

Al-Qur'an dan Hadis

Gradualisasi Turunnya Al-Qur'an:
Tinjauan Antropologi dan Psikologi dalam Potret
Pluralitas Budaya
Mustafa Umar

Konsep Istilah *al-Din* dalam al-Qur'an
Yvonne Yazbeck Haddad

Al-Hadis Dalam Pemikiran Mohammed Arkoun
Zuhri

Imam al-Bukhari dan Kitab *al-Tarikh al-Kabir*
Toton Witono

Book Review:
Rethinking the Qur'an:
Membaca Qur'an di antara Teks dan Diskursus
Ahmad Rafiq

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

Vol. 6, No. 1, Januari 2005

Gradualisasi Turunnya Al-Qur'an: ☐
Tinjauan Antropologi dan Psikologi dalam Potret Pluralitas Budaya
Mustafa Umar

Pengembangan KajianTafsir Perbandingan ☐
Muhammad

Konsep Istilah al-Din dalam al-Qur'an ☐
Yvonne Yazbeck Haddad

Hanif dalam al-Qur'an ☐
Hendra Sakti

Poligini dalam Tafsir Indonesia ☐
(Studi atas Penafsiran Mufasir Indonesia Abad XX terhadap Ayat-Ayat tentang
Poligini
Yuyun Sunesti

Al-Hadis Menurut Arkoun ☐
Zuhri

al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya terhadap Kualitas Hadis ☐
Salamah Noorhidayati

Imam al-Bukhari dan *Kitab Tarikh al-Kabir* ☐
Toton Witono

Book Review: *Rethinking the Qur'an*: ☐
Membaca Qur'an di antara Teks dan Diskursus
Ahmad Rafiq

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

Penanggung Jawab

M. Yusuf

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

Gradualisasi Turunnya al-Qur'an

Tinjauan Antropologi dan Psikologi dalam Potret Pluralitas Budaya

Mustafa Umar ☞ 1-15

Tafsir Perbandingan

Muhammad ☞ 19-37

Istilah Konsep al-Din dalam al-Qur'an

Yvonne Yazbeck Haddad ☞ 19-37

Hanif dalam al-Qur'an

Hendra Sakti ☞ 19-37

Poligini dalam Tafsir Indonesia (Studi atas Penafsiran Mufasir Indonesia Abad XX terhadap Ayat-Ayat tentang Poligini)

Yuyun Sunesti ☞ 19-37

Al-Hadis Menurut Arkoun

H. Zuhri ☞ 79-103

al-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya terhadap Kualitas Hadis

Salamah Noorhidayati ☞ 105-141

Imam al-Bukhari dan *Kitab Tarikh al-Kabir*

Toton Witono ☞ 105-141

Book Review:

Ahmad Rafiq ☞ 203-208

GRADUALISASI TURUNNYA AL-QUR'AN
(Tinjauan Antropologi dan Psikologi dalam Potret Pluralitas Budaya)
Mustofa Umar*

Abstract

The Qur'an is sent down to the prophet Muhammad during his lifetime gradually. The study of this process consists of the examination of historical and cultural background of the Qur'an along the process. Even though the Qur'an is acknowledged as the upper world (divine) text, the main intention of its revelation is to engineer the lower world. This engineering is apparent in the gradual process of its revelation. Thus, the initial character of Arab in the time of Quranic revelation is important to be noticed in order to understand the engineering. Qur'an has begun the process by insisting moral aspect of life to gain established order of human being. In terms of this process, it shows that the Qur'an has actual relativity besides its absolute. This process can be actualized concerning the contemporary society. This brief description will be elaborated more in this article.

Kata Kunci: turunnya al-Qur'an, graduasi, antropologi, psikologi, pluralitas budaya.

I. Pendahuluan

Manifestasi Islam yang terpenting adalah al-Qur'an yang berfungsi sebagai pembeda antara kebenaran dan kepalsuan.¹ Meskipun al-Qur'an merupakan manifestasi Kebeneran Mutlak (*kalam Allah*), dalam kenyataannya, al-Qur'an diturunkan bukan dalam ruang hampa, tetapi dihadapkan pada sistem nilai yang sudah berjalan. Al-Qur'an juga bukan merupakan wahyu pertama yang diturunkan pada umat manusia.² Jadi, al-Qur'an berfungsi sebagai pelengkap dari kebenaran yang sudah dihamparkan sebelumnya. Demikian halnya kedudukan

* Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Makassar.

¹Lihat QS. Al-Isra (17) : 81. Fungsi pembeda dari keseluruhan al-Qur'an tersebut dapat diequivalenkan dengan fungsi syahadat dalam agama, terutama dalam pernyataan pertama dalam syahadat. Artinya, al-Qur'an menegaskan bahwa hanya kebenaran sajalah yang eksis, selainnya adalah eksistensi palsu. Namun al-Qur'an juga berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia. Fungsi kedua ini dapat diequivalenkan dengan fungsi syahadat kedua dalam Islam. Dengan kata lain, al-Qur'an menegaskan adanya kebenaran derevatif sebagai manifestasi dari Kebeneran Mutlak

²Bagi Blavatsky, bentuk kebenaran agama-agama hanyalah sebagai cabang-cabang dari pohon induk kebenaran yaitu *Divine Wisdom*. Lihat H.P. Blavatsky, *An Abridment of the Secret Doktrine* (India: The Kern Foundation, 1967), xiv.

nabi yang melengkapi tradisi-tradisi kebenaran yang sudah berlangsung.³ Dengan demikian, al-Qur'an tidak hendak menghilangkan tradisi yang dianut oleh suatu komunitas masyarakat tertentu, tetapi memberi muatan kebenaran. Namun demikian, al-Qur'an bukanlah sinkritisme dari tradisi-tradisi sebelumnya, sebagaimana yang dituduhkan oleh Wonsbrough.⁴ Historisitas al-Qur'an tidak dapat menafikan dan mengurangi nilai wahyu ilahiyahnya yang bersifat samawi.

Kebenaran mutlak yang dibawa oleh al-Qur'an tidak serta merta mengabaikan realitas sosial yang ada ketika pesan-pesan diturunkan. Gradualisasi ajaran yang diturunkan sangat mencerminkan sifat akomodatif al-Qur'an dalam mempersiapkan tatanan nilai yang akan dibangun. Fase-fase turunnya ayat-ayat al-Qur'an paralel dengan kondisi budaya dan geografis yang melingkupinya. Meskipun demikian, al-Qur'an tidak mungkin dikaji sebagai sebuah dokumen kesusteraan dan historis. Hal ini dikarenakan sifat independensi al-Qur'an yang tidak menerima makna dari berbagai keadaan wahyu (*asbab al-nuzul*). Akan tetapi, para sejarawan dapat memberikan beberapa indikasi mengenai berbagai keadaan budaya dan masyarakat Arab pada saat diturunkannya al-Qur'an.

Dengan menekankan aspek sastra yang ada dalam al-Qur'an akan menjadi landasan para ulama klasik untuk membagi fase turunnya al-Qur'an secara global yaitu Makki dan Madani melalui penelusuran data-data riwayat sejarah dan klasifikasi ayat-ayat Makki dan Madani sesuai dengan standar dan kriteria masing-masing.⁵ Problem yang muncul adalah terjadinya tumpang tindih dalam menentukan mana ayat Makki dan Madani terutama ayat-ayat yang memiliki dua karakter sakeligus. Sementara para pengulas modern lebih menekankan pada aspek eksternal dari al-Qur'an, padahal al-Qur'an tidak cukup dikaji sebagai sebuah dokumentasi sastra sebagaimana kajian para ilmuwan klasik, juga bukan dokumen sejarah sebagaimana kajian para ilmuwan modern. Penerapan sebuah metodologi yang kaku cenderung mengesampingkan aspek intrinsik al-Qur'an beserta implikasinya dalam psiko-soiso-budaya masyarakat yang berkitab. Disparitas pemahaman al-Qur'an seolah berjalan sendiri-sendiri.

³Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Muhammad diutus sebagai nabi adalah untuk menyempurnakan kebaikan-kebaikan moral.

⁴ J. Wonsbrough menyebutkan bahwa al-Qur'an adalah hasil asimilasi tradisi Yahudi dan Kristen yang dilakukan oleh Muhammad. Lihat John Wonsbrough, *Quranic Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 19-25.

⁵Lihat Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Din al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Mesir: al-Jami'ah al-Islamiah, 1974), 69.

Dalam artikel singkat ini akan mencoba memecahkan kebuntuan yang ada dalam pembagian fase turunnya al-Qur'an dengan karakteristik kandungan ayat yang diarahkan pada realitas perkembangan psikologis aktual masyarakat Arab ketika diturunkannya al-Qur'an. Dengan pendekatan antropologi dan melalui data sejarah diharapkan pemahaman aspek historisitas al-Qur'an dapat lebih komprehensif sesuai dengan waktu dan kenyataan faktual yang berkesinambungan dalam kesadaran keagamaan kontemporer. Kajian secara holistik terhadap al-Qur'an pada konteks budaya manapun dapat dirumuskan dengan jernih. Meskipun tidak serta-merta melepaskan dari pendekatan yang sudah banyak dirintis sebelumnya.

II. Setting al-Qur'an dalam Psiko-Sosio-Budaya

Menurut pemahaman Islam ortodoks al-Qur'an, tidak hanya firman Allah yang tidak diciptakan,⁶ tetapi juga sebagai contoh bahasa yang tidak ada bandingnya. Apabila Allah telah berbicara dalam suatu bahasa maka bahasa tersebut dianggap suci. Untuk itu, bahasa tersebut harus memiliki karakteristik-karakteristik yang tidak dimiliki dan diterima oleh bahasa-bahasa lain.⁷ Efek-efek al-Qur'an di dalam ruang tidak ada hubungannya dengan pengaruh kesustraan yang dapat diberikan oleh kata-kata kepada seorang pembaca awam.

Sebuah kitab dikatakan suci bukan karena subyek meteri yang dibicarakan, tetapi karena level inspirasinya yang bersumber dari Allah. Level inspirasi inilah yang menentukan kandungan sebuah kitab. Al-Qur'an berbicara berbagai hal seperti Allah, malaikat, syaitan, alam dan yang lainnya tanpa kehilangan kesuciannya. Karya manusia mungkin membicarakan mengenai Allah atau hal-hal yang suci, namun karya tersebut tidak akan berubah menjadi firman, hanya karena masalah-masalah yang dikandungnya.⁸ Dengan demikian jelas bahwa kitab suci adalah kristalisasi kata-kata yang memiliki bentuk-bentuk dasar dalam Allah melalui firman. Para ulama ortodoks berpendapat bahwa al-Qur'an yang ada sekarang memiliki bentuk dasar yang sudah tercetak sejak asali dalam lembaran terjaga (*al-Lauh al-Mahfuz*).⁹ Pengertian

⁶Al-Qur'an adalah *kalam Allah* sebagai konsekuensi sifat Allah *al-Mutakallim* sehingga al-Qur'an bersifat abadi dan tak tercipta. Pemahaman doktriner teologis semacam ini telah membawa pada bencana yang menodai sifat demokratis rasionalitas teologi Mu'tazilah dengan diadakannya pengujian (*mihnah*) terhadap doktrin terciptanya al-Qur'an yang bersifat pemaksaan.

⁷Kesebamencakupan bahasa Arab telah dijadikan argumentasi bagi para pendukung pendapat tersebut. Menurut Arkoun keyakinan tentang keistimewaan bahasa Arab telah dibantah oleh linguistik modern. Lihat. Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1998), 21.

⁸Lihat F. Schuon, *Islam*, 65.

⁹Pemahaman yang dangkal tentang realitas al-Qur'an yang dicampur aduk antara realitas al-Qur'an dengan unsur esoterisme firman yang sangat bertendensi teologis telah mengambil kesimpulan

firman adalah eksistensi Mutlak sebagai aksi abadi dari Intelek murni. Dalam hal ini al-Qur'an merupakan manifestasi Intelak Allah yang tidak tercipta. Sementara al-Qur'an yang dijumpai secara obyektif di dunia adalah kristalisasi yang memberi jawaban kepada intelek manusia.¹⁰ Prinsip tersebut sama dengan prinsip dalam penciptaan, yaitu alam semesta merupakan hamparan firman (ayat-ayat) Allah sebagai lembaran-lembaran kitab yang huruf-hurufnya terdiri dari unsur-unsur kosmik. Dengan demikian al-Qur'an adalah alam semesta yang menghubungkan antara intelek manusia dengan intelek murni dalam kaitannya dengan awal mula dan akhir. Dengan logika yang sama, Allah adalah Pencipta (*Khaliq*), maka seluruh yang tercipta adalah asali, karena sebelumnya juga sudah tertulis dalam lembaran yang terjaga.¹¹ Untuk itu harus dibedakan antara eksistensi al-Qur'an yang obyektif dengan al-Qur'an yang primordial.

Abstraksi di atas dapat memberikan gambaran yang jelas tentang makna al-Qur'an dalam hubungannya antara Allah, manusia dan alam yang digambar tidak secara terpisah-pisah. Sebagaimana halnya dunia, al-Qur'an pada waktu yang bersamaan bersifat tunggal dan aneka ragam, keanekaragaman dunia bersifat membuyarkan dan memecah-mecah. Sedang keberagaman dalam al-Qur'an mengarah kepada yang Esa serta dapat menyerap dan mengisi jiwa manusia ke alam kesyahduan dan keabadian dengan cara yang halus.¹² Jiwa manusia yang terpecah-pecah oleh dunia fenomena-fenomena bahkan lebih dari itu jiwa manusia benar-benar

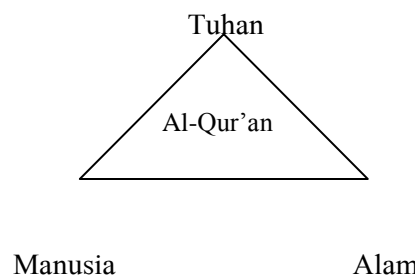
bahwa seluruh huruf sampai pada titik-titik yang ada dalam al-Qur'an telah ditetapkan sejak asali dan tertulis pada lembaran terjaga (*al-Lauh al-Mahfuz*) tanpa ada perubahan sedikitpun. Pendapat tergesa-gesa tersebut sungguh telah menafikan realitas sejarah al-Qur'an, terutama dalam proses kodifikasinya banyak terjadi perdebatan sengit antara para sahabat nabi dalam menentukan posisi ayat dan menyatukan berbagai perbedaan dalam bacaan. Lihat *al-Kamil fi al-Tarikh*. Jilid III, 55.

¹⁰Lihat F. Schuon, *Islam*, 89.

