al-Hawalik*, kitab syarah, al-Suyuti, *takhrij*, dan metode

I. Pendahuluan

Dalam periodisasi sejarah perkembangan hadits, yang dimulai sejak awal Islam (masa Rasulullah) hingga masa abad VII H terdapat perkembangan yang cukup signifikan dilihat dari sisi metodologi maupun aspek substansi bahasannya. Ini merupakan masa pengembangan dari usaha para ulama masa-masa sebelumnya. Apapun hasil yang telah tercapai tidak terlepas dari inspirasi dari kitab-kitab hadits terdahulu, sampai pada usaha yang dilakukan para ulama untuk menghasilkan karya tentang bagaimana memahami hadits nabi.

Salah satu usaha konkret adalah munculnya kitab-kitab syarah hadits, seperti *Kitab Fath al-Bari* karya Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Minhaj fi Syarh Sahih Muslim bin al-Hajjaj*, karya al-Hafiz Abu Zakaria Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi al-Syafi'i atau terkenal dengan nama al-Nawawi (w. 676 H/1244M), *'Aun al-Ma'bud* kitab syarah dari *Sunan Abi Daud*, *Syarh al-Zarqani* terhadap *al-Muwatta'* Imam Malik (93 H), *Tanwir al-Hawalik syarh* kitab *al-Muwatta'* karya as-Suyuthi, *Zahr al-Ruba' 'ala al-Mujtaba'* syarah kitab *Sunan al-Nasa'i* ditulis oleh al-Suyuti, *Hasyiyah Zahr al-Ruba' 'ala al-Mujtaba'*, karya Abu Hasan Nuruddin bin Abdul Hadi al-Sindi (w. 1138 H), Sayyid Ali bin Sulaiman al-Bajma'wi menulis syarah kitab *Sunan al-Nasa'i* dengan nama *'Urf Zahr al-Ruba' 'ala al-Mujtaba'*, *Ma'alim al-Sunan* karya al-Khattabi (w. 388), syarah terhadap *Sunan Abi Daud*, *al-Mu'allim* karya al-Munziri (w. 536 H) syarah terhadap kitab *Sahih Muslim*, *al-Muntaqa* karya Abu al-Walid al-Baji (w. 474 H), pen-syarah kitab *al-Muwatta'* dan sederetan kitab syarah yang lain.

Meskipun usaha tersebut telah dirasa optimal, namun secara faktual harus kita akui bahwa metode pemahaman hadis meski telah banyak dilakukan para pemerhatinya,

namun tidak berarti bahwa, alternasi metode tidak diperlukan lagi. Kelemahan tak terhindarkan dari sekian banyak tawaran, seperti yang ditangkap oleh saudara Agung Danarta adalah karena metode itu dicangkok dari luar hadis, sehingga mengakibatkan susah dioperasionalkan dalam ilmu hadis dan miskin contoh penerapannya.¹

Artikel ini akan mencoba untuk melihat bagaimana metode pemahaman hadis dari seorang ilmuwan Mesir terkemuka abad 9H/XV M, Jalal al-Din al-Suyuti yang melahirkan kitab syarah *Tanwir al-Hawalik* atas kitab *al-Muwatta'* Imam Malik bin Anas, dan lebih lanjut akan dilihat pula bagaimana karakteristik yang dimiliki kitab ini. Harapannya adalah semoga tulisan ini dapat memberikan kontribusi riil bagi pemerhati studi hadis, secara spesifik dalam kajian teks syarah hadis yang mengacu pada tradisi *muhaddisin* pada abad pertengahan. Harapan lain adalah munculnya berbagai alternasi metode pemahaman yang sesuai dengan era perkembangan pengetahuan terkini dan semangat keilmuan klasik keislaman.

II. Biografi Singkat

A. Latar Kehidupan al-Suyuti

Berdasarkan data yang terhimpun, bahwa al-Suyuti lahir di Mesir 1 Rajab 849 H. bertepatan dengan 4 Oktober 1445 M. Nama lengkap al-Suyuti adalah Abu al-Fadl Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Kamal Abu Bakar bin Muhammad, seorang keturunan Persia dan beberapa saat pernah mukim di Bagdad. Ayahnya seorang ulama besar bermazhab Syafi'i yang pernah menduduki jabatan penting di pemerintahan *-Qadi* dan *Muft* - dimasa pemerintahan Dinasti Mamluk. Seperti dimaklumi bahwa dinasti ini berjasa besar terhadap pengembangan dan pertahanan dunia Islam, disaat dunia Islam mengalami disintegrasi, terutama dibidang politik.²

Mesir sempat mengalami kemajuan yang pesat dibidang ilmu pengetahuan lantaran dipicu oleh jatuhnya Baghdad, yakni pelarian diri sejumlah ilmuwan ke Mesir, sehingga Mesir berkesempatan memiliki peran yang strategis dalam pengembangan ilmu pengetahuan, misalnya Ibn Khallikan (sejarawan), al-Maqrizi (pakar sejarah kedokteran) dan al-Tusi (pakar observatorium) dsb.

¹ Lihat Agung Danarta, "Metode Syarah Hadis Kitab Fath al-Bari, Jurnal Studi Ilmu-ilmu *AlQur'an dan Hadis*, Vol. 2 No. 1 Juli 2001, h. 93.

² Brockleman, "al-Suyuti" dalam E.J. Brill's *First Encyclopedia of Islam*, Vol. VII (Leiden: E.J. Brill, 1993), h. 573.

Al-Suyuti wafat 18 Jumadil Awwal 911 H bertepatan dengan 17 Oktober 1505 M dalam usia 62 tahun dengan meninggalkan warisan (*turas*) intelektual yang sangat berharga bagi dunia ilmu pengetahuan –khususnya ilmu-ilmu keislaman– yang telah diwariskan oleh generasi sebelumnya. Dialah seorang kompilator sekaligus formulator yang berhasil secara gemilang mensistematisasikan khazanah intelektual sepanjang perjalanan sejarah ulama klasik.

B. Karir Akademik dan Warisan Intelektual

Pendidikan yang mendasar dimulai di lingkungan keluarga al-Suyuti, karena ayahnya mendidiknya secara serius, sering berinteraksi dalam sebuah *majlis ta'lim* yang diselenggarakan oleh Ibn Hajar al-Asqalani, yang berakhir dengan perolehan *Ijazah 'Ammah* darinya.³

Pusat-pusat studi keislaman telah ia kunjungi, Syam, Yaman, India, Marokko dan Hijaz menjadi pilihannya, berkat ketekunannya ia tergolong seorang pelajar yang jenius sampai-sampai mendapat julukan “Ibn al-Kutub” – persis dengan istilah sekarang *kutu buku*– karena maniak membaca. Berbagai ilmu keislaman berhasil ia kuasai, termasuk ilmu hadis yang terobsesi dengan kedalaman ilmu gurunya Ibn Hajar al-Asqalani. Dialah orang yang sangat menghargai dan menghormati guru-gurunya yang telah berjasa membesarkan dibidang akademik, terbukti dengan terbitnya sebuah buku *Khatib Lail wa Jarib as-Sail* (himpunan umum), disamping himpunan kecil dalam karya al-Muntaqa. Secara spesifik, ia berhasil menyusun kitab yang berisi nama guru-gurunya dibidang periwayatan hadis –*Zad al-Masir fi al-Fahrasat al-Sagir*– yang mencapai 51 orang.⁴

Menurut pengakuan al-Suyuti sendiri terungkap dalam salah satu karyanya *Husn al-Muhadarah*,⁵ bahwa buah karyanya termasuk tulisan-tulisan kecil – *risalah* – berjumlah 300 buah, yang meliputi bidang tafsir, *qira'at*, fiqh, bahasa, sastra dan hadis. Bahkan menurut catatan lain lebih dari yang diakuinya sendiri.⁶

³ Abd al-Hayy “abd al-Kabir al-Kattani, *Fahras al-Faharis wa Isbat* (Ttp.: Dar al-Garb al-Islam, 1982), h. 1011.

⁴Al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi*, tahqiq ‘Abd al-Wahhab al-Latif (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 10-11.

⁵Al-Suyuti, *Taysir al-Ijtihad lil al-Imam al-Suyuti*, tahqiq Fuad ‘Abd al-Mun’im Ahmad (Makkah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, tt.), 9.

⁶ Misalnya ad-Dawudi menyebutkan lebih dari 500 buah, Ibn ‘Iyas menyebutkan mencapai 600 buah, sementara al-Baghdadi dalam bukunya *Hidayah al-'Arifin* menyebutkan tidak kurang dari 582 buah, sedangkan asy-Sya'rani (murid setia al-Suyuti) mengatakan dalam *Tabaqat*-nya ada 460 buah.

Berikut ini dipaparkan buah tulisan yang tercatat dalam khazanah ilmu-ilmu keislaman yang merupakan warisan intelektual, antara lain: *al-Durr al-Mansur fi al-Tafsir bi al-Ma'sur* -12 jilid besar- (bidang Tafsir), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* -2 jilid - (bidang Tafsir), *Asbab al-Nuzul* (bidang Ulum al-Qur'an), *Al-Jami' al-Sagir* (bidang hadis), *Al-Jami' al-Kabir* (bidang hadis), *Tanwir al-Hawalik 'Ala al-Muwatta'* (bidang hadis), *Al-Minhaj wa Jam'u al-Jawami'* (bidang Usul al-Fiqh), *Tadrib al-Rawi fi Syarh Tadrib an-Nawawi* (bidang Mustalah Hadis), *Al-Asybah wa al-Naza'ir* (bidang fiqh), *Jam'u al-Jawami' fi 'an-Nahwi wa al-Tasrif* (bidang bahasa), *Syarh Alfiyah Ibn Malik* (bidang bahasa), *Al-Fath al-Qarib fi Hawasyi Mugni al-Labib* (bidang bahasa), dan *Tabaqat al-Huffaz* (bidang sejarah)

Kitab-kitab tersebut hingga sekarang dapat dijumpai di lembaga-lembaga pendidikan, terutama pesantren-pesantren, perguruan-perguruan tinggi Islam, dan mungkin koleksi pribadi para pemerhati masalah ilmu-ilmu keislaman.

III. Kitab Syarah *Tanwir al-Hawalik*

Seperti dimaklumi, bahwa kitab *al-Muwatta'* karya Malik bin Anas (93 H/712M-179H/789M) merupakan karya tertua pada abad kedua hijriah yang hingga kini masih kita jumpai secara mudah. Ada dua alasan –telah disepakati- mengapa dinamakan *al-Muwatta'*. *Pertama*, penulisan kitab ini untuk mempermudah dan diperuntukkan untuk umat manusia secara umum. *Kedua*, sebelum kitab ini disosialisasikan ke tengah-tengah masyarakat luas, terlebih dahulu dipresentasikan di hadapan 70 orang ulama Madinah dan seluruhnya telah sepakat.⁷

Kitab ini disusun dengan model *Musannaf* (klasifikasi), dalam pengertian definisi '*Ulum al-Hadis* adalah sebuah kitab hadis yang disusun berdasarkan bab-bab fiqh dan memuat hadis *marfu'*, *mauquf* dan *maqtu'*.⁸ Memang ada beberapa varian naskah *al-Muwatta'*, dan yang kita jumpai dewasa ini adalah naskah Yahya bin Yahya al-Andalusi, karena dinilai paling sahih dan terpopuler.⁹

Disamping al-Suyuti, ada beberapa nama (*muhaddisin*) yang melakukan pensyarah terhadap *al-Muwatta'*, paling tidak bica dicatat antara lain: Abdullah bin Muhammad al-

⁷Muhammad Abu Zahwu, *al-Hadis wa al-Muhaddisin* (Mesir: Matba'ah a;-Ma'rifah, tt.), 246.

⁸Mahmud al-Tahhan, *Usul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid*, terj. Ridwan Nasir (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), 85-86.

⁹ Brockleman, *Encyclopedia Islam ...*, 275.

Nahwi (w. 521 H) dengan nama *al-Muqtabas* dan Abd al-Hayy bin Muhammad al-Laknuwi al-Hindi dengan judul *at-Ta'liq al-Mumajjah 'Ala al-Muwatta'*.