¹¹Prinsip dalam proses pewahyuan al-Qur'an dengan proses penciptaan alam adalah sama-sama hasil aksi kreasi Tuhan melalui hembusan nafas-Nya dalam bentuk firman. Kata-kata Tuhan dalam diri-Nya tidak dapat dibedakan yaitu tunggal dan identik dengan diri Tuhan, kata-kata tersebut baru bisa dimengerti setelah dihembuskan dalam bentuk al-kitab yang diwakili oleh al-Qur'an maupun alam. Dapat diilustrasikan juga bahwa ide-ide Tuhan yang ada dalam diri-Nya, yang dapat diibaratkan dengan ide-ide yang masih menyatu dalam tinta yang terdapat dalam sebuah pena. Ide-ide tersebut baru dapat dipahami setelah tertuang dalam lembaran. Lihat Ibn 'Arabi, *Futuh al-Makiyyah* jilid I (Kairo: Dar al-Shadr, t.th) 137.

¹²Realitas yang tak dapat dipungkiri bahwa sekian banyak penghafal al-Qur'an semakin lama tidak berkurang meskipun ditengah terpaan budaya modern yang membuyarkan terhadap kehidupan spiritual. Dalam sejarah para sufi banyak yang menghabiskan umurnya hanya untuk membaca al-Qur'an.

telah berubah menjadi hal-hal yang dipikirkan dan dilakukan.¹³ Realitas alam yang pluralistik adalah fenomena universal yang dapat mempengaruhi dan membentuk karakteristik suatu masyarakat yang dapat terjadi di mana saja dan kapan saja. Fenomena tersebut yang ingin dipotret al-Qur'an untuk menempatkan fungsi dan kedudukannya masing-masing. Jadi al-Qur'an dapat dipakai untuk memotret realitas sosial pada masa dan tempat manapun. Dengan kata lain al-Qur'an ingin mereintegrasikan antara manusia, alam dengan Allah. Manusia sebagai lokus manifestasi nama-nama Allah dalam bentuk memusat,¹⁴ demikian halnya alam merupakan lokus manifestasi (simbol) nama-nama Allah tetapi dalam bentuk menyebar.¹⁵ Fungsi reintegrasi al-Qur'an bertujuan untuk menciptakan tatanan sesuai dengan tata tertib kosmos.¹⁶ Jadi al-Qur'an ingin mengembalikan kesadaran manusia sebagai pengemban misi (*khalifah*) guna menciptakan sebuah tatanan kehidupan yang harmoni di atas hamparan wahyu yang berupa realitas alam. Untuk memperjelas kedudukan al-Qur'an dalam realitasnya yang integral dapat dilihat bagan sebagai berikut:



Dari bagan di atas dapat diambil garis penghubung bahwa wacana al-Qur'an sebagai sebuah fenomena firman tidak terlepas dari aspek historitas dalam alam realitas yang juga merupakan fenomena wahyu. Nampaknya aspek antropologis sangat penting untuk mengetahui karakteristik masyarakat.¹⁷ Bagi Arkoun aspek tersebut merupakan unsur terpenting terutama

¹³Pandangan manusia modern yang mekanistik merupakan apresiasi paradigma yang dihasilkan oleh epistemologi positivistik dalam memandang dunia realitas sebagai yang teropsesi oleh kesuksesan ilmu empiris yang berakar pada konsep mekanika Newton yang deterministik. Rutinitas merupakan ekspresi dari ritualitas kehidupan modern ala Barat.

¹⁴Lihat QS. Al-Baqarah (2): 31.

¹⁵Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 89-91.

¹⁶Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1997), 47.

¹⁷Sejarah perkembangan peradaban awal dunia sangat ditentukan oleh kondisi geografis masing-masing. Mesir, Mesopotamia, China, dan India yang memiliki peradaban paling kuno di dunia ditunjang oleh aspek alam yang memiliki lembah-lembah sungai sehingga memungkinkan terbentuknya

untuk menelusuri lebih jauh terutama akar ideologi masyarakat Timur-Dekat dan sekitarnya yang telah melahirkan agama-gama, sehingga dapat diketahui latar belakang penolakan masyarakat Arab terhadap agama yang dibawa Muhammad.¹⁸

Namun patut disadari bahwa meskipun al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur selama kurun waktu tertentu,¹⁹ namun tidak ada susunan al-Qur'an yang disesuaikan dengan kronologi turunnya. Perbedaan pendapat pun tidak dapat dihindari ketika menentukan mana ayat-ayat yang dikategorikan Makki atau Madani. Patut disadari bahwa meskipun al-Qur'an bukan dokumentasi sejarah, namun perjalanan turunnya wahyu sangat memiliki nilai strategis dalam menganalisa perkembangan masyarakat Islam awal terutama dalam penataan hukum, ekonomi dan politik pada masa kenabian. Nilai strategis tersebut sangat penting untuk memotret kondisi riil masyarakat kontemporer.

III. Kondisi sebelum Dturunkannya al-Qur'an

Kondisi padang pasir yang tandus dan keras telah mencetak karakter masyarakat Arab menjadi liar dan hidup nomaden, hampir tak mengenal budaya. Upaya mempertahankan hidup dari keganasan alam telah memaksa mereka untuk saling merampok dan membunuh. Pandangan masyarakat badui menunjukkan bahwa mereka kurang memiliki imajinasi yang menjadi ciri khas hampir semua yang dikenal dengan Arab murni. Pikiran mereka hanya tertuju pada satu pandangan dunia yang realistik.²⁰ Pola hidup yang diekspresikan dalam syair-syair mereka dapat disimpulkan bahwa hidonisme merupakan oreintasi masyarakat Jahiliyah yang berkecenderungan duniawi. Semangat kesukuan merupakan sumber gagasan perilaku yang terpenting bagi masyarakat Arab kuno. Semangat kesukuan juga merepresentasikan kelas-kelas yang menjadi kebanggaan bagi tiap-tiap suku telah membuat masyarakat Arab mengagungkan

masyarakat agraris yang produktif dan masing-masing memiliki karakteristik tersendiri sesuai dengan kondisi yang spesifik dari lembah-lembah sungai tersebut. Demikian halnya Yunani sebagai sebuah negara kepulauan sangat mendukung terciptanya tatanan yang demokratis dalam sebuah negara-bangsa (*polis*), karena unsur geografis sulit untuk terciptanya tatanan yang sentralistik. Lihat Stewart C. Easton, *The Heritage of the Past* (New York: Rinehart & Winston, 1963), 29-30.

¹⁸Lihat M. Arkoun, *kontemporer*, 78-79.

¹⁹Tentang waktu turunnya al-Qur'an terjadi perbedaan di antara para ulama ada yang menyebutkan selama 20 tahun 23 dan 25 tahun. Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Al-Suyuti, *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), 3.

²⁰Pandangan masyarakat Arab badui tersebut direkam dalam wahyu yang menyebutkan bahwa kehidupan ini tidak lain adalah kehidupan di dunia saja, dan sakali-kali tidak akan dibangkitkan. Lihat QS. Al-Jasiah (45): 24. Dan al-An'am (6): 29.

keganasan dan kekejaman dalam pembelaan yang membuta terhadap klain sukunya. Tradisi demikian merupakan kewajiban yang utama dan paling suci dari segala kewajiban dan telah menjadi agama padang pasir yang sesungguhnya.²¹ Kehidupan profan yang mewarnai masyarakat Arab telah diwarisi oleh beberapa generasi yang terpatrit dalam struktur sosial dan bangunan etika mereka.