Ulama pada periode ketujuh antara lain az-Zahabi, Ibn Hajar al-Asqalani, Ibn Kasir, al-Bulqini, al-Mizzi dan al-Suyuti sendiri Mereka itu termasuk dalam kategori ulama *muta'akhkhirin*, yakni *muhaddisin* yang hidup mulai abad IV dan seterusnya. Sebagaimana kita ketahui bahwa periode ketujuh ini merupakan era pensyarah hadis, konsekuensinya banyak bermunculan kitab-kitab syarah hadis, meski sebelumnya telah muncul beberapa kitab syarah seperti diakui oleh Prof. Hasbi ash-Shiddieqy.¹⁰ Hal itu dibuktikan dengan munculnya sejumlah kitab syarah hadis, antara lain *Ma'alim as-Sunan* karya al-Khattabi (w. 338), merupakan kitab syarah *Sunan Abi Daud*, Abu Walid al-Biji (w. 474 H) mensyarah *Muwatta'* dengan nama *al-Muntaqa*, sedangkan *al-Mu'allim* kitab syarah bagi *Sahih Muslim* yang ditulis oleh al-Munziri (w. 536 H), *Sunan at-Turmuzi* disyarah oleh Abu Bakar Ibn al-'Arabi (w. 543H) dengan nama *'Aridat al-Ahwazi*, sementara Qadi 'Iyad (w. 544H) mensyarah *Sahih Muslim* dengan nama *Akmal al-Mu'allim* dan Ibn Abdi al-Barr (w. 463 H) mensyarah kitab *al-Muwatta'* yang diberi nama *at-Tamhid* dan *al-Istizkar*.¹¹

Sementara *al-Muwatta'* sendiri disyarah oleh al-Dahlawi al-Hanafi (w. 1176 H) dengan nama *al-Maswa*, Syarah *al-Zarqani* ditulis oleh al-Zarqani al-Misri al-Maliki (w. 1014H) dan oleh al-Suyuti sendiri (w. 911H) mensyarahnya dalam kitab *Tanwir al-Hawalik*, yang pada gilirannya akan dikuak secara lebih dekat.

A. Sistematika Penulisan

Al-Suyuti melakukan pensyarah terhadap kitab *al-Muwatta'* mengikuti sistematika *al-Muwatta'* secara *letterlijk*, yakni sejumlah hadis-hadis dikategorikan menjadi dua kategori: kitab dan bab. Setiap kitab memuat sejumlah hadis yang terdapat relevansi secara langsung dengan obyek pembahasan (materi bahasan), dan setiap kitab mengandung beberapa *bab* (tema) persoalan yang menjadi bahasan, dan setiap bab juga memuat sejumlah hadis yang sesuai dengan pokok bahasan. Meskipun terkadang terjadi inkonsistensi penyebutan kitab, tetapi langsung menyebutkan judul terma (*bab*), selanjutnya uraian terhadap hadis.

Kitab *Tanwir al-Hawalik* terdiri dari 3 juz yang terhimpun dalam satu jilid besar. Dalam melakukan pensyarah, al-Suyuti mengikuti jejak dan langkah sistematika yang ada

¹⁰Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 131.

¹¹Lhat Yusuf Qardhawi, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Kharisma, 1995), 60, juga MM. Abu Syuhbah, *Kutub as-Sittah*, terj Ahmad Usman (Surabaya: Pustaka Progresif, 1993), 70, dan al-Suyuti, *Tanwir al-Hawalik* (Semarang: Toha Putra, tt.), 8.

dalam *al-Muwatta'*. Juz pertama memuat kata pengantar semacam *muqaddimah*, kitab *wuqū' al-Ṣalāh* hingga kitab *al-Hajj* (7 kitab). Untuk memperjelas uraian ini secara distributif utuh dapat dipaparkan sebagai berikut:

Dalam *muqaddimah* tersebut dipaparkan tentang faedah kajian terhadap kitab *al-Muwatta'*. Ada tujuh faedah latar belakang penulisan kitab, yaitu:

- a. Seputar biografi Malik bin Anas, magnum opusnya *al-Muwatta'*
- b. Latar belakang penulisan kitab *al-Muwatta'*
- c. Seputar pandangan para ulama tentang status *al-Muwatta'* dan pembahasan nama-namanya
- d. Mengenai pandangan Imam asy-Syafi'i tentang kualitas hadis yang terdapat dalam *al-Muwatta'* terkait dengan hujjah.
- e. Jumlah *asār* sahabat dan tabi'in berdasarkan pada penelitian Abu Bakar al-Abhari dan penjelasan tentang kualitas perawi yang meriwayatkan dari Imam Malik.¹²
- f. Beberapa pendapat ulama mengenai jumlah perawi yang telah meriwayatkan hadis dari Imam Malik, dan penjelasan al-Suyuti tentang beberapa perawi yang meriwayatkan hadis dari Imam Malik¹³
- g. Sejumlah nama ulama hadis pemerhati kitab *al-Muwatta'* yang mensyarahnya.

Juz kedua, memuat kitab *al-Jihad* sampai *al-Aqdiyah* (ada 15 kitab)

Dalam kelompok pembahasan besar diberi tanda *Kitab* yang memuat beberapa bab (tema), setiap bab termuat sejumlah hadis, meskipun kadang tanpa menyebutkan nama kitab, tapi langsung nama babnya. Kemudian langkah berikutnya adalah menguraikan hadis-hadis yang ada. Setiap ganti kitab, selalu diawali dengan teks *basmalah* dan secara spesifik dalam permulaan bab *wuqū' as-salah*, disamping *basmalah* ditambah dengan teks salawat Nabi. Sedangkan pada juz ketiga memuat *Kitab al-Itq wa al-Wala'* hingga kitab *al-Jami'* (8 kitab). Jadi, secara keseluruhan, dalam kitab *Tanwir al-Hawalik* - notabene kitab *al-Muwatta'* - terdapat 31 kitab (tema besar) yang memuat sebanyak 1955 hadits. Begitu

¹² Para guru sekaligus menjadi sumber penerimaan hadis Imam Malik, al. Nafi' ibn Abi Nu'aim, Ibn Syihab az-Zuhri, Abul Inad, Hasyim ibn Urwah, yahya ibn Said al-Ansari, Muhammad ibn Munhadir disamping Abdurrahman ibn Hurmuz.

¹³ Jumlah perawi terpercaya yang disiarkan riwayatnya menurut perhitungan Muhammad ibn Ahmad az-Zahabi mencapai 1400 orang, lihat Anis Maftukhin "Imam Malik Macan Fikih Negeri Hijrah" dalam *Panjimas*, No. 14 Th. I Juli 2003, 112. Murid-muridnya al: asy-Syaibani, Imam asy-Syafi'i, Ibn Yahya al-Andalusi, Abdurrahman ibn Qasim di Mesir dan Asad al-Furat at-Tunisi, *ibid.*, 113.

selanjutnya hingga akhir syarah, dengan sedikit pengecualian pada *kitab al-Jāmi'* pada kitab terakhir.

Khusus untuk *kitab al-Jāmi'* ini secara makro memuat 88 tema besar, tanpa membagi ke dalam judul-judul sebagaimana yang pernah ditempuh kitab-kitab masa sebelumnya. Itulah sebabnya dinamakan *Kitab al-Jāmi'* -semacam kapita selekta- dengan dua alasan yang dikemukakan Imam Malik, *pertama*, bahwa untuk menjaga keutuhan dan kesatuan makna (holistik) dan alasan *kedua*, karena menyangkut masalah-masalah hukum yang mau tak mau harus runtut berdasarkan bab dan sub bab.

Untuk memperjelas uraian di atas, berikut ini sistematika kitab *Tanwir al-Hawalik* disertai dengan jumlah muatan hadis:

No.	Judul Kitab	Jumlah bab (tema)	Jumlah Hadis
1.	Wuqut al-Salah	139	519
2.	Al-Jana'iz	16	58
3.	Al-Zakah	11	23
4.	Al-Sadaqah	19	37
5.	Al-Siyam	22	37
6.	Al-I'tikaf	6	62
7.	Al-Hajj	83	269
8.	Al-Jihad	21	54
9.	Al-Nuzur wa al-Aiman	9	20
10.	Al-Dahaya	6	14
11.	Al-Zaba'ih	4	10
12.	Al-Sayd	7	19
13.	Al-Aqiqah	2	7
14.	a-Fara'id	15	24
15.	Al-Nikah	22	61
16.	Al-Talaq	35	118
17.	Asar al-Rada'	3	18
18.	Al-Buyu'	48	102
19.	Al-Qirad	15	16
20.	Al-Masaqah	2	3

21.	Al-Kira'i al-Ard	1	5
22.	Al-Syufah	2	3
23.	Al-Aqdiyah	51	83
24.	Al-Ataqah wa al-Wala'	13	26
25.	Al-Makatib	13	15
26.	Al-Mudabbir	7	8
27.	Al-Hudud	11	40
28.	Al-Asyribah	5	15
29.	Al-Uqul	24	50
30.	Al-Qasamah	5	5
31.	Al-Jami	88	254
	JUMLAH	703 ¹⁴	1955 ¹⁵

Tanwīr al-Hawālik disajikan secara sistematis dan bagi pembaca akan mengalami kemudahan untuk melacak bagian kitab dan bab apa. Paling awal terpapar bab *Wuqūṭ al-Ṣalāh*, terlebih dahulu dibuka dengan *basmalah* dan dilengkapi dengan teks salawat nabi. Dalam penyajiannya, setiap pergantian kitab selalu didahului dengan *basmalah*, kemudian dimuat sejumlah hadis. Jumlah setiap bab (tema) variatif, ada yang hanya memuat 1 buah hadis, bahkan ada yang memuat sebanyak 17 hadis.

Secara spesifik untuk kitab yang terakhir *al-Jāmi'* yang memuat sebanyak 88 tema besar, yang dilengkapi dengan muqaddimah (pengantar) dengan mengadopsi pandangan Ibn al-'Arabi yang bersumber dari tafsirnya. Dia antara pandangan tersebut adalah Imam Malik dalam hal kitab *al-Jāmi'* membaginya ke dalam dua manfaat. *Pertama*, Imam Malik telah keluar dari teknik resmi sistematika hadis

¹⁴ Jumlah bab ini didasarkan atas hasil riset Husein Yusuf berupa makalah diskusi ilmiah "Imam Malik dan Kitab *Muwatta'*-nya" (Yogyakarta: sekretariat IAIN Sunan Kalijaga), 26-27 dengan melakukan cross check data dan reduksi, terutama dalam penjumlahan bab dengan mengacu kitab *al-Muwatta'* tahqiq M. Fuad Abdul Baqi. Bandingkan juga dengan az-Zarqani, *Syarh az-Zarqani 'Ala al-Muwatta' li al-Malik*, jilid IV (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1990), 556 dan 566 yang telah diberi nomo.

¹⁵ Hasil penjumlahan ini didasarkan pada kitab yang diteliti *Tanwir al-Hawālik* dan *Syarh az-Zarqani*, keduanya tidak mengalami perbedaan, sementara kalau dirujuk pada kitab *al-Muwatta'* sendiri nampaknya mengalami reduksi sebanyak 128 buah hadis, perkiraan peneliti barangkali mempertimbangkan efisiensi, karena terjadi banyak pengulangan hadis, meskipun terkadang ada sedikit perbedaan bunyi teks (matan) hadis yang menyebar di beberapa kitab dan bab.

masalah-masalah hukum (fiqh) yang biasanya didasarkan pada bab-bab secara kronologis menurut tema-temanya. *Kedua*, Imam Malik membahasnya secara global (*mujmal*) dan komprehensif, dengan maksud untuk menjaga keutuhan makna (konteks) jangan sampai terputus secara parsial, karena berkaitan dengan hukum syara' dengan segenap cabang-cabangnya. Sekalipun ia tidak membaginya ke dalam beberapa bab untuk setiap tema besar, dan terkesan hanya simple dalam mengutarakan pandangan-pandangannya. Itulah sebabnya. Khusus untuk kitab ini disebut kitab *al-Jami'* (komprehensif), dan model semacam ini belum pernah dilakukan oleh para ulama masa-masa sebelumnya. Yang tak kalah menariknya adalah, kitab ini diawali dengan pendapat kolektif (konsesi) - *ijma'* - ulama' Madinah, mengingat ia sebagai cikap bakal perkembangan soal keimanan, agama dan titik pijak dari historisitas kenabian (Muhammad saw).

Sedangkan bagian akhir dari kitab syarah ini memuat kitab berisi nama-nama perawi (*rijal al-hadis*) yang terdapat dalam *Muwatta'* dengan nama kitab *Is'af al-Mubatta' bi Rijal al-Muwatta' li al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti* dengan susunan secara alpabetis huruf hijai'iyah. Dilengkapi pula sejumlah bab yang berisi tentang *al-kunya*, *al-abna' wa al-ansab*, *al-mubhamat*, *al-nisa' /fasl fi al-kunya dan fasl fi al-mubhamat*. Sebenarnya kitab ini lebih dahulu ditulis oleh al-Suyuti pada 801 H, sedangkan penulisan kitab *Tanwīr al-Ḥawālik* sendiri baru kemudian ditulis, yakni pada 899 H.