Tradisi yang mendarah daging telah mengaburkan bahwa mereka pernah menerima ajaran-ajaran samawi. Pandangan hidup yang materialisme diekspresikan dengan membuat patung-patung sebagai simbol kehadiran tuhan mereka. Ajaran samawi telah menjadi asing dan usang di telinga mereka, sehingga tidak mengherankan ketika Muhammad mendakwakan sebagai nabi menjadi bahan tertawaan, meskipun otoritas kearifan dan kejujuran Muhammad telah diakui oleh masyarakatnya,²² namun ketika dia memproklamirkan dirinya sebagai nabi tetap dianggap sebagai kebohongan besar. Tantangan besar dari kaumnya sendiri sampai di luar batas toleransi yang wajar. Ledakan-ledakan ayat yang mengecam tradisi mereka tidak mampu meluluhkan karakter mereka yang membatu.²³ Bangkitnya oposisi terhadap Muhammad terutama para pedagang Makkah, sangat berkaitan dengan kepentingan sistem dagang dan ancaman terhadap musnahnya tradisi penyembahan berhala yang telah berjalan secara turun-temurun.²⁴ Sikap keras kepala yang tidak dapat ditaklukkan tersebut memaksa Muhammad harus mengambil jarak dan keluar dari komunitas kaumnya sendiri.

Sikap kekeraskepalaan pagan Arab sebenarnya merupakan menjadi modal dasar bagi penanaman nilai-nilai fundamental Islam yang dibawa oleh al-Qur'an. Oleh karena itu sasaran utama misi awal Islam adalah penaklukan sikap keras masyarakat Makkah. Karakteristik dasar masyarakat Arab sebelum Islam adalah suatu pra-kondisi bagi perkembangan Islam dan sebagai sarana yang menyediakan kegiatan ekspansi Arab yang mencengangkan.²⁵ Sifat pengorbanan dan kesetiaan yang kuat terhadap klain suku merupakan potensi terjalinannya

²¹Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 66.

²²Gelar *al-amin* telah disandang oleh Muhammad sebelum dia diangkat sebagai nabi. Otoritas kearifan dan kejujurannya telah banyak dimanfaatkan oleh kaumnya untuk membantu memecahkan masalah yang dihadapi terutama pertentangan antar suku.

²³Lihat QS. Al-Baqarah (2): 1-3.

²⁴Lihat QS. Al-Baqarah (2): 165 dan 170.

²⁵Lihat F. Rahman, *Islam*, h. 1-2.

solidaritas dan kerjasama dalam kehidupan Islam. Sikap gagah berani merupakan modal dasar bagi penyebaran awal Islam.

Ekspansi secepat kilat ke beberapa kawasan merupakan akspresi potensialitas dasar pagan Arab yang diarahkan oleh jiwa al-Qur'an, akan tetapi semangat itu terhenti oleh dominasi bentuk-bentuk formalitas agama.²⁶ Pada kenyataannya al-Qur'an telah mampu menundukkan karakteristik liar pagan Arab menjadi masyarakat yang berbudaya. Formulasi peradaban Islam abad pertengahan merupakan kristalisasi revolusi budaya Arab yang dijiwai oleh semangat al-Qur'an.

Sementara kondisi masyarakat Madinah sebelum kedatangan Islam lebih bersifat plural. Hal disebabkan oleh kondisi geografis yang jauh lebih subur jika dibanding Makkah yang tandus. Terdapatnya oasis dan lembah-lembah yang terpenting di antaranya Wadi Bathan, Mudhaynib, Muhzur, dan Aqiq sangat memungkinkan terbentuknya masyarakat agraris.²⁷ Kehidupan keagamaan telah mewarnai masyarakat Madinah yang hidup secara berkelompok sesuai dengan klain suku. Pada umumnya komunitas keagamaan di Madinah adalah kelompok-kelompok imigran Yahudi yang terusir oleh kerajaan Roma.²⁸ Di samping itu terdapat suku-suku asli Madinah yang juga memeluk agama Yahudi diantaranya Banu Qaynuqa, Banu 'Akrimah, Banu Muhammad, Banu Zaura, Banu Jasham, Banu Mu'awiyah, dan Qasis.²⁹ Sementara suku Aws dan Khazraj lebih lama tinggal di Madinah, sehingga menempati daerah yang lebih subur daripada suku lain. Kedua suku inilah yang nantinya menjalin kerja dengan mengangkat seorang pemimpin yang dapat menyatukan mereka.³⁰ Secara umum masing-masing suku di Madinah saling memperkuat dan bersaing dalam bidang ekonomi dan pertahanan. Terjadi konflik antar suku disebabkan oleh perbedaan kesuburan tanah yang diidami oleh suku Aws yang lebih subur dibanding dengan suku Khazraj.

Struktur masyarakat agraris sangat memungkinkan untuk terbentuknya pranata sosial yang lebih maju dan berbudaya jika dibanding Makkah yang masih nomaden. Corak tatanan ekonomipun akan berbeda dengan kehidupan ekonomi di Makkah yang sebagian besar

²⁶Lihat Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial* (Bandung: Mizan, 1997), 26-27.

²⁷Lihat Akram Diya al 'Umari, *Madinan Society at the Time of the Prophet* (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1995), 43.

²⁸Lihat Muammad Buyuni Mahran, *Dirasat fi Tarikh al-'Arab al-Qadim* (Riyadh: al-Jami'ah al-Islamiyah li Imam Ibn Sa'ud, 1977), 448-450.

²⁹Lihat *ibid*, h. 453.

³⁰Lihat *ibid*, h. 459.

pedagang. Pandangan hidup yang sudah beragama samawi akan merespons kedatangan agama baru yang dibawa oleh Muhammad dengan cara yang jauh berbeda masyarakat Makkah yang menganut politeisme. Dengan demikian dapat diketatahui alasan pola penolakan antara masyarakat Makkah dan Madinah, serta dapat dikatakan mengapa Islam lebih mudah hidup di Madinah daripada di Makkah. Nada-nada ayat yang diturunkan mencerminkan kondisi realitas masyarakat yang dihadapi.

IV. Periodisasi Turunnya al-Qur'an

Diturunkannya al-Qur'an kepada Muhammad merupakan peristiwa besar yang sekaligus menegaskan kedudukannya bagi penghuni langit dan bumi. Untuk pertama kalinya al-Qur'an turun di bulan Ramadhan yang berfungsi sebagai petunjuk, penjelas, dan pembeda.³¹ Dengan indikasi yang sama al-Qur'an diturunkan pada malam yang ditentukan (*lail al-Qadr*),³² atau malam diberkahi.³³ Ketiganya mengindikasikan bahwa permulaan diturunkannya al-Qur'an adalah di bulan Ramadhan., yang kemudian turun secara berangsur sesuai dengan sosio yang menyertainya.³⁴ Pentahapan tersebut bertujuan untuk menetapkan hati rasul.³⁵

Sebagaimana telah disinggung di atas, pembagian tahapan turunnya al-Qur'an secara global terbagi dalam beberapa fase yang disesuaikan dengan aspek periode, geografi, dan sosiologi. Dari pertimbangan beberapa aspek tersebut menimbulkan berbagai pendapat tentang periodisasi turunnya al-Qur'an. Pandangan pertama didasarkan pada aspek periode yang digabung dengan aspek geografis. Dalam hal ini para ulama biasanya mengkategorikan dengan periode Makkah dan Madinah atau sebelum dan sesudah hijrah dengan memiliki karakter masing-masing dari ayat yang turun.³⁶ Sementara dari aspek yang berkaitan dengan tujuan-tujuan al-Qur'an dengan obyek penyampaian misinya, yaitu manusia secara umum, Quraish

³¹Lihat QS. Al-Baqarah (2): 185.

³²Lihat QS. Al-Qadr (96): 1.

³³Lihat QS. Al-Dukhan (38): 3

³⁴lihat Subhi al-Salih, *Mabāhis fī Ufūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilmy li al-Malayin, 1979), 50-51.

³⁵Lihat Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāhis*, 97.

³⁶Subhi al-Salih menambahkan bahwa penelusuran data-data sejarah untuk mengklarifikasi ayat-ayat Makkiah atau madaniyyah menuntut pembahasan tentang tertib masa, penentuan tempat, tema yang dibicarakan, dan orang-orang yang dihadapi. Lihat Subhi Salih, *Mabahis*, 167.

Shihab membagi dengan tiga periode, dua periode di Makkah dan sisanya di Madinah.³⁷ Dengan pertimbangan aspek antropologis dan psikologis perodesasi turunnya al-Qur'an yang disesuaikan dengan misinya, maka dalam pembahasan ini akan dibagi menjadi lima fase.

A. Pematapan diri Muhammad

Kondisi riil masyarakat pagan Arab yang hidonistik dan materialistik sama sekali tidak membuat Muhammad tercebur ke dalam pola hidup yang demikian. Untuk itulah mengapa dia dikatakan dengan *ummi* karena keterasingannya dengan tradisi yang dianut oleh masyarakatnya. Sikap menjaga jarak dengan tradisi yang berlangsung dalam masyarakat telah mencetak pribadinya untuk selalu berfikir. Bagaimanapun sikap tersebut telah mengantarkan dirinya menjadi orang yang paling sadar akan kekacauan yang terjadi. Kegelisahan dan ketersiksaan pikiran telah mendorong dirinya untuk merenungkan apa yang harus dia pertbuat. Upayanya dalam berkontemplasi secara teratur mendapatkan penghargaan dari Allah dengan diturunkannya wahyu sebagai pertanda atas anugrah dan tanggung jawab kenabian. Dengan demikian pengangkatan Muhammad sebagai nabi sangat obyektif dan rasional. Seandainya dia tidak diangkat sebagai nabi, masyarakat telah menaruh kepercayaan terhadap kepribadiannya yang ditunjang oleh klain suku Muhammad yang paling dihormati.

Untuk pertama kalinya ayat-ayat yang turun lebih berorientasi pada penyadaran kepada Muhammad tentang kedudukan mendasar antara manusia dan Tuhan. Sebagaimana banyak tercatat bahwa wahyu pertama adalah surat al-Alaq:³⁸ Muatan ayat-ayat tersebut sangat bertendensi pada penyadaran kepada Muhammad sebagai persiapan pengemban misi. Meskipun sebelumnya telah melakukan kontemplasi secara teratur, tetapi goncangan dahsyat terhadap jiwanya tetap tidak dapat dihindari sehingga harus minta diselimuti istrinya.³⁹ Nampaknya pengalaman pertama tersebut dapat dimaklumi, karena al-Qur'an sendiri memberikan gambaran bahwa wahyu merupakan pernakataan yang berat (*qauwlan saqilan*).⁴⁰ Seperti digambarkan juga bahwa seandainya al-Qur'an diturunkan di atas gunung, niscaya akan hancur berantakan karena ketakutan.⁴¹ Penempaan spiritual nabi selanjutnya diarahkan pada

³⁷Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), 35.

³⁸Lihat QS. Al-Alaq (96): 1-5.

³⁹Lihat Muhammad ibn Muhammad Abu Syubah, *Al-Madkhal li Dirasah al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1952), 102-103.

⁴⁰Lihat QS. Al-Muzammil (73): 5.

⁴¹Lihat QS. Al-Hasyr (59): 21.

penyadaran akan pentingnya bangun malam sebagai sarana paling efektif untuk memikirkan jalan keluar.⁴² Nada gertakan terhadap nabi untuk bangkit sebagai seorang ksatria.⁴³

Ayat-ayat yang turun pada periode pertama ini mengandung “momen psikologis” yang dalam dan kuat luar biasa, serta memiliki sifat-sifat seperti ledakan-ledakan volkanis yang singkat tetapi kuat. Mengingat orientasi ayat yang turun terfokus pada muhammad, maka Quraish Shihab mengindikasikan bahwa pada saat ini Muhammad belum diangkat menjadi rasul melainkan masih sebagai nabi.⁴⁴ Aspek spiritual dan psikologis nabi nampaknya kurang mendapat suntuhan dalam kajian historisitas.

B. Pembinaan kerabat dekat

Periode kedua ditandai dengan ekspansi awal dalam menyampaikan ajaran yang dibawanya, tetapi masih sebatas kalangan keluarga dekat: “Berilah peringatan kepada keluargamu terdekat”.⁴⁵ Setelah mendapat perintah tersebut nabi mengunpulkan keluarga Banu ‘Abd al-Muthalib dengan menyampaikan misinya dan mengharapkan bantuan. Namun ejekan yang didapat oleh nabi, kecuali seorang anak kecil yaitu Ali. Meskipun mendapat pukulan yang sangat berat, karena hanya seorang anak kecil yang mengikuti seruannya, yaitu Ali bin Abu Talib,⁴⁶ tetapi itu modal dasar bagi perjuangan selanjutnya. Seandainya penyampain misi pertama tersebut tidak ada seorang yang menyambut, maka akan terpususlah ajaran yang dibawa Muhammad sebelum berkembang. Untuk meredakan kegelidsahan nabi Allah memberikan hiburan: “Tidakkah Kami telah melapangkan kesdesakan dadamu dan melepaskan beban yang memberati punggungmu.”⁴⁷ Dengan keuletan dan kesabaran yang luar biasa akhirnya upaya Muhammad mendapatkan simpati dari orang lain.

C. Penyadaran kaum Muhammad

Orientasi sasaran wahyu lebih bersifat vulgar yang mengarah pada bantahan dan kecaman terhadap tantangan dan pandangan hidup masyarakat jahiliyah kaum Muhammad. Sebagaimana kecaman keras al-Qur’an terhadap penumpukan harta yang tertuang dalam surat

⁴²Lihat QS. Al-Muzammil (73): 1-20

⁴³Lihat QS. Al-Mudassir (74): 1-7.

⁴⁴Lihat Quraish Shihab, *Membumikan*, 15.

⁴⁵Lihat QS. Al-Su’ara (26): 214.

⁴⁶Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 106-107.

⁴⁷Lihat QS. Al-Sarh (31): 1-3.

al-Takasur, al-Lahab, dan al-Humazah. Penolakan al-Qur'an terhadap tradisi feodalisme dengan mengganti dengan ajaran egalitarian yang menekan atas kesamaan hak bagi setiap orang.⁴⁸ Kepedulian sosial terhadap fakir miskin dan anak yatim merupakan kewajiban bagi setiap orang yang mampu. Tidak kalah pentingnya adalah adanya garis demarkasi yang kokoh tentang konsep ketuhanan dan keagamaan yang mereka anut dengan konsep yang ditawarkan oleh al-Qur'an.⁴⁹

Periode ketiga ini merupakan periode yang paling berat bagi Muhammad terutama dalam menghadapi kaumnya yang keras kepala. Pemberitahuan tentang ke-esaan Tuhan telah memudahkan keyakinan mereka terhadap tuhan-tuhan yang mereka banggakan. Kisah nabi-nabi yang terekam dalam wahyu telah menambah tekanan dan beban bagi pandangan hidup yang mereka anut.⁵⁰ Sesuai dengan karakteristik masyarakat Arab, ayat-ayat yang turun pada periode ini bersifat goncangan-goncangan yang mencekam dan menyala-nyala bagaikan api. Gambaran kehidupan setelah mati, surga dan neraka dapat membuyarkan impian mereka. Kecaman yang langsung tertuju pada perorangan sempat terlontar dalam wahyu yang turun.⁵¹

Betapun gencar dan kerasnya terpaan wahyu terhadap kaum Muhammad, namun tidak dapat membuat mereka bergeming, bahkan sebaliknya.⁵² Sikap penolakan masyarakat Makkah menjadi lebih terbuka yang terakumulasi dalam bentuk ancaman terhadap Muhammad dan para pengikutnya. Bahkan terkadang perasan putus asa muncul dalam benak nabi,⁵³ maka Allah menghibur dengan memberikan jaminan keamanan.⁵⁴

Ruang gerak menjadi lebih sempit, sementara upaya mencari perlindungan ke Tha'if gagal. Terkadang ajakan kompromi juga ditawarkan kepada nabi,⁵⁵ namun ajakan tersebut tidak

⁴⁸Bagi An-Na'im periode Makkah lebih bersifat pada universalisme Islam ketimbang di Madinah. Oleh karena itu nilai-nilai universal al-Qur'an hanya terdapat dalam periode Makkah. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'ami *Dekonstruksi Syariah* jilid I (Yogyakarta: LkiS, 1996), 67.