Format syarah kitab, ulama hadis mensyarahnya dengan meletakkan pada samping teks-teks (*matan* -plural- *mutun*) hadis, yang dikenal dengan sebutan *hawasyi* (jamak dari *hasyiyah*), disamping juga melakukan *takhrij*, yakni dengan membuat garis marka (pemisah) antara teks asli kitab dengan syarahnya, nampaknya al-Suyuti sepakat dan tetap konsisten dengan format ini.

Bagi al-Suyuti, kualitas hadis dalam kitab *al-Muwatta'* dikategorikan sahih, sebagaimana diungkapkan dalam muqaddimah kitabnya *Tanwīr al-Ḥawālik*, dengan terjemahan bebas sebagai berikut:

Bagi para Imam yang menyetujui hadis-hadis mursal yang terdapat dalam *al-Muwatta'* merupakan hujjah bagi mereka tanpa syarat apapun. Begitu juga bagi kami, hadis *mursal* selama didukung dan diperkuat oleh hadis-hadis yang lain (*syawāhid*) dapat dijadikan hujjah, sementara hadis-hadis *mursal*

dalam kitab *al-Muwatta'* seluruhnya terdapat pendukungnya, maka benar secara mutlak adalah hadis-hadis tersebut *sahih* tanpa terkecuali.

Dalam muqaddimah kitabnya *Tanwīr al-Hawālik* diutarakan bahwa ada 13 *muhaddis* dari kalangan *mutaqaddimin* maupun *muta'akhkhirin* yang berpartisipasi dalam pensyarahan *al-Muwatta'*, artinya perhatian *muhaddisin* begitu besar terhadap magnum opusnya Imam Malik kitab *al-Muwatta'*.

B. Metode Pensyarahan

Imam al-Qarafi dianggap sebagai orang pertama yang paling berjasa dalam memilah-milah ucapan (sabda) dan sikap Nabi Muhammad saw. Baginya, Nabi saw terkadang berperan sebagai Imam Agung, *Qazi* (penetap hukum yang bijak), atau *mufti* yang amat dalam pengetahuannya.¹⁶ Pensyarahan hadis berarti upaya untuk memberikan interpretasi-interpretasi yang sesuai dengan maksud hadis, tidak saja secara tekstual tetapi juga secara kontekstual. Sebenarnya kedua pemahaman semacam ini telah dipraktekkan oleh para sahabat Nabi saw. Dalam kenyataannya di antara ulama -*ahl al-hadis* dan *ahl fiqh/usul*-selalu saja berbeda dalam hal memahami hadis. Akibatnya, *out put* yang dihasilkan tentu berbeda antara satu sama lain, lantaran perbedaan bangunan kerangka pikir dan persepsi.

Salah satu corak produk ulama hadis pada abad IV hingga sekarang - *muta'akhkhirin* - adalah kitab-kitab syarh, yakni kitab yang berisi uraian dan penjelasan sebagai upaya untuk memahami hadis-hadis Nabi yang tertulis dalam suatu kitab hadis tertentu.¹⁷ Pensyarahan yang dilakukan oleh al-Suyuti tidak hanya terhadap teks (matan) hadis saja, melainkan juga meliputi bidang sanad (personil hadis).

Uraian dan penjelasan hadis dalam kitab tertentu berhubungan juga dengan dalil-dalil yang lain, baik dari al-Qur'an, dari hadis maupun dari kaidah-kaidah syara' lainnya.

1. Syarah terhadap sanad hadis
 - a. Menempuh jalan *takhrij*

¹⁶Syaikh Muhammad Al-Ghazali, *Studi Kritis Hadits Nabi saw antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), cet. V, 9.

¹⁷Definisi ini merujuk pada M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 4.

Seperti pada umumnya kitab-kitab syarah yang lain, al-Suyuti melakukan *takhrij* hadis. Yaitu dengan menunjukkan asal-muasal hadis disertai sumber pengambilannya dari berbagai kitab-kitab hadis yang disusun oleh para *mukharrij*-nya langsung.¹⁸

Dalam melakukan *takhrij*, al-Suyuti menjelaskan rangkaian (silsilah) sanad dari *mukharrij* lain yang meriwayatkan juga seperti riwayat Imam Malik.

b. Menjelaskan tentang penyandaran hadis riwayat Imam Malik

Sebagai misal, al-Suyuti ketika menjelaskan sebuah hadis tentang keutamaan membaca *tasbih* dengan mengutip pendapat Ibn Abd al-Barr yang mengatakan bahwa hadis tersebut adalah *mauquf*, dikatakan juga bahwa hadis ini adalah *marfu'* *sahih* pada Nabi saw dari beberapa aspek, yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, Ali bin Abi Talib, Abdillah bin Amr, Ka'ab bin Ajrah dan lainnya.¹⁹

c. Menjelaskan tentang kriteria sanad riwayat Imam Malik dan dipaparkan pula *mukharrij* yang lain dari suatu hadis

d. Menjelaskan redaksi sanad '*an al-siqah* dan *balag*

Nampaknya al-Suyuti dalam melakukan *takhrij hadis* berusaha untuk menjelaskan ketersambungan mata rantai sanad hadis yang diriwayatkan Imam Malik, yang didukung pula oleh jalur periwayatan lain sebagai pendukung - *syahid* atau *syawahid* - atas hadis-hadis tersebut, sehingga memperkuat status dan validitas hadis disamping memperjelas kualitasnya.

Dalam hal persambungan sanad hadis yang diriwayatkan oleh Imam Malik, direspons oleh al-Suyuti bahwa persambungan sanad itu tidak bisa hanya dilihat dari internalitas hadis, tetapi juga ada perlu juga mendapat dukungan dari hadis lain (*syahid*) sebagai eksternalitas.

2. Syarah terhadap Matan hadis

Dalam usaha memberikan penjelasan terhadap matan hadis, secara umum al-Suyuti menempuh langkah (*step*) berikut:

a. Merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an

Perujukan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam syarah matan hadis sesungguhnya tak bisa lepas dari teks al-Qur'an, karena hadis secara fungsional merupakan

¹⁸ Yakni para periwayat yang bertindak juga sebagai penghimpun bagi hadis yang mereka riwayatkan.

¹⁹ Jalaluddin al-Suyuti, *Tanwir al-Hawalik* (Semarang: Toha Putra, tt.), I:322.

penjelasan (*bayan*) terhadapnya, oleh karenanya pemahaman terhadap sumber pertama dan utama merupakan suatu keharusan, apalagi hadis-hadis yang bersifat aplikatif pragmatis. terutama kata-kata kunci yang terhadap dalam teks (matan) hadis. Sebagai misal ketika memahami sebuah hadis yang diriwayatkan dari Abi Hurairah, ia berkata:

ان رسول الله ص م قال تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته الا الجهاد في سبيله وتصديق كلمته أن يدخل الجنة او يردده إلى مسكنه الذي خرج منه ما نال من أجر أو غنيمة.

Al-Suyuti menjelaskan maksud kalimat *تكفل الله* bahwa Allah memastikan dengan keutamaan dan kemuliaan yang dimiliki-Nya.²⁰ Karena dipandang sesuai dengan firman Allah yang berbunyi:

ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة.²¹

Contoh lain, hadis tentang *fadilah* (keutamaan) bacaan *tasbih* dan *tahmid*. Dalam sebuah hadis diinformasikan dari Samiyyin maula Abu Bakar dari Abi Salih as-Sam'ani dari Abu Hurairah, bersabda Rasulullah:

Man qala Subhanallah wabihamdihi fi yaumin mi'ata marrah hatat 'anhu khatayayahu wa in kanat mislu zubudil bahri"

Artinya:

Barangsiapa yang mengucapkan lafal *Subhanallah wa bihamdih* (pujian kepada Allah) sebanyak 100 kali dalam sehari, maka dosa-dosanya akan dilebur, meskipun dosa-dosanya itu sebanyak buih di laut.

Yang menjadi titik fokus adalah kalimat 'hatat khatayahu', oleh al-Suyuti dijelaskan dengan menukil pendapat al-Baji, bahwa yang dimaksud dari kalimat tersebut sesungguhnya Rasulullah menghendaki kalimat tasbih dapat menjadi tebusan bagi orang-orang yang melakukan perbuatan-perbuatan buruk.

a. Menjelaskan dengan hadis-hadis lain yang bertema sama

Langkah ini banyak dilakukan al-Suyuti secara konsisten, seperti pada saat ia menjelaskan hadis tentang 'aqiqah yang berbunyi:

'An Malik, annahu balagahu annahu 'aqqa 'an Hasan wa Husain, keduanya anak Ali bin Abi Thalib"

²⁰ *Ibid.*, II : 2.

²¹ QS. al-Taubah (9): 111.

Dari hadis di atas ditemukan penjelasan dalam hadis yang lain yang diriwayatkan an-Nasa'i dari jalur Qatadah dari 'Ikrimah dari Ibn Abbas Yang berbunyi:

'Aqqa Rasulullah 'an al-Hasan wa al-Husain bi kabsyayn bikabsyayn'

Artinya:

Rasulullah SAW menyuelenggarakan 'aqiqah untuk Hasan dan Husein, masing-masing dengan dua ekor kambing (kibas).

- a. Dengan menggunakan pendekatan bahasa
 - Prosedur yang ditempuh al-Suyuti dalam pendekatan ini sebagai berikut:
 - 1) Penjelasan terhadap kata yang dirasa sulit (*mufradat*) ditangkap secara langsung, dengan mengungkapkan padan katanya (*mustaq*).
 - 2) Penjelasan gramatika bahasa (*nahw*) dan status *I'rab*-nya terhadap kata-kata kunci yang terdapat dalam suatu matan hadis
 - b. Menempuh jalan *takwil*, dengan merujuk pada pendapat para ahli
 - c. Melakukan kontekstualisasi sosio-kultural pada saat sebuah hadis disabdakan oleh Nabi saw, seperti hadis tentang Azan (tanda waktu salat)
 - d. Mempertimbangkan pandangan para ulama dalam berbagai kasus hukum (fiqh), seperti dalam hal penentuan awal puasa Ramadan dan awal bulan Syawwal.
 - e. Mengungkapkan faedah/fungsi hadis yang sedang dikaji
- Meski harus diakui bahwa penerapan metode tersebut tidak seluruhnya diaplikasikan terhadap seluruh hadis yang disyarah, dengan pertimbangan rasional dan fungsional, yang tentu saja tidak mengurangi upaya akademik al-Suyuti dalam karsa memberikan penjelasan makna terhadap suatu teks hadis dalam al-Muwatta'.

C. Karakteristik

Hal-hal yang spesifik dari kitab syarah ini antara lain:

Metode *takhrij* sebagai upaya pembuktian bahwa hadis-hadis yang terdapat kitab *al-Muwatta'* memiliki persambungan riwayat, sehingga dapat diakui sebagai hadis yang sahih dan implikasinya adalah dapat dijadikan alat argumentasi (hujjah) bagi suatu persoalan, terutama dalam masalah hukum (fiqh).

Disamping itu, kitab ini berusaha untuk melakukan tematisasi (*maudu'iy*) terhadap tema-tema bahasan, sehingga masih *concern* pada model syarah analisis (*tahlily*) yang masih cenderung global (*ijmaly*).

Aspek lain yang menjadi sorotan penulis adalah dalam hal sikap al-Suyuti ketika berhadapan dengan berbagai isu-isu seputar fiqh, mengambil sikap moderat (*tawasut*), meskipun ia sendiri sebenarnya lebih cenderung pada mazhab yang dianutnya yaitu Syafi'iy.

Dalam melakukan pensyarah, ia lebih banyak mengakomodir berbagai pandangan dan pandangan ulama, meskipun cara berpikir *ahl al-hadis* masih mendominasi cara berpikirnya.

IV. Kesimpulan

Kitab syarah *Tanwir al-Hawalik*, nampaknya belum dapat dikategorikan sebagai *masterpiece* (karya agung) al-Suyuti dalam bidang hadis, namun secara metodologis kitab ini sangat bermanfaat dalam rangka membantu pembaca dalam memahami hadis-hadis nabi, khususnya yang terhimpun dalam *al-Muwatta'* Imam Malik.

Model pensyarah yang dilakukan al-Suyuti, bisa jadi sebagai sebuah karya yang ingin menampilkan sebuah kitab syarah yang mudah dapat dipahami oleh para pembaca dan pemerhati bidang hadis, meskipun masih terkesan belum banyak mengalami perubahan dan inovasi metodologi yang cukup signifikan.

Dalam usaha memberikan penjelasan (*syarah*) terhadap matan hadis, secara umum al-Suyuti menempuh langkah (*step*) dengan merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis setema dengan asumsi, bahwa ia sesungguhnya tidak berkeinginan menjauhkan diri dari makna koherensi teks al-hadis, sehingga mendekatkan antara pembaca dan *messages* yang terkandung di dalam hadis itu sendiri.

Seperti pada umumnya kitab-kitab syarah yang lain, al-Suyuti menempuh metode *takhrij*, nampaknya dalam melakukan *takhrij hadis* ia berusaha menjelaskan ketersambungan mata rantai sanad hadis yang diriwayatkan Imam Malik, yang didukung pula oleh jalur periwayatan lain sebagai pendukung - *syahid* - (koraborasi) atas hadis-hadis tersebut, sehingga sebuah hadis tidak hanya dilihat dari aspek *ad-*

Dakhili (internal) saja, tetapi juga aspek *al-khariji* (eksternal)-nya, sehingga kualitas dan validitas suatu hadis menjadi terukur secara ilmiah.

Dalam memandang isu-isu keagamaan terutama masalah fiqh, al-Suyuti terlihat bersikap moderat dan obyektif, setelah melihat dan mengkaji serta mempertimbangkan varian pandangan *fuqaha'* kendatipun ia sendiri sebenarnya sebagai Syafi'iyah.

Aspek penting lainnya adalah, melakukan pendekatan kontekstual, yakni menganalisis antara sebuah gagasan/ide yang muncul dan peristiwa yang terjadi secara sosio-kultural dengan lahirnya sebuah hadis (*wurud al-hadis*), disamping melihat sisi fungsional sebuah hadis.

Maka, penyusun dapat merekomendasikan bahwa kitab syarah *Tanwir al-Hawalik* sangat *capable* dan layak untuk dijadikan sebagai salah satu model metode pensyarah hadis, meskipun masih perlu dimodifikasi secara lebih mapan dan memadai.

DAFTAR PUSTAKA

- Danarta, Agung. "Metode Syarah Hadis Kitab Fath al-Bari, Jurnal Studi Ilmu-ilmu *AlQur'an dan Hadis*, Vol. 2 No. 1 Juli 2001.
- Gazali, Syaikh Muhammad, *Studi Kritis Hadits Nabi saw antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad Al-Baqir, Bandung: Mizan, 1996.
- Kattani, Abd al-Hayy Abd al-Kabir, *Fahras al-Faharis wa Isbat*.Ttp.: Dar al-Garb al-Islam, 1982.
- Majalah *Panjimas*, No. 14 Th. I Juli 2003.
- Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Suyuti, Jalaluddin, *Tadrib ar-Rawi*, tahqiq 'Abd al-Wahhab al-Latif, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Suyuti, Jalaluddin, *Tanwir al-Hawalik*. Jilid I. Semarang: Toha Putra, t.th.

Suyuti, Jalaluddin. *Taysir al-Ijtihad lil al-Imam al-Suyuti*, tahqiq Fuad ‘Abd al-Mun’im Ahmad, Makkah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.th.

Al-Ṭahhān, Mahmud, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*. terj. Ridwan Nasir, Surabaya: Bina Ilmu, 1995.

Yusuf, Husein. “Imam Malik dan Kitab *Muwatta’-nya*”, Yogyakarta: Sekretariat IAIN Sunan Kalijaga.

Zahwu, Muhammad Abu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Mesir: Matba’ah al-Ma’rifah, t.th.

Zarqani, *Syarh al-Zarqani ‘Ala al-Muwatta’ li al-Mālik*. jilid IV. Beirut: Dār al-Kitab al-‘Ilmiyyah, 1990.

FILSAFAT PERBUATAN MANUSIA DI BALIK PEMAHAMAN MUHAMMAD AL-GAZALI TENTANG HADIS-HADIS FATALISME

Oleh : Alim Roswantoro*

A. Pendahuluan

Dalam pemikiran Islam dikenal suatu paham *jabariyah* yang memandang manusia tidak merdeka, otonom dan terpaksa dalam mengerjakan perbuatannya. Dalam istilah Inggris paham ini disebut fatalisme, determinisme, atau predestinasi. Jahm,¹ penyebar pertama ajaran ini, memandang manusia tidak mempunyai daya, kekuasaan, kemauan dan pilihan untuk berbuat sesuatu. Manusia berbuat secara terpaksa dan Tuhan adalah pencipta tindakannya. Manusia tak ubahnya seperti benda-benda lain, misalnya pohon berbuah; yang menciptakan buah adalah Allah, bukan pohon itu sendiri. Seperti halnya perbuatan pahala dan siksaan adalah paksaan. Kalau demikian, maka kewajiban juga paksaan (*jabr*).² Manusia tak ubahnya seperti

* Dosen Filsafat Fakultas Ushuluddin dan mahasiswa Program Doktor Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Jahm bin Shafwan adalah warga khurasan (Iran). Ia sebagai menteri (*wazir*) al-Haris bin Surayj. Keduanya memberontak kepada penguasa Dinasti Umawi sehingga keduanya dibunuh pada tahun 128 H. Lihat , Ahamad Amin, *Fajr al-Islam*, (Kairo: al-Nahdhah al-Mishriyah, 1975), hlm. 286-87.

² Muhammad ‘Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), I, hlm. 87.

bulu burung yang ditup angin. Bulu itu bergerak atau diam ditentukan oleh ada atau tidak adanya angin.³

Jalaluddin Rahman berpendapat bahwa paham jabariyah dalam islam ini berkelanjutan pada aliran *asy'ariyah*.⁴ Paham ini memandang manusia lemah. Manusia yang demikian ini banyak bergantung kepada kehendak dan kemauan Tuhan. Atas dasar ini Harun Nasution berpendapat, senada dengan Rahman, bahwa paham ini lebih dekat kepada jabariyah atau predestinasi. Dalam menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kehendak dan kekuasaan Tuhan, al-Asy'ari memakai istilah *kasb* (perolehan).⁵

Paham ini kuat karena mendapat dukungan naqliyah dari sejumlah hadis yang mengindikasikan sikap fatalistik. Hadis-hadis seperti inilah yang dalam tulisan ini disebut dengan hadis-hadis fatalisme. Disebut demikian karena, dari segi matannya, hadis-hadis ini secara eksplisit-tekstual menganjurkan sikap fatalistik.

Tulisan ini mencoba menjawab persoalan bagaimana sebenarnya hadis-hadis seperti itu harus dipahami. Sebelum melibatkan diri ke dalam pemaknaan hadis-hadis tersebut, penulis akan meminjam perspektif teori pemahaman hadis dari seorang 'ulama Mesir kontemporer, Muhammad Al-Gazali. Dengan cara demikian

³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hlm. 286.

⁴ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia menurut Qur'an. Suatu Kajian Tafsir Tematik*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992), hlm. 86.

⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisis Perbandingan*, (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978), hlm. 106.

memungkinkan penulis untuk mereview atau mengomentari teori pemikir ini dalam konteks keilmuan hadis. Dengan model ini pula, penulis pada akhirnya bisa masuk ke dalam pemberian pengertian atas hadis-hadis yang dikaji; barangkali hanya akan merupakan respon yang sifatnya komplemental terhadap apa yang telah dilakukan oleh Muhammad Al-Gazali.

B. Tentang Muhammad Al-Gazali

Muhammad Al-Gazali lahir pada tahun 1917 di Nakla al-'Inab, sebuah desa terkenal di Mesir yang banyak melahirkan tokoh-tokoh Islam terkemuka pada zamannya. Tokoh-tokoh tersebut di antaranya adalah Muhammad 'Abduh, Hassan al-Banna, Muhammad Syatut, dan lain-lain.⁶

Ayahnya memberi nama dirinya Muhammad Al-Gazali, karena ia telah bermimpi dan memperoleh isyarat dari *hujjah al-Islam*, Abu Hamid Al-Gazali, agar ia mencantumkan nama Imam Al-Gazali pada anaknya tersebut.⁷ Muhammad Al-Gazali adalah pengagum Imam Al-Gazali dan Ibnu Taimiyyah. Dia mengatakan, seperti dikutip Muh. Munawir az-Zahidi, "Bila Imam Al-Gazali mempunyai otak ahli filsafat dan Ibnu Taimiyyah memiliki otak ahli fiqh, maka saya menganggap diri saya

⁶ "Syaiikh Muhammad Al-Gazali: Da'i yang Menulis", terj. dan sunt. Thalib Anis dalam Syaikh Muhammad Al-Gazali, *Berdialog dengan Al-Qur'an Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini*, Penerj. Masykur Hakim dan Ubaidillah, penyunt. Thalib Anis (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 5.

⁷ Syaikh Muhammad Al-Gazali, *Analisis Polemik Hadis Transformasi Modernisasi*, terj. Muh Munawir az-Zahidi, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hlm. v.

sebagai murid kedua tokoh yang amat tinggi ilmunya dalam bidang filsafat dan ilmu fiqh.”⁸

Ide-ide Muhammad Al-Gazali yang didasarkan pada Al-qur’an dan Al-Hadis penuh dengan objektivitas dan kajian ilmiah yang piawai dan profesional. Dia bersikap hati-hati atau tidak dengan seenaknya dalam mengeliminasi pendapat para ulama yang mendahuluinya atau semasanya. Dia adalah pemikir Islam yang berpikiran maju dan terbuka terhadap kajian-kajian keagamaan.⁹

Muhammad Al-Gazali memulai pendidikan dasarnya di tempat khusus menghafal Al-Qur’an. Di tempat inilah, dia mampu menghafal Al-Qur’an genap tiga puluh juz pada usia sepuluh tahun. Setelah menyelesaikan pendidikan menengah atasnya, pada tahun 1937, ia melanjutkan kuliah di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Kairo, dan mendapatkan gelar sarjana pada tahun 1941. Pada tahun 1943, ia memperoleh gelar Master dari Fakultas Bahasa Arab.¹⁰

Selain aktif dalam bidang da’wah, dia juga banyak menggeluti dunia pendidikan dan kebudayaan. Dia sempat menjabat wakil kementerian di Mesir.¹¹ Di bidang pendidikan, dia aktif mengajar di Universitas al-Azhar pada Fakultas

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ “Syaiikh Muhammad Al-Gazali: Da’i yang ... , hlm. 5-6.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 6.

Syari'ah, Ushuluddin, Tarbiyyah, Dirasah al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah.¹² Selain mengajar di al-Azhar, ia juga mengajar di Universitas Umm al-Qura, Makkah, Universitas Qatar, serta Institut Ilmu-Ilmu Islam Universitas Amir 'Abd al-Qadir, Aljazair.¹³ Di bidang kebudayaan, ia sering diundang sebagai pembicara dalam seminar-seminar pemuda dan mahasiswa. Dalam seminar-seminar itu, baik di Timur maupun di Barat, ia menyampaikan beberapa pandangannya mengenai nilai-nilai kultural Islam.¹⁴

Muhamad Al-Gazali selalu mengajarkan kepada mahasiswa-mahasiswanya tentang keseimbangan, yaitu keseimbangan dalam menggunakan akal dan sumber agama, dan dalam memandang dunia dan agama. Dia adalah pribadi yang berpendirian tengah-tengah, antara dunia dan agama, dan antara akal dan wahyu. Dia sering melontarkan himbauan untuk para pembaharu Islam, "Mengapa kalian tidak menuntut kemajuan sambil menjadi muslim."¹⁵

Karena perbedaan penalaran, pendapat, dan fatwa, Muhammad Al-Gazali banyak dikritik. Namun demikian, dalam mengemukakan pendapat dan fatwa, ia tidak pernah bertentangan dengan *ijma'* atau kesepakatan ulama.¹⁶

¹² *Ibid.*

¹³ "Syaiikh Muhammad Al-Gazali di Mata Dr. Yusuf Qardhawi," dalam Pendahuluan buku Syaikh Muhammad Al-Gazali, *Berdialog dengan Al-Qur'an ...*, hlm. 2..

¹⁴ "Syaiikh Muhammad Al-Gazali : Da'i yang ..., hlm. 7.

¹⁵ "Syaiikh Muhammad Al-Gazali : di Mata ..., hlm. 2-3.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 3.