⁴⁹Lihat QS. Al-Ikhlās (112):1-4. Al-Kafirun (109): 1-6.

⁵⁰Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāhis fī 'Uḥūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 53.

⁵¹Lihat QS. Al-Lahab (111): 1-5.

⁵²Sikap keras kepala kaum Muhammad tidak dapat ditundukkan oleh peringatan wahyu, bahkan membuat mereka bersikap lebih keras dari pada batu sekalipun. Lihat QS. Al-Baqarah (2): 73.

⁵³Lihat QS. Al-Kafi (18): 6.

⁵⁴Lihat QS. Yasin (36): 76, al-Ma'idah (5): 7, al-Mujadalah (58): 21, Ali 'Imran (3): 183.

⁵⁵Lihat QS. Al-Qalam (68): 9

menggoyahkannya.⁵⁶ Dalam kondisi demikian ayat-ayat yang turun bersifat pemberian sugesti kepada nabi. Kedudukan Ka'bah sebagai pusat peribadatan tertua,⁵⁷ memberikan angin segar bagi misi penyebaran nabi terutama pada musin haji. Ternyata sejumlah pemuda pendatang dari Hijaz menerima seruan tersebut dengan sepenuhnya.

D. Pembentukan masyarakat Madinah

Masuknya sejumlah pemuda Hijaz ternyata membawa perkembangan yang menggembirakan. Terbukti adanya tawaran dari kedua suku besar Hijaz Aws dan Khazraj kepada Muhammad untuk menjadi pemimpin keduanya sebagai jalan mengakhiri pertikaian.⁵⁸ Jaminan ini dijadikan kesempatan oleh nabi untuk mengadakan eksodus bagi para pengikutnya untuk mencari perlindungan. Kedudukannya sebagai pemimpin memiliki posisi yang sangat strategis bagi mendukung kesuksesan besar di Madinah.

Pada periode awal merupakan Madinah sebuah babak baru dalam peletakan dasar masyarakat yang akan dibangun. Fase yang sangat penting bagi keberlangsungan misi-misi selanjutnya. Sebelum kedatangan masyarakat Arab, Madinah didominasi oleh Yahudi baik secara ekonomi, politik, maupun intelektual.⁵⁹ Setting madinah banyak direkam dalam al-Qur'an terutama dalam peperangan yang secara khusus memberi gambaran yang jelas tentang dimensi psikologis.⁶⁰ Konflik yang terjadi antara orang Islam dengan Yahudi juga dideskripsikan secara pasti oleh al-Qur'an.⁶¹ Pada masa ini terkadang Allah menguji Muhammad dengan tidak menurunkan wahyu untuk beberapa saat, sehingga muncul kegelisahan dan keraguan.⁶² Bagi Quraish Siyah di balik peristiwa tersebut mengandung

⁵⁶Lihat QS. Al-Ista' (17): 74.

⁵⁷Ka'bah adalah bangunan peribadatan pertama dibangun oleh manusia yaitu Adam yang kemudian direnovasi oleh Ibrahim dengan putranya Isma'il. Lihat QS. Ali 'Imran (3): 96.

⁵⁸Lihat Ibn Hisyam, *Sirah*, jilid I, 182.

⁵⁹Ibn Hisyam mencatat data statistik jumlah penduduk Yahudi yang tinggal di sekitar Madinah, yaitu sekitar 700 dari Banu Qaynuqa, Banu Nadir sekitar 700, Banu Qurayzah sekitar 900 sisanya sekitar 2000 dimiliki suku-suku lain. Lihat Ibn Hisyam, *Sirah* diedit oleh Muhy al-Din 'Abd al-Hamid, jilid II (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1978), 428.

⁶⁰Seperti perang Badr dalam surat al-Anfal, perang Uhud dalam surat Ali 'Imran, perang Khandak dalam surat al-Ahzab, perang Hunayn dalam surat Tawbah.

⁶¹Isu-isu konflik umat Islam dengan Yahudi terdapat dalam surat al-Baqarah, sementara materi konflik direkam dalam surat al-Hasyr dan surat al-Ahzab.

⁶²Lihat QS. 'Abd al-Mun'im al-Nimr, *'Ulum al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al-Kitab al-Misr, 1983), 73.

maksud agar Muhammad selalu merindukan datangnya wahyu dan sebagai bukti bahwa wahyu bukan kehendak nabi.⁶³

Dalam pluralitas masyarakat Madinah ayat-ayat yang turun bersifat pembenahan intern komunitas umat yang baru akan terbentuk dan respons terhadap penganut agama Yahudi. Orientasi internal lebih mengarah pada kesadaran atas persaudaraan antar sesama muslim dan persamaan derajat di antara mereka.⁶⁴ Orientasi eksternal ditujukan pada bantahan terhadap pengikut ahl al-Kitab yaitu pengikut Yahudi dan Nasrani yang tidak mau mengikuti agama baru. Suasana dialogis antara agama juga sudah tercipta, terutama berkaitan dengan wahyu yang dibawa oleh Muhammad sebagaimana yang direkam oleh Tabari.⁶⁵ Pengembalian Ka'bah sebagai pusat peribadatan ditegaskan pada masa ini.⁶⁶ Perintah difensif mulai ditekankan untuk lebih menunjang keberlangsungan misi dari ancaman luar.⁶⁷ Penataan masyarakat melalui aturan-aturan praktis sudah mulai dirintis dalam kompleksitas masalah sosial yang lebih luas, fungsi legislator nabi berjalan efektif.⁶⁸ Interpretasi paradigma Islam dari al-Qur'an sudah mulai terbentuk dalam tatanan sosial.⁶⁹ Cakupan wahyu yang turun pada periode ini lebih mapan dan mendarat dari periode sebelumnya.

E. Penyempurnaan masyarakat madinah

Periode kelima, suatu fase penyempurnaan misi-misi wahyu yang telah mampu menaklukkan komunitas keras kepala dari kaum Muhammad di Makkah dan dibebaskan dari unsur kemusyrikan dan kekafiran.⁷⁰ Ka'bah sebagai pusat ritual telah dibersihkan dari berhala-berhala.⁷¹ Kabar gembira tentang pertolongan Allah penguasaan kota Makkah.⁷² Semangat

⁶³Lihat Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 47-48.

⁶⁴Lihat QS. Al-Anfal (8): 63.

⁶⁵Lihat al-Tabari, *Tarikh*, jilid xv, 118-119.

⁶⁶Lihat al-Baqarah (2): 142-144.

⁶⁷Lihat QS. Al-Nisa (4): 100, 76-77 Al-Hajj (22): 39 dan 58. Para penulis sejarah awal memasukkan bab khusus tentang peperangan (*al-maghazi*), termasuk dalam kitab-kitab hadis.

⁶⁸Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 9-11.