Memang jika dicermati, kadang-kadang beberapa tulisannya terasa tajam, hal itu muncul karena ia benci terhadap segala macam penyimpangan. Walaupun bergabung dan aktif dalam gerakan *al-Ikhwa al-Muslimun*,¹⁷ ia secara tegas menyatakan bahwa kepentingan Islam di atas kepentingan lainnya. Menurutnya, seandainya kepentingan *al-Ikhwān al-Muslimūn* berlawanan dengan kepentingan Islam, maka kepentingan Islam harus didahulukan dan kepentingan *al-Ikhwān al-Muslimūn* harus dibuang jauh-jauh.¹⁸

Selain di bidang pendidikan dan kebudayaan, Muhammad Al-Gazali adalah seorang aktivis dakwah dan juga seorang penulis. Melalui berbagai media baik elektronik maupun cetak, dia menyampaikan ceramah-ceramah keagamaan di berbagai negara baik di Timur atau di Barat, seperti di Saudi Arabia, Qatar, Kuwait, Aljazair, Eropa dan Amerika.¹⁹ Sebagai seorang penulis ia sangatlah produktif. Dia kurang lebih telah menulis empat puluh delapan buku dalam berbagai bidang, dan juga artikel-artikel yang tersebar di berbagai majalah.²⁰ Salah satu bukunya yang

¹⁷ *Al-Ikhwān al-Muslimūn* artinya persaudaraan kaum muslimin, adalah organisasi yang bertujuan melaksanakan perintah agama yang hakiki, menjelaskan pesan al-Qur'an dan keyakinan Islam yang benar, organisasi ini didirikan pada Maret 1928 di Isma'iliyyah, Mesir oleh Hassan al-Banna (1906-1949). Informasi lebih lengkap bisa dibaca misalnya, Ishak Mussa al-Husaini, *Ikhwān al-Muslimūn* (Jakarta: Grafiti Pers, 1983), hlm. 3-93.

¹⁸ "Syaiikh Muhammad Al-Gazali: Da'i yang ..., hlm. 6.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 6-9.

²⁰ *Ibid.*

kontroversial yang menjadi referensi pokok dalam tulisan ini adalah *As-Sunnah An-Nabawiyyah bain Ahl Fiqh wa Ahl Hadis*.

Pada hari Sabtu tanggal 9 Syawal 1416 H bertepatan dengan tanggal 6 Maret 1996, Muhammad Al-Gazali berpulang ke Rahmatullah. Ia meninggal ketika sedang berada di Riyad, Saudi Arabia untuk menghadiri sebuah seminar. Jenazahnya dimakamkan dipekebunan Baqi', hanya beberapa meter saja dari makam Rasulullah saw. Letak makamnya persis di antara makam Imam Malik (pendiri mazhab Maliki) dan Imam Nafi' (ahli hadis).²¹

C. Hadis-Hadis tentang Fatalisme

Dalam literatur-literatur hadis, kita bisa menemukan banyak hadis tentang fatalisme, namun dalam tulisan ini diambil empat hadis saja sebagai sampel. Keempat hadis ini menurut penelitian Muhammad Al-Gazali adalah termasuk hadis-hadis yang sahih sanadnya.

Yang pertama dari keempat hadis berikut adalah hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidzi dari Umar bin Khattab r.a. yang beritanya seperti berikut:

انه سئل عن قوله تعالى: "و اذ اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم : الست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة : انا كنا عن هذا غافلين" قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسعال عنها فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "ان الله خلق ادم ثم

²¹ "Syaikh Muhammad Al-Gazali di mata ..., hlm. 2.

مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريه فقال : خلقت هؤلاء للجنة. و بعمله اهل الجنة يعملون. ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذريه فقال: هؤلاء خلقت للنار و بعمله اهل للنار يعملون. فقال رجل: يا رسول الله فقيم العمل؟ قال: فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة و اذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل للنار حتى يموت على عمل من اعمال اهل للنار فيدخله للنار.²²

bahwa ia pernah ditanya tentang makna firman Allah SWT. ...”Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap diri-diri mereka sendiri: ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Ya dan kami bersaksi.’ Yang demikian itu, agar di Hari Kiamat, kamu tidak akan mengatakan: ‘Sesungguhnya kami lengah (tidak tahu) akan hal ini.’ (Al-A’raf: 172). Kata Umar bin Khattab selanjutnya: “Telah kudengar Rasulullah saw. --ketika ditanya tentangnya-- bersabda: *Sesungguhnya Allah mencipta Adam lalu mengusap punggungnya dengan tangan kanan-Nya, dan mengeluarkan sejumlah anak keturunan darinya, seraya berkata: ‘Mereka ini Kucipta untuk surga, dan (karenanya) mereka akan mengerjakan amalan ahli surga.’* Kemudian Allah sekali lagi mengusap punggung Adam dan mengeluarkan sejumlah anak keturunannya, seraya berkata: ‘Mereka ini Kucipta untuk neraka, dan mereka akan mengerjakan amalan neraka.’ Mendengar keterangan Nabi saw. itu, seorang laki-laki berkata: ‘Kalau begitu, ya Rasulullah, untuk apa kita beramal?’ Jawab beliau: *Sesungguhnya, jika Allah mencipta hamba-Nya untuk surga, Ia akan menjadikannya mengerjakan amalan ahli surga sampai ia meninggal dunia dalam keadaan mengerjakan suatu amalan ahli surga, maka Allah akan memasukkannya ke dalam surga. Dan jika Ia mencipta hamba-Nya untuk neraka, maka Ia akan menjadikannya mengerjakan amalan ahli neraka sampai ia meninggal dunia dalam keadaan mengerjakan suatu amalan ahli neraka, dan Allah akan memasukkannya ke dalam neraka.*”

Hadis kedua adalah hadis dari ‘Aisyah r.a. berikut ini:

²² Syaikh Muhammad Al-Gazali, *As-Sunnah An-Nabawiyyah bain Ahl Fiqh wa Ahl Hadis* (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1989), hlm. 146-147.

قالت دعى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الى جنازة غلام من الانصار, فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنة, لم يدرك الشر ولم يعمله, قال: او غير ذلك يا عائشة! ان الله عز وجل خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم فى اصلاب البائهم, وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم فى اصلاب البائهم²³

“Rasulullah pernah diundang untuk menyembahyangkan jenazah seorang remaja dari kalangan *Ansar*. Maka akupun berkata kepada beliau: ‘Ya Rasulullah, alangkah bahagianya anak itu! Bagaikan seekor burung di antara burung-burung surga. Ia belum mengetahui tentang kejahatan dan belum terlibat dengan sesuatu pun!’ Mendengar itu, beliau berkata: ‘*Atau mungkin tidak sedemikian itu, hai Aisyah? Sesungguhnya Allah telah mencipta, bagi surga, sejumlah orang yang akan menjadi penghuninya. Mereka diciptakan untuknya sejak mereka masih dalam sulbi ayah-ayah mereka. Allah juga mencipta, bagi neraka, sejumlah orang yang akan menjadi penghuninya. Ia menciptakan mereka untuknya sejak mereka masih dalam sulbi ayah-ayah mereka.*”

Hadis ketiga adalah hadis dari Sahl bin Sa’d yang merawikan:

ان رسول الله قال: ان الرجل ليعمل بعمل اهل النار وانه لمن اهل الجنة, و ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة وانه لمن اهل النار.²⁴

bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: *Adakalanya seseorang mengerjakan amalan ahli neraka padahal ia termasuk ahli surga. Dan adakalanya seseorang mengerjakan amalan ahli surga padahal ia termasuk ahli neraka.*

Yang terakhir adalah hadis seperti dirawikan oleh Abdullah bin ‘Amr :

قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ان الله خلق خلقه فى ظلمة, فالتقى عليهم من نوره. فمن اصابه من ذلك لنور اهتدى, ومن اخطاه ضل. فلذلك اقول: جف القلم على علم الله تعالى.²⁵

Bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: *Sesungguhnya Allah SWT mencipta makhluk-Nya dalam kegelapan. Lalu Ia melimpahkan nur-Nya atas mereka.*

²³ *Ibid.*, hlm. 158.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 159

²⁵ *Ibid.*

Maka barangsiapa terkena nur-Nya itu, jadilah ia orang yang memperoleh hidayah-Nya. Dan barangsiapa terluput darinya, jadilah ia seorang yang sesat. Karena itu aku berkata: "Telah keringlah pena atas ilmu Allah SWT".

D. Model Pemahaman Hadis Muhammad Al-Gazali

Muhammad Al-Gazali adalah salah satu pemikir Islam kontemporer yang menolak keberadaan hadis-hadis yang mengajarkan amalan-amalan yang dianggap bertentangan dengan ajaran sejati Islam. Dalam penolakannya ini, dia berpegang pada metodologi pemahaman hadis yang dirumuskannya dalam kitabnya *As-Sunnah An-Nabawiyah*.

Dalam kitabnya itu, dia menekankan pentingnya kritik matan hadis. Penekanan pentingnya kritik matan ini didasarkan pada keprihatinannya kepada para peneliti hadis yang hanya terpaku pada rangkaian periwayat atau sanad. Mereka hanya mencukupkan pada kualitas sanad untuk menilai valid tidaknya suatu hadis tanpa melihat apakah kandungan matannya cacat atau tidak. Seolah-olah sudah pasti bahwa perawi yang berkualitas tinggi tidak mungkin berbuat salah. Mereka hanya melulu terpaku pada hadis dan tidak memperhatikan kandungan al-Qur'an. Cacat matan suatu hadis yang dikenal mungkin tidak dianggap ada oleh mereka, karena prinsip sanad kuat berarti hadis kuat, tetapi ditemukan oleh para ahli pikir muslim lain yang ahli di bidang lain seperti tafsir, usul, kalam, fiqih, dan seterusnya.²⁶

Lebih lanjut mengenai keprihatinan tersebut dia mengatakan sebagai berikut:

²⁶ Syaikh Muhammad Al-Gazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW. antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 27.

Cacat yang menyertai orang-orang yang hanya menyibukkan diri dengan hadis saja, adalah kurangnya minat dan pengetahuan mereka untuk menekuni al-Qur'an dan mempelajari, dengan seksama, hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Karena itu, mengapa bertinggi hati padahal kemampuan terbatas. Mengapa tak mau berlapang dada dengan membiarkan orang-orang selain mereka, yang berwawasan luas, untuk menemukan adanya *'illah* atau keganjialan dalam beberapa hadis yang dikeal?²⁷

Dari situ Muhammad Al-Gazali mempunyai asumsi dasar bahwa matan suatu hadis meskipun sanad atau rangkaian perawinya kuat bisa saja mengandung cacat. Dia sendiri mengatakan bahwa “Adakalanya sebuah hadis yang sahih sanadnya tetapi lemah matannya.”²⁸ Oleh karena itu, penelitian kualitas matan hadis harus terus dilakukan sebagai upaya estafet dari para ulama hadis terdahulu yang telah melakukan seleksi ketat atas sanad-sanad hadis. Penelitian kualitas matan penting untuk memperkecil kesalahpahaman umat tentang Islam.

Berangkat dari asumsi ini, dia mulai berbicara tentang kaidah kritik matan. Kritik matan ini terutama ia tujukan pada hadis-hadis *ahad*, bukan *mutawatir*. Baginya, hadis *ahad* tidak bisa mendatangkan keyakinan yang pasti seperti halnya hadis *mutawatir*.²⁹ Dengan tegas ia mengatakan bahwa rangkaian perawi yang kuat

²⁷ *Ibid.*, hlm. 28.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hlm. 86.

yang ia sebut dengan “rantai emas” suatu hadis *ahad* tidak menolong matannya yang rapuh atau cacat.³⁰

Untuk menilai cacat tidaknya suatu matan hadis, dia menetapkan kaidah kriti matan sebagai berikut:

1. Al-Qur’an harus dijadikan dasar utama dan pertama sebelum yang lainnya untuk menguji validitas matan suatu hadis. Jika ternyata kandungan matan tidak sesuai dan menyimpang dari maksud *nass-nass* Al-Qur’an, maka tertolaklah matan tersebut.
2. Diperlukan ilmu tentang berbagai riwayat lainnya untuk kepentingan komparasi antara riwayat yang satu dengan yang lainnya, ditinjau dari segi kuat dan lemahnya masing-masing.
3. Penggunaan metode rasional atau metode *‘aqli*. Metode ini digunakan untuk mengukur masuk akal atau tidaknya suatu matan hadis. Metode ini juga dipakai untuk menarik makna-makna dan kesimpulan-kesimpulan dari kandungan ayat-ayat Al-Qur’an. Dari segi ini Muhammad Al-Gazali mempersilakan atau membuka pintu masuknya ahli-ahli ilmu selain ahli hadis; baginya pengujian validitas suatu hadis adalah kerja interdisipliner, dan bukan hanya monopoli ahli hadis saja.

Untuk kaidah yang pertama dan kedua, Muhammad Al-Gazali sendiri mengatakan:

³⁰ *Ibid.*, hlm. 191.

Jelas bahwa untuk menetapkan sahnya suatu hadis dalam segi matannya diperlukan ilmu yang mendalam tentang Al-Qur'an serta kesimpulan-kesimpulan yang dapat ditarik dari ayat-ayatnya, baik secara langsung ataupun tidak. Juga ilmu tentang berbagai riwayat lainnya, agar dengan itu semua dapat dilakukan perbandingan antara yang satu dengan yang lainnya, ditinjau dari segi kuat atau lemahnya masing-masing.³¹

Adapun untuk kaidah yang ketiga, dia menjelaskan seperti berikut :

Kerja sama dalam memeriksa dan menguji peninggalan Nabi saw. sangat diperlukan. Matan sebuah hadis adakalanya berkenaan dengan akidah, ibadah, dan mu'amalah yang meliputi pengetahuan dan profesi para ahli '*aql*' dan *naql* (yang berdasarkan pemikiran dan penukilan) bersama-sama. Mungkin juga sebuah hadis berkaitan dengan urusan dakwah, perang dan damai. Oleh sebab itu, mengapa para ahli di berbagai bidang yang penting ini dijauhkan dari pengujian matan (redaksi) yang dirawikan? Apa gunanya sebuah hadis yang sanadnya sehat namun matannya cacat?³²

Kerja sama itu menegaskan agar penentuan sahnya suatu hadis, terutama dari segi redaksinya, tidak merupakan hak monopoli ahli hadis semata. Dalam terminologi yang sederhana, perlu adanya kerja sama antara ahli hadis dan ahli keilmuan Islam lainnya.³³

E. Pemahaman Teoritik atas Hadis Fatalisme : Problem antara Kebebasan dan Pertanggungjawaban Manusia dalam Visi Muhammad Al-Gazali

Hadis-hadis di atas, yang rangkaian sanadnya kuat, dengan sangat eksplisit menunjukkan predestinasi atau predeterminasi manusia atas semua tindakannya. Dari segi sanad keujubahan hadis tersebut tidak bermasalah, namun dari segi matannya

³¹ *Ibid.*, hlm. 26.

³² *Ibid.*, hlm. 28.

³³ Lihat, *Ibid.*, hlm 191.

kehujjahan hadis tersebut masih perlu dipertanyakan. Muara persoalannya setidaknya tidaknya adalah bahwa benarkah Islam mengajarkan manusia-manusia fatalis yang tak punya sedikitpun ruang di mana kebebasannya secara otonom memproyeksikan dirinya ke depan dan menentukan masa depannya, nasibnya.

Muhammad Al-Gazali adalah salah satu pemikir hadis yang menolak matan hadis-hadis fatalis itu, meskipun dia menerima kekuatan sanadnya. Penolakannya itu didasarkan pada visi teoritiknyanya mengenai pemahaman hadis seperti telah diuraikan di atas. Menurut teorinya itu, ia pertama kali mengembalikan makna matan hadis itu kepada kandungan Al-Qur'an, membandingkan dengan riwayat-riwayat lain untuk melihat tingkat kekuatan sanadnya, dan akhirnya memberikan pemahaman rasional atas makna matan itu atas dasar penafsiran Al-Qur'an oleh tidak hanya ahli ulum al-Qur'an dan ahli hadis, tetapi juga melibatkan seluruh profesi keahlian akademik keilmuan Islam. Dengan cara berpikir seperti inilah kemudian dia menghukumi kehujjahan matan suatu hadis.

Berikut akan dilihat bagaimana visi Gazalian berbicara mengenai hadis-hadis tersebut. Dari sudut pandang teoritik kritik hadis al-Gazali, hadis-hadis fatalistik di atas, meskipun menurutnya dari segi periwayatan hadis-hadis tersebut mempunyai derajat paling kuat dari hadis-hadis sejenis, tidak bisa diterima, sebab matannya rapuh karena bertentangan dengan pesan kandungan Al-Qur'an dan tak masuk akal. Banyak ayat-ayat al-Qur'an yang kandungannya baik eksplisit maupun implisit yang bertentangan dengan hadis tersebut di antaranya, Q.S. Ar-Rum: 43-44, "...Maka

hadapkanlah wajahmu kepada agama (Islam) yang lurus, sebelum datang dari Allah suatu hari yang tak dapat ditolak kedatangannya; pada hari itu manusia akan terpisah-pisah. Barangsiapa yang beramal saleh, maka untuk diri mereka sendirilah mereka menyiapkan (tempat yang menyenangkan), Fussilat: 27-28, “Maka sesungguhnya Kami akan merasakan azab yang keras kepada orang-orang kafir. Dan Kami akan memberi balasan kepada mereka dengan seburuk-buruk balasan, bagi apa yang telah mereka kerjakan. Demikianlah balasan terhadap musuh-musuh Allah; neraka yang mereka kekal di dalamnya. Itulah pembalasan atas keingkaran mereka terhadap ayat-ayat Kami.”, Qaf: 24-29, dan al-Hajj: 8-10 berbicara hal yang sama. Ayat-ayat itu menunjukkan bahwa akibat baik dan buruk dikemudian hari yang menimpa seseorang adalah akibat dari perbuatan sebelumnya. Dengan kata lain, hasil seseorang bergantung pada usahanya. Ayat-ayat itu juga mengajarkan adanya konsep usaha dalam diri manusia dan ini berarti bahwa manusia mempunyai *free will* dalam bertindak.

Hadis-hadis di atas olehnya juga dilihat menutup ruang kebebasan manusia, perbuatan manusia seolah tanpa makna karena hanya melakukan hal yang telah ditentukan sebelumnya. Hal ini bertentangan dengan Al-Qur’an, Al-Mulk: 2, misalnya, “Dia (Allah) telah menciptakan kematian dan kehidupan agar ia dapat menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalannya. Sungguh Ia adalah Mahaperkasa dan Mahapengampun.”

Persoalan muncul dalam visi Gazalian ini, yaitu, mengapa dia hanya merujuk kepada ayat-ayat Al-Qur'an yang mendukung anti-fatalis semata, padahal ada ayat-ayat yang secara tekstual-eksplisit menunjukkan fatalisme. Misalnya, Surah As-Sajdah: 13 berikut, "Dan seandainya Kami menghendaki, niscaya Kami beri petunjuk bagi tiap-tiap jiwa. Namun telah tetaplah titah-Ku. Sungguh akan Kupenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia bersama-sama".

Menanggapi persoalan itu, Muhammad Al-Gazali merespon bahwa itu adalah salah tafsir, dan di sinilah ahli hadis dan ahli ilmu al-Qur'an harus membuka diri kepada disiplin-disiplin keilmuan Islam lainnya seperti fiqh, kalam, filsafat, sejarah dan lain sebagainya untuk membantu menemukan makna yang sebenarnya dari ayat itu. Menurutnya, ayat-ayat di atas dipahami secara keliru oleh sebagian orang, sehingga menyatakan bahwa Allah, secara sewenang-wenang, telah menciptakan sejumlah manusia untuk menjadi penghuni neraka, dan juga menciptakan sejumlah lainnya untuk menjadi penghuni surga. Kemudian Allah mendorong dengan kuat kelompok yang satu sehingga masuk neraka, dan mendorong dengan kuat kelompok yang lainnya sehingga masuk surga. Semua itu disebabkan kitab takdirnya yang telah mendahuluinya.³⁴

Setelah menganggap bahwa penafsiran seperti itu adalah salah dan sesat, dia menegaskan suatu pemahaman yang semestinya dan sebenarnya mengenai ayat itu. Dalam kata-katanya sendiri dia menjelaskan:

Sungguh ini adalah suatu kedunguan, sebab, ayat-ayat itu mengandung arti bahwa sesungguhnya Allah itu Mahakuasa untuk menjadikan manusia semuanya seperti malaikat, yang tak akan pernah mendurhakai Allah dalam segala perintah-Nya dan yang senantiasa mengerjakan apa saja yang diperintahkan kepada mereka. Namun Ia, Tuhan yang memiliki Kehendak yang Bebas, telah mencipta manusia sesuai dengan acuan yang lain. Yaitu acuan yang padanya terdapat kemampuan untuk menjadi bengkok atau lurus. Lalu Ia memasukkan mereka semua dalam suatu perlombaan umum, atau ujian yang bebas. Maka, setelah itu, neraka akan dipenuhi oleh orang-orang yang gagal, sementara surga akan dipenuhi oleh orang-orang yang berhasil lulus.³⁵

Menurut logika *common sense*, manusia fatalis dalam hadis-hadis itu bagi Muhammad Al-Gazali adalah sulit untuk diterima oleh akal sehat sebagai ajaran yang dipesankan oleh Islam. Karena apa yang diberitakan oleh hadis di atas menunjuk kepada konsekuensi bahwa manusia berusaha atau tidak berusaha adalah tidak ada bedanya, atau malahan tidak ada konsep usaha dalam diri manusia. Dengan kata-katanya sendiri dia merangkum logika fatalistik seperti di bawah,

Anda semua telah terikat erat dengan takdir yang mendahului, tak ada lagi peluang untuk membebaskan diri darinya. Anda semua digiring ke arah nasib yang telah ditentukan sepenuhnya atas diri kalian. Silakan bekerja sekeras-kerasnya, namun kalian tak mungkin berhasil keluar dari garis yang telah tersurat, apapun juga usaha kalian.³⁶

Jika demikian lalu bagaimana nilai pertanggungjawaban manusia yang harus dipikul kelak di Hari Akhir. Mengikuti logika fatalistik di atas, mestinya karena tidak

³⁴ Syaikh Muhammad Al-Gazali, *Studi Kritis ...*, hlm. 181.

³⁵ *Ibid.*,

³⁶ *Ibid.*, hlm. 178.

ada konsep usaha maka tidak ada pula konsep pertanggungjawaban. Usaha dan tanggungjawab itu ada pada Tuhan.

Dari sudut pandang logika, hadis-hadis fatalistik itu sulit diterima karena ada dua unsur kontradiktif tetapi dipahami sama atau identik. Karena paham fatalisme mengatakan bahwa ketika manusia bertindak apapun tindakannya sebenarnya ia tidak bertindak sebab ia tidak memiliki usaha sedikitpun dalam menentukan pilihan tindakan itu kecuali telah ditentukan Tuhan sebelumnya. Antara berusaha dan tidak berusaha, berkehendak dan tidak berkehendak adalah sama saja. Secara substansial antara keduanya jelas berbeda. Ketiadaan konsep usaha ini dengan sendirinya juga menegaskan konsep pertanggungjawaban manusia karena Tuhanlah sebenarnya yang bertanggungjawab karena Dia yang telah menentukan segala sesuatu sebelumnya.

Dengan logika seperti itu, kita tidak bisa menyalahkan perilaku destruktif manusia dan sebaliknya tak bisa membenarkan perilaku konstruktif manusia dan akibatnya masyarakat tak bisa memproduksi hukum. Sebagai contoh, seorang penjahat pergi ke sebuah ladang gandum yang telah masak dan bulir-bulirnya penuh berisi, lalu ia nyalakan api di tengah-tengahnya dan membakar semuanya. Kemudian, setelah ditangkap oleh yang berwajib, ia mengelak dan berkata: “sesungguhnya api tidak akan menyala sekiranya tidak ada oksigen yang diciptakan Tuhan dalam udara. Dan seandainya tak ada unsur ini dalam udara, ladang itu tak akan terbakar. Jadi Tuhanlah yang bertanggungjawab atas dosa yang saya lakukan. Karena, hanya sejin-Nyalah kejadian itu berlangsung.

Dengan demikian, kandungan atau matan hadis yang fatalistik itu harus ditolak karena alasan-alasan di atas. Penolakan ini sekaligus menegaskan bahwa Islam tidaklah mungkin menganjurkan sikap hidup yang fatalistik, hidup tapi sebenarnya mati. Tuhan telah menentukan rambu-rambu atau hukum-hukum kehidupan, manusia secara otonom, independen dan tanpa dideterminasi berhak memilih perbuatan yang memenuhi rambu-rambu atau yang melanggarnya tetapi semua konsekuensinya akan menjadi tanggungjawabnya. Paham seperti inilah yang memungkinkan kita bisa memahami bagaimana suatu masyarakat itu bisa membangun dirinya sendiri.

Demikianlah penolakan Muhammad Al-Gazali atas hadis-hadis fatalistik di atas dari segi pemahaman rasional atau logika. Dari penjelasan rasional seperti itu, sudah cukup baginya untuk memutuskan bahwa matan hadis di atas adalah rapuh, tidak bisa diterima, karena tidak masuk akal.