⁶⁹Lihat Ricard C. Martin, *Approach to Islam Religious Studies* (USA: University of Arizona Press, 1980), 40-42.

⁷⁰Pernyataan pembebasan dan pemisahan tegas antara kaum muslim dengan kafir dan musyrik adalah dengan turunnya surat al-Bara'ah. Lihat Ibn Hisam, *Sirah Rasul Allah*, jilid iv (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1336), 190.

⁷¹Lihat *ibid*, 193.

rekonsiliasi yang dianjurkan nabi menambah besarnya kekuatan Islam. Ayat-ayat yang turun pada periode ini lebih banyak berorientasi pada bentuk-bentuk aturan kemasyarakatan bagi komunitas muslim yang sudah mapan. Ayat-ayat yang turun selanjutnya lebih bersifat nasihat-nasihat seperti larangan riba atas landasan taqwa,⁷³ mengingatkan kembali akan hari akhir,⁷⁴ dan pemberitahuan tentang kesempurnaan agama yang dibawa Muhammad.⁷⁵

V. Urgensi Gradualisasi Turunnya al-Qur'an

Urgensi Turunnya Wahyu secara Bertahap Urgensi secara langsung yang dapat diambil adalah dapat dipahami peristiwa-peristiwa dan pentahapan dalam penetapan hukum,⁷⁶ termasuk untuk mengetahui tentang *nasikh* dan *mansukh*.⁷⁷ Faedah eksternal lainnya adalah untuk lebih mempermudah menghafal bagi para pengikut nabi yang sebagian besar tidak bisa menulis.

Gradualisasi turunnya wahyu memberikan gambaran yang sangat penting bahwa tatanan yang hendak dibangun oleh al-Qur'an bukanlah merupakan paket sekali jadi yang absolut tanpa melalui proses responsif dan terpisah dari perkembangan sosio-politik yang ada. Meskipun al-Qur'an merupakan sumber hukum, namun dalam kenyataannya al-Qur'an bukanlah sebuah dokumentasi hukum yang langsung dapat diadopsi. Kedudukan Muhammad menjadi sangat penting dan sentral dalam kaitannya dengan masalah-masalah praktis, bahkan memiliki otoritas yang tak terbantahkan di luar al-Qur'an.⁷⁸

Tahapan turunnya wahyu sangat mempertimbangkan aspek perkembangan psikologis umat dalam merespons ajaran baru.⁷⁹ Aspek historisitas dalam pentahapan penetapan hukum,⁸⁰ serta upaya dokumentasi yang bertahap dan memudahkan untuk dihafal nampaknya tidak

⁷²Lihat al-Nasr (110): 1-3.

⁷³Lihat Qs. Al-Baqarah (2): 278.

⁷⁴Lihat QS. Al-Baqarah (2): 281

⁷⁵lihat QS. Al-Ma'idah (5): 3.

⁷⁶Lihat Muhammad Abu Syahbah, *al-Madkhal*, 58.

⁷⁷Lihat Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* jilid I (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1972), 192.

⁷⁸Lihat QS. Ali Imran (3): 32 dan 132, al-Hasyr (59): 7, dan al-Nisa' (4): 49, 65, dan 80.

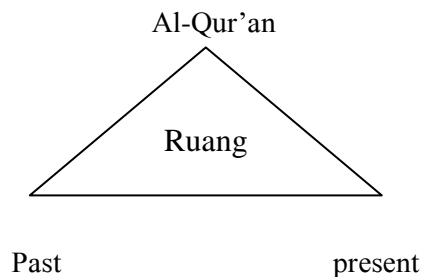
⁷⁹Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāhis*, 108.

⁸⁰Subhi al-Sālih, *Mabahis*, 56.

diabaikan oleh al-Qur'an. Nilai optimisme yang dinamik dalam al-Qur'an dengan menyediakan gagasan dasar ajaran monoteisme dan semangat moral yang bersifat universal telah diarahkan melalui proses pembentukan tatanan nilai secara gradual dengan tidak menghilangkan autentisitas masyarakat tertentu.

Dengan melihat kedudukan al-Qur'an dalam setting historis pewahyuan secara gradual dapat diproyeksikan kepada tatanan pluralitas dunia modern. Aspek antropologis dan psikologis masyarakat yang mengalami proses kontinuitas sama sekali tidak bertentangan dengan realitas al-Qur'an. Menurut pengakuan Ernest Gillner bahwa Islam dengan semangat universalisme, skriptualisme egaliter, spiritual, perluasan partisipasi dalam masyarakat suci, dan rasionalisasi kehidupan sosial adalah agama yang paling dekat dengan modernitas jika dibanding agama-agama Kaitan dan Kaitan dan Yahudi.⁸¹

Dengan meminjam prinsip Gadamerian setting al-Qur'an dapat diderifasikan dalam setting sejarah melalui bagan di bawah:



Dalam konteks percaturan politik di Indonesia, prinsip tersebut sangat penting untuk menciptakan suasana dialogis menuju masyarakat demokratis. Nilai strategis gradualisasi turunnya wahyu dalam konteks budaya dapat diaplikasikan pada strategi penataan masyarakat yang plural seperti saat ini dengan didasari oleh semangat rekonsiliasi untuk mencapai tujuan bersama yang lebih besar. Dengan meminjam prinsip Heideggerian orang harus kembali pada diri untuk melihat dunia realitas secara obyektif.

VI. Kesimpulan

Meskipun al-Qur'an adalah sajian samawi, tetapi al-Qur'an sangat berkepentingan bagi penataan dunia terutama umat manusia. Dalam merefleksikan konstruksi bangunan yang dikehendaki al-Qur'an diapresiasikannya sendiri dalam bentuk pentahapan turunnya wahyu yang bernilai strategis. Aspek penerima wahyu sangat diperhatikan sebagai peran kunci

⁸¹Nurcholis Madjid, "Pandangan Kontemporer tentang Fiqh" dalam Budhi Munawar Rahman (ed), Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah (Jakarta: Paramadina, 1995), 382.

kesuksesan misi al-Qur'an. Aspek ikatan kekerabatan, dan karakter sosial pagan Arab menjadi sorotan penting dalam tahapan berikutnya. Penataan sosial diawali oleh ikatan moral al-Qur'an menuju tatanan yang lebih mapan. Absolutitas al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dengan relativitas faktual yang bersifat responsif. Gradualisasi turunya al-Qur'an yang paralel dengan aspek antropologis dan psikologis masyarakat memiliki nilai strategis dalam upaya penataan masyarakat kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1998.
- Blavatsky, H.P, *An Abridment of the Secret Doktrine*. India: The Kern Foundation, 1967.
- Easton, Stewart C. *The Heritage of the Past*. New York: Rinehart & Winston, 1963.
- Ibn 'Arabi, *Futuh al-Makiyyah* jilid I. Kairo: Dar al-Shadr, tth.
- Ibn Asir, *al-Kāmil fi al-Tārikh*. Jilid III. Kairo: Dar al-Ma'rif, tth.
- Ibn Hisyam, *Sirah al-Rasul* diedit oleh Muhy al-Din Abd al-Hamid, jilid II. Mesir: Dār al-Ma'arif, 1978.
- Izutsu, Toshihiko, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Madjid, Nurcholis. "Pandangan Kontemporer tentang Fiqh" dalam Budhi Munawar Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mahrān, Muammad Buyuni. *Dirāsat fi Tārikh al-'Arab al-Qadīm*. Riyadh: al-Jami'ah al-Islamiyah li Imam Ibn Sa'ud, 1977.
- Martin, Ricard C., *Approach to Islam Religious Studies* USA: University of Arizona Press, 1980.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam* Bandung: Mizan, 1996.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed *Dekonstruksi Syariah*. jilid I. Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Nimr, 'Abd al-Mun'im *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kitab al-Misr, 1983.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabāhis fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār li al-Malayin, 1985.
- Rahman, Fazlur, *Islam* Bandung: Pustaka, 1995.