F. Antara Kontribusi dan Kritik

Dalam bagian ini akan dijelaskan suatu tinjauan terhadap teori pemahaman hadis Muhammad Al-Gazali di atas. Di sini tidak akan dipermasalahkan benar tidaknya vonis Muhammad Al-Gazali tentang penolakan sikap *jabariah*, melainkan lebih melihat secara *fair* dan seimbang teori pemahaman hadisnya itu. Dengan jalan demikian, kita akan tahu kontribusi apa yang telah diberikannya demi studi hadis itu sendiri, dan kritik apa yang bisa kita berikan kepadanya juga semata-mata demi dinamisasi studi hadis. Kasus hadis-hadis fatalisme di atas hanyalah sebagai sampel

tentang hadis yang kuat sanadnya tapi matannya dianggap lemah, setidaknya oleh Muhammad Al-Gazali, dan dengan sampel ini pula maksud pembahasan di segmen ini dibahas.

Jika dicermati dengan kritis akademis, teori pemahaman hadis Muhammad Al-Gazali di atas mengarah ke wacana baru dari wacana klasik, yaitu wacana superioritas sanad atas matan suatu hadis. Muhammad Al-Gazali mencoba mengajak ke diskursus baru mengenai studi hadis, yaitu lebih memperhatikan kandungan hadis untuk diteliti validitas keujahannya. Meminjam bahasa fenomenologi Husserian, tradisi sanad “dikurung” dulu atau dianggap sudah final, tinggal berkonsentrasi pada matannya, bertentangan dengan al-Qur’an dan akal sehat manusia atau tidak.

Teori Muhammad Al-Gazali ini menyatakan bahwa untuk sampai pada penilaian matan hadis secara akurat, maka langkah pertama adalah mengembalikannya kepada kandungan makna al-Qur’an. Langkah berikutnya yang mendasar adalah mengecek *plausibility* atau kemasukakalan kandungan makna matan hadis. Keduanya langkah fundamental dari teorinya ini sebenarnya merupakan satu-kesatuan, karena tidak mungkin apabila dia menerima kandungan makna al-Qur’an yang tidak masuk akal; atau menurutnya kandungan makna al-Qur’an secara fundamental-esensial adalah masuk akal atau rasional. Inilah mengapa Quraish Shihab dalam kata pengantar buku terjemahan *As-Sunnah An-Nabawiyah*

menyimpulkan bahwa kekuatan teoritik pemahaman hadis Muhammad Al-Gazali terletak pada penyandaran tolok ukur tidak bertentangan dengan al-Qur'an.³⁷

Jika dilihat dari sisi kembali ke al-Qur'an untuk menilai matan hadis; jika bertentangan dengannya maka ia tertolak dan jika sebaliknya *maqbul*, maka hal ini adalah bukan kontribusi yang baru bagi studi hadis. Namun jika kita lihat bagaimana Muhammad Al-Gazali menggunakan al-Qur'an dalam menilai validitas matan suatu hadis, maka sebenarnya bisa ditangkap bahwa ia selalu melakukan rasionalisasi kandungan al-Qur'an. Dalam kasus hadis fatalisme di atas, terlihat dengan jelas bagaimana dia merasionalisasikan pemaknaan kandungan ayat ke-13 dari surah As-Sajdah untuk membuatnya sejalan dengan ayat-ayat lainnya yang ia rujuk yang secara eksplisit maknanya bertentangan dengan matan hadis-hadis fatalistik di atas.

Oleh karena itu, kontribusi yang baru darinya adalah anjurannya melakukan rasionalisasi kandungan makna al-Qur'an dalam langkah pertama dan utamanya dari teori mengkritik matan hadis untuk memastikan apakah hadis tersebut dari segi isinya bisa dipakai sebagai hujjah atau tidak. Jadi problem pemahaman al-Qur'annya lebih merupakan problem rasionalisasi atau tepatnya objektivasi daripada problem interpretasi. Barangkali inilah kontribusi beliau yang penting bagi studi hadis; memvonis validitas hadis melalui rasionalisasi makna al-Qur'an yang membicarakan tema yang sama dengan isi atau matan hadis tersebut. Kategori kedua, bertentangan

³⁷ *Ibid.*, hlm. 11.

dengan akal tampaknya hanya menjadi ajang metodologis untuk memaknai al-Qur'an dan sekaligus juga matan hadisnya.

Kritik yang bisa diberikan kepada teori pemahaman hadis Muhammad Al-Gazali adalah pada sikap pengabaian kredibilitas periwayat terutama para *Sahabat* Nabi saw., dan proporsi rasionalisasi yang tak seimbang antara terhadap matan hadis dan kandungan al-Qur'an. Dua hal inilah yang akan dikemukakan di sini sebagai sikap kritis penulis atas teori Muhammad Al-Gazali tersebut, dan sekaligus untuk menegaskan bahwa setiap teori yang digagas setiap pemikir pasti ada *plus* dan *minus*-nya.

Fokus Muhammad Al-Gazali adalah pada kasus hadis yang sanadnya kuat tapi matannya dianggap sebagai atau secara eksplisit menunjukkan cacat. Dalam kasus seperti ini, menurutnya hadis itu tak bisa dijadikan hujjah. Lalu pertanyaannya adalah bagaimana kemudian eksistensi kredibilitas para perawi yang dalam "rantai emas" sanad jelas dianggap sebagai figur-figur yang adil dan jujur serta tidak mungkin melakukan manipulasi. Apalagi tingkat kredibilitas Sahabat atau perawi hadis ini, menurut informasi para ulama klasik seperti Imam Ibn 'Abd Barra (w. 463 H) dan al-Khatib al-Baghdadi (w. 463 H), telah disepakati para ulama Islam. Imam Ibn 'Abd al-Barr menuturkan bahwa kita tidak perlu meneliti identitas Sahabat, karena umat Islam telah bersepakat bahwa seluruh sahabat Nabi saw memiliki sifat-

sifat *'adalah* (kredibilitas).³⁸ Sementara al-Khatib al-Baghdadi mengatakan bahwa pendapat yang mengatakan bahwa seluruh sahabat memiliki kredibilitas sebagai periwayat Hadis adalah merupakan *mazhab* semua ulama, baik ulama hadis maupun ulama fiqh.³⁹

Konsekuensi dari pengabaian kredibilitas perawi adalah semunya sebuah eksistensi hadis. Penulis pikir jika menemukan kasus hadis dengan sanad kuat tapi matan meragukan, bukan kemudian menghukumi bahwa hadis ini pasti rapuh seperti yang telah dilakukan oleh Muhammad Al-Gazali, melainkan tidak secara langsung menolak hadis itu karena kita bisa mengatasi matannya dengan cara menakwilkan dan mengkaitkannya dengan hadis-hadis senada. Cara ini dulu barangkali yang perlu dilakukan sebelum memvonis dengan mempertentangkannya dengan al-Qur'an.

Hal itu sekaligus masuk ke dalam kelemahan teorinya, mengapa Muhammad Al-Gazali hanya melakukan rasionalisasi atas makna al-Qur'an dan tidak pada hadis. Hadis dari segi matannya seolah diterima mentah-mentah secara tekstual tanpa penakwilan, sementara terhadap pemaknaan al-Qur'an dia tidak demikian. Padahal apabila dilakukan rasionalisasi, terlebih penakwilan atas hadis-hadis fatalisme di atas, maka akan bisa diperoleh pemahaman yang identik dengan ketika Muhammad al-Gazali melakukan rasionalisasi terhadap kandungan al-Qur'an As-Sajdah: 13 di

³⁸ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isti'ab fi Asma al-Ashab*, (Mesir: Matba'ah as-Sa'adah, 1328 H), hlm. 9.

³⁹ Al-Khatib al-Baghdadi, *Al-Kifayah fi 'Ilm ar-Riwayah*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tt, tth.), hlm. 49.

atas. Dengan demikian tidak akan terjadi pengabaian kredibilitas perawi hadis tanpa terlebih dulu membuktikan makna matan hadis secara interpretatif.

G. Kesimpulan

Di dalam memahami hadis haruslah dengan jalan memposisikan hadis dalam satu-kesatuan antara sanad dan matannya. Karena hadis tanpa sanad adalah bohong, dan hadis hanya matan belaka adalah *nonsense*. Kasus hadis sanad kuat dan matan lemah, seperti yang menjadi fokus dari Muhammad Al-Gazali, harus dilihat tidak dengan serta merta mengabaikan kredibilitas perawi, karena masih ada peluang untuk mendamaikannya dengan jalan menafsirkan atau menakwilkan matan tersebut terlebih dahulu; bukan menerima matan secara tekstual tanpa usaha penafsiran seperti terkesan dalam teori pemahaman hadis Muhammad Al-Gazali.

Dalam diskursus matan sebagai kelanjutan dari penghargaan terhadap kredibilitas perawi hadis sebaiknya dikembangkan ke wilayah hermeneutika. Karena untuk kasus yang dihadapi Muhammad Al-Gazali di atas, masalahnya sebenarnya adalah hermeneutikal daripada sekedar rasionalisasi. Dengan mengedepankan problem hermeneutikal ini, cara pengabaian kredibilitas perawi hadis tidak akan terjadi.

Dari sisi filosofisnya, Muhammad Al-Gazali tampak jelas menolak konsep kebebasan manusia paham Jabariyah, bahkan juga kurang setuju dengan paham Asy'ariyah. Jika dilihat dari interpretasi rasionalisasinya, tampak bahwa dia condong kepada paham Mu'tazilah, karena kentalnya prinsip kausalitas dalam logika pemahamannya, yakni bahwa antara berusaha dan tidak berusaha tidak bisa dimengerti sama saja akibatnya. Setiap pilihan bebas manusia membawa konsekuensi pertanggungjawaban perbuatan manusia.

Wallahu A'lam

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam*. Kairo: An-Nahdah al-Mishriyah, 1975.
- Baghdadi, al-Khatib al-. *Al-Kifayah fi 'Ilm ar-Riwayah*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tt.
- Barr, ibn 'Abd al-. *Al-Isti'ab fi Asma al-Ashab*. Beirut: al-Matba'ah as-Sa'adah, 1328 H.
- Gazali, Syaikh Muhamad al-. *Berdialog dengan Al-Qur'an Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini*. Penerj. Masykur Hakim dan Ubaidillah. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *As-Sunnah An-Nabawiyah bain Ahl Fiqh wa Ahl Hadis*. Beirut: Dar asy-Syuruq, 1989.
- _____. *Analisis Polemik Hadis Transformasi Modernisasi*. Penerj. Muh. Munawir az-Zahidi. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- _____. *Studi Kritis atas Hadis Nabi SAW, antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*. Penerj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1993.
- Husaini, Ishak Mussa al-. *Ikhwan al-Muslimun*. Jakarta: Grafiti Pers, 1983.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978.
- Syahrastani, Muhammad 'Abd al-Karim al-. *Al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Rahman, Jalaluddin. *Konsep Perbuatan Manusia menurut Qur'an. Suatu Kajian Tafsir Tematik*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992.

RESENSI:

KETIKA PESAN POLITIK MASUK DALAM KAJIAN AGAMA

Oleh: M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag.¹

Judul Buku : Keadilan Sahabat Sketsa Politik Islam Awal

Penulis : Ahmad Husain Ya'qub

Penterjemah : Nashirul Haq dan Salman al-Farisi.

Volume : 380 halaman.

Penerbit : al-Huda, Jakarta 2003.

Keadilan sahabat merupakan istilah yang sangat populer di kalangan Sunni. Istilah tersebut berlaku dalam ranah kajian studi hadis khususnya dalam kegiatan penelitian sanad suatu hadis. Kajian ini penting dilakukan sebagai piranti penentuan kualitas suatu hadis. Juhur ulama (seluruh ulama) sepakat bahwa semua sahabat adalah adil. Keadilan sahabat yang demikian inilah yang digugat oleh masyarakat Islam lainnya, khususnya di kalangan Syi'ah. Salah satu pendapat tentang hal tersebut adalah termuat dalam buku ini.

Buku ini merupakan karya terjemahan dari teks Aslinya berbahasa Arab yang berjudul *Nadariyyah 'Adalah al-Sahabat* yang diterbitkan oleh Anshariyah Publication tahun 1996.

Buku ini dikupas amat menarik dengan mengedepankan berbagai sisi pembahasan masalah keadilan sahabat baik kalangan Sunni maupun Syi'ah. Pada bagian awal dijelaskan tentang definisi keadilan sahabat dan disikursusnya menurut pandangan kaum Sunni berikut kelemahan-kelemahannya dan sejarah benih-benih kemunculan adanya anggapan seluruh sahabat itu adil. Setelah itu diungkap pula bagaimana cara terbaik dalam mengetahui keadilan para sahabat.

¹Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Direktur Lembaga Studi al-Qur'an (eLSAQ) Yogyakarta .

Istilah sahabat dan suhba dalam al-Qur'an tidak ditemukan. Terdapat 97 kali dalam al-Qur'an menyebutkan istilah lain yang merupakan derivasinya yaitu *tusahibni*, *sahibahuma*, *sahibahu*, *sahibatahu*, *ashab* dan *ashabun*.² Pengertian dari istilah sahabat menurut defenisi ulama ahli hadis adalah mereka yang berjumpa dengan Rasulullah saw. dengan ketentuan mereka itu menerima dan iman kepada Rasulullah saw., dan meninggal dalam keadaan Islam. Defenisi tersebut diungkapkan oleh Ibn Hajar al-Asqalani.³ Dari penjelasan tersebut dapat dikatakan bahwa seorang sahabat harus percaya kepada Rasulullah saw. dan menerima dakwahnya serta tidak diharuskan meriwayatkan hadis dan sempat melihat Rasulullah saw. meskipun tidak pernah duduk menemani beliau.

Klaim Sunni yang mengatakan bahwa seluruh sahabat adil adalah tidak tepat, walaupun disertai dengan dalil-dalil yang meyakinkan yakni dari al-Qur'an seperti Q.S. al-Baqarah (2): 11, 143 dan al-Nisa' (4): 94.⁴ Pengertian keadilan sahabat hanya dikupas secara singkat dengan menyandarkan diri dari pengertian *adalah al-sahabat*.⁵ Oleh karena itu, dalam buku ini dijelaskan bahwa istilah tersebut memungkinkan berbagai musuh Nabi Muhammad saw. masuk sebagai sahabat, seperti Mu'awiyah ibn Abu Sufyan. Betapa tidak, kedudukan mereka sama halnya dengan Ali ibn Abi Talib, seorang sahabat nabi yang taat dan mengimani Nabi Muhammad saw. sejak awal dan berjuang membela Islam. Demikian juga sama halnya dengan Hamzah paman Nabi Muhammad saw. sama artinya dengan pembunuhnya dan Usman ibn Affan sama dengan Hakam ibn Ash.⁶

Sekali lagi, pengenerarisasian tersebut menyesatkan. Apa yang diungkapkan tersebut tidak seluruhnya benar. Istilah adil merupakan istilah yang spesifik dalam studi hadis dan berbeda dengan istilah dalam disiplin keilmuan Islam lainnya. Telah terjadi

²Ahmad Husain Ya'qub, *Keadilan Sahabat Sketsa Politik Islam Awal* terj. Nashirul Haq dan Salman al-Farisi (Jakarta: al-Huda, 2003), 9-10.

³*Ibid.*, 10-11.

⁴*Ibid.*, 17-18.

⁵*Ibid.*, 18.

⁶*Ibid.*, 21.

kesepakatan tentang adanya syarat adil dalam periwayatan hadis. Yang disebut dengan adil adalah mereka yang beragama Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan Agama, dan menjaga muru'ah.⁷ Kriteria tersebut tidak berlaku pada sahabat yang meriwayatkan hadis.⁸ Jadi sahabat yang meriwayatkan hadis semuanya dianggap adil. Dengan pengecualian tersebut tidak berarti semua sahabat adalah adil, jika ada sahabat yang menyalahi arti dari adil tersebut maka dengan demikian mereka dinyatakan menyalahi sifat adil. Penelusuran tersebut tidaklah sulit, telah banyak literature yang membahas tentang biografi sahabat nabi yang meriwayatkan hadis.

Di samping itu, ulama juga ada yang memberikan klasifikasi dan tingkatan sahabat. Di antaranya adalah pendapat Ibn Sa'ad. Beliau membagi sahabat menjadi dua bagian besar yakni, sahabat laki-laki dan perempuan. Sahabat laki-laki terdiri atas 23 tingkatan, di antaranya sahabat-sahabat ahl al-sufah, utusan Rasulullah saw. kepada para raja, dan sahabat-sahabat yang tinggal di berbagai kota di pelosok dunia Islam seperti Makkah, Thaif, Yaman, Kufah, Syam, dan Mesir. Adapun sahabat perempuan dibagi dalam dua kategori besar yakni keluarga nabi yang meliputi putri-putri nabi, bibi-bibi nabi dari pihak ayah, putri-putri paman nabi dan istri-istri nabi dan bagian kedua adalah bukan keluarga nabi yang terdiri dari enam golongan antara lain perempuan muhajirin bukan Quraish dan perempuan yang asing.⁹

Tentu saja, kriteria di atas berbeda dengan yang ditawarkan oleh penulis buku ini. Adapun kriteria menurut penulis buku ini ada lima macam yaitu kekerabatan dan keturunan suci Rasulullah saw., yang paling dahulu menyatakan keimanan, ketaqwaannya, tingkat keilmuannya, dan tingkatan yang terakhir adalah mereka yang mengaku kekhilafahan atas orang yang ditunjuk oleh Rasulullah saw.¹⁰

⁷M. Syuhudi Ismail, *Kaedah KEsahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 155-160.

⁸*Ibid.*, 160-168.

⁹Lihat Ibn Sa'ad, *Tabaqat al-Kubra*, Jilid I dan II ditahqiq oleh Muhammad Abd al-Qadir 'Ata' (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990).

¹⁰Ahmad Husain Ya'qub, 29-30.

Dalam buku ini dimuat juga tentang tingkatan sahabat dari kalangan Sunni, yakni dengan mengambil klasifikasi yang dibuat oleh al-Hakim al-Naisaburi. Bagi al-Hakim sahabat dapat disederhanakan dalam 12 tingkatan, yakni para sahabat yang masuk Islam di Makkah (sebelum Hijrah), para sahabat yang ikut dalam pertemuan dar al-nadwah dan sebagainya sampai dengan tingkatan terakhir yakni bayi-bayi yang melihat Rasulullah saw. pada waktu fathu Makkah.¹¹

Lebih lanjut dalam pembahasan bab pertama ini diungkap pula tentang kelemahan yang ada dari seluruh sahabat adil. Pembahasan tersebut dibuktikan dengan dalil yang dimuat dalam al-Qur'an seperti Q.S. al-Taubat (9): 75-77 yang diturunkan berkaitan dengan kasus Sa'labah. Ia adalah sahabat yang miskin dan meminta kekayaan dan harta kepada Rasulullah saw. dan pada akhirnya Sa'labah menjadi kaya raya dan tidak berkeinginan untuk membayar zakat pada masa Rasulullah saw.¹² Tidak sekedar nas al-Qur'an saja, penjelasan juga dilanjutkan dengan hadis Nabi Muhammad saw.¹³

Bagian kedua buku ini dijelaskan tentang dimensi historis yang meliputi akar sejarah, akar politik dan tujuannya, akar fiqh dan harapan dibalik hal tersebut. Adanya istilah seluruh sahabat adil adalah bermula dari sejarah panjang umat Islam yang dapat dilacak sebelum masa kenabian Muhammad saw.¹⁴ dan pada masa sesudahnya.¹⁵ Pada sub bagian inilah, buku ini menegaskan dengan jelas tentang pemahaman sunni tentang sahabat selama ini adalah tidak benar.

Bahasan yang menarik adalah bagaian ketiga di mana di dalamnya dibahas tentang sumber rujukan hukum Islam berikut sosok yang berhak menentukannya. Jika Rasulullah saw. telah wafat bagaimana keberadaan sumber rujukan tersebut berikut adanya sumber rujukan pengganti. Walaupun sebelum membahas panjang lebar tentang hal ini, dijelaskan secara panjang lebar atas persoalan tersebut dalam kaca mata

¹¹*Ibid.*, 27.

¹²*Ibid.*, 42-43.

¹³*Ibid.*, 45-53.

¹⁴*Ibid.*, 83-84.

¹⁵*Ibid.*, 84.

ahl al-sunnah,¹⁶ namun berdasarkan *mainstream* yang ada, maka di dalam buku ini menjelaskan sumber rujukan utama dalam Islam adalah Nabi Muhammad saw. dan setelah wafat adalah Ali ibn Abi Thalib.¹⁷

Bagian terakhir, keempat didalamnya memuat tentang berbagai persoalan politik Islam awal sejak masa Nabi Muhammad saw. sebagai utusan Allah maupun pergulatan masa-masa sesudahnya. Kepemimpinan politik dalam Islam dan berbagai peran sahabat di sekelilingnya, baik sahabat Ali maupun yang lainnya. Bahasan bab ini menegaskan tentang doktrin ajaran Syiah bahwa wahyu tidak berhenti sepeninggal Rasulullah saw.

Ali ibn Abi Thalib merupakan sentral pembahasan bab tersebut. Sosok sahabat yang mempercayai Rasulullah saw. pertama di kalangan pemuda dan menikah dengan putri Rasulullah saw. ini merupakan sosok yang terbaik dan sempurna. Berbagai peristiwa politik yang mengelilinginya dijelaskan seperti bagaimana kesibukan sahabat lain seperti Umar ibn Khattab sesaat Rasulullah saw. wafat yang tidak berusaha mengurus pemakamannya melainkan sibuk mencari pengganti Rasulullah saw. dalam peristiwa ini memunculkan berbagai perpecahan di tubuh umat Islam.¹⁸ Pertemuan tersebut berlangsung di Saqifah bani Saidah yang berhasil mengangkat Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah saw. padahal tidak dihadiri oleh berbagai kalangan di antara umat Islam.¹⁹ Akibat langsung adalah tereliminasi keturunan suci Rasulullah saw.,²⁰ dan sikap dan perbuatan Umar tersebut merupakan bentuk makar²¹ dan persengkongkolan mereka sama halnya dengan perseteruan antara Nabi Muhammad saw. dengan Suku Quraish.²²

¹⁶*Ibid.*, 177-212.

¹⁷*Ibid.*, 215.

¹⁸*Ibid.*, 301-304.

¹⁹*Ibid.*, 334.

²⁰*Ibid.*, 311-313.

²¹*Ibid.*, 317-324.

²²*Ibid.*, 319 .

Berbagai peristiwa tersebut pada akhirnya menjadikan terpecahnya umat Islam ke dalam dua golongan besar yakni Sunni dan Syi'ah. Bagi kalangan Sunni, setelah wafatnya Rasulullah saw. maka penerus kepemimpinan umat dilanjutkan oleh khalifah (pengganti) Rasulullah saw. para pengganti tersebut antara lain, Abu Bakar, Umar ibn al-Khattab dan Usman ibn Affan. Sedangkan dalam perspektif Syi'ah tonggak kepemimpinan setelah Rasulullah saw. wafat beralih kepada Ali ibn Abi Thalib yang secara resmi dibaiat oleh Rasulullah saw. sendiri di Ghadir Khum. Pada waktu itu disaksikan oleh kaum muslimin sekitar 90.000-114.000 yang ikut serta di Haji terakhir Rasulullah saw.²³ Penobatan tersebut merupakan perintah Allah swt.²⁴

Bagi mereka, yang berhak menjadi pemimpin secara hierarhis berdasarkan syari' adalah Ali ibn Abi Thalib, Hasan al-Mujtaba ibn Ali ibn Abi Thalib, Husain al-Syahid ibn Ali ibn Abi Thalib, Ali Zainal Abidin ibn Husain, Muhammad al-Baqir ibn Zainal Abidin, Ja'far al-Sadiq ibn Muhammad Baqir, Musa al-Kazim ibn Ja'far al-Sadiq, Ali al-Rida ibn Musa al-Kazim, Muhammad al-Jawab ibn Ali Ridha, Ali al-Hadi ibn Muhammad al-Jawad, Hasan al-Askari ibn Ali al-Hadi dan Muhammad al-Mahdi ibn Hasan al-Askari.²⁵

Dalam buku ini nampak secara jelas untuk mengusung doktrin ajaran Syiah dalam wacana yang khas dalam studi hadis yakni keadilan Sahabat. Oleh karena wacana politik sangat kental, maka dalam pandangan mereka tidak semua sahabat adil. Ada kesalahan besar dalam penggunaan term ini. term ini adalah term khusus dalam studi hadis. Semua orang tahu, sahabat tidak maksum sebagaimana seorang nabi. Oleh karena itu, tidak heran kalau sahabat itu ada yang baik dan ada yang jelek.

²³*Ibid.*, 262-263.

²⁴*Ibid.*, 263-271.

²⁵*Ibid.*, 280.