- , *Tema-tema Pokok al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1997.
- Al-Salih, Subhi *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dār al-'Ilmy li al-Malayin, 1979.
- Schacht, Joseph *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Schuon, Frithjof. *Islam dan Filsafat Perennial*. Bandung: Mizan, 1997.
- , *Understanding Islam*. London: Unwin Paperback, 1978
- Shihab, Quraish *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Wawasan al-Qur'an* Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. *Tanasuq al-Durar fi Tanāsub al-Suwar* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986.
- , *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Mesir: al-Jami'ah al-Islamiah, 1974.
- Syubah, Mumahammad ibn Muhammad Abu. *Al-Madkhal li Dirasah al-Qur'an al-Karin* Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1952.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Jilid II Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Al-'Umari, Akram Diya. *Madinan Society at the Time of the Prophet*. Riyadh: International Islamic Publishing House, 1995.
- Wonsbrough, John. *Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. jilid I Beirut: Dār al-Ma'arif, 1972.

PENGEMBANGAN KAJIAN TAFSIR PERBANDINGAN

Muhammad Chirzin*

Abstract

There are four famous forms of Quranic interpretation, namely analytical interpretation (*at-tafsir at-tahlili*), global interpretation (*at-tafsir al-ijmali*), thematical interpretation (*at-tafsir al-maudhu'i*), and comparative interpretation (*at-tafsir al-muqaran*). The last form interpretation is a product of an interpretation of the Holy Quran using a comparative method which usually includes three comparisons: (1) comparison between an interpretation of one interpreter and another; (2) comparison between Quranic verses which are similar; and (3) comparison between Quranic verses and hadis which seem contradictive. This article efforts to broaden the area of this study over the established forms by comparing the verses of Quran and Gospel on various topics, comparing the interpretation on the Quranic and Gospel verses, and comparing Quranic translations in several languages, etc.

Kata Kunci: tafsir, muqaran,

I. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah manifestasi Islam terpenting.¹ Al-Qur'an menyerupai alam semesta, dan karenanya menjadi dunia di mana muslim hidup.² Al-Qur'an menganjurkan manusia menerima pesan-pesannya dengan nalar, kritis dan dalam kebebasan. Yang dikehendaki Allah pertama kali dengan al-Qur'an adalah untuk menyelamatkan manusia, bukan untuk memberi tugas kepadanya.³ Finalitas wahyu meniscayakan kecukupannya menjadi pedoman dan panduan hidup manusia secara cerdas dan bertanggung jawab. Dan penafsiran merupakan sarana untuk menjembatani jurang antara perkembangan kehidupan yang progresif dengan Kitab Suci yang telah baku.⁴

Dewasa ini dari sudut pandang tertentu terdapat empat macam tafsir al-Qur'an, sesuai dengan metode yang dipergunakan dalam menafsirkan al-Qur'an, yakni *tafsir tahlili*, *tafsir ijmal*, *tafsir maudhu'i* dan *tafsir muqaran*.⁵ Tiap-tiap tafsir memiliki kelebihan, sumbangan positif dan kekurangan atau keterbatasan tersendiri dalam menjelaskan pesan-pesan al-Qur'an. Artikel ini difokuskan pada kajian *tafsir muqaran* (tafsir perbandingan) dengan memanfaatkan khazanah kajian

* Dosen Jurusan Tafsir Hadis (TH) Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

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

²S.H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid (Jakarta: Leppenas, 1983), 29.

³Ismail Raji Al-Faruqi, *Seni Tauhid*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Benteng, 1999), 48.

⁴Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djam'annuri (Jakarta: CV Rajawali, 1989), 111.

⁵Abdul Hayyi al-Farmawi, *Al-Bidayah fit-Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Islamiyah, 1977), 23, M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 85-86, Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 3, Azyumardi Azra (Ed.), *Sejarah dan Ulum al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bayt al-Qur'an, 1999), 172-197.

tafsir *tafsir tahlili* dan *tafsir maudhu'i*, dan bahan kajian lain guna mengembangkan bidang kajiannya.⁶

II. Karakteristik Al-Qur'an

Al-Qur'an memiliki beberapa karakteristik. *Pertama*, al-Qur'an merupakan sebuah totalitas, sebuah pencerminan yang beraneka ragam dari Realitas Mutlak yang mengalami diversifikasi dan transfigurasi, agar dapat dipahami oleh manusia.⁷ Al-Qur'an adalah kebenaran Allah *in a nutshell*. Secara sepintas, al-Qur'an tampak seperti sebuah kumpulan ucapan-ucapan dan kisah-kisah yang tidak berkesinambungan, bahkan tidak dapat dipahami. Ketidak-bersinambungan yang terlihat itu disebabkan perbandingan yang tidak seimbang antara ruh Al-Qur'an dengan bahasa manusia yang terbatas. Seolah-olah bahasa manusia sebagai pemadatan menanggung beban sangat berat dari firman Allah yang pecah menjadi seribu keping; seolah-olah Allah yang hendak mengemukakan seribu kebenaran dalam beberapa kata 'terpaksa' mempergunakan ibarat-ibarat yang sarat arti, penyederhanaan kata-kata, penyingkatan dan sintesa-sintesa simbolis.⁸

Kedua, al-Qur'an mengandung berlapis-lapis makna; multi makna;⁹ memiliki 'surplus makna';¹⁰ mempunyai ruang lingkup dan jangkauan yang sangat luas.¹¹ Abdullah Darraz menggambarkan demikian:

Apabila Anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dari makna-makna sebelumnya, Demikianlah seterusnya, sampai-sampai Anda menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam; semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dari apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika

⁶ Karya tafsir ijmal setara dengan karya terj.an al-Qur'an, baik dalam bentuk, arti maupun sumbangannya terhadap kajian al-Qur'an. Kajian muqaran dapat memanfaatkan segi-segi kelebihan tafsir tahlili dan tafsir maudhu'i, sekaligus menutup segi-2 kekurangan keduanya.

⁷Frithjof Schuon, *Memahami Islam*, 65.

⁸*Ibid.*, 65-67.

⁹Menurut ulama Syi'ah terkemuka, Muhammad Husain Thabathaba'i, al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin, sebagaimana disabdakan Nabi SAW, "*Inna lil-qurani zhahran wa bathnan walibathnihi bathnan ila sab'ati abthun* - Sesungguhnya al-Qur'an mempunyai arti lahir dan batin. Dan batinnya terdiri atas satu sampai tujuh batin." Contoh, firman Allah: *wa'budullaha wala tusyriku bihi syai'an* (An-Nisa' /4:36). Arti lahirnya melarang menyembah berhala, seperti larangan dalam dalam ayat: *fajtanibur-rijsa minal-autsan* (Al-Hajj/22:30). Termasuk dalam kategori menyekutukan Tuhan: menyembah setan (Yasin/36:60); menjadikan hawa nafsu sebagai tuhan (Al-Jatsiyah/45:23). Dengan demikian, mengikuti langkah setan dan mengikuti dorongan hawa nafsu itu termasuk dalam kategori menyekutukan tuhan. Muhammad Husain Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1990), 40-45.

¹⁰Haider Bagir, "Hermeneutika dan Kerangka Filosofis al-Qur'an" Makalah Seminar Nasional Hermeneutika Al-Qur'an: Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci, kerjasama LPPI UMY dengan Magister Studi Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 10 April 2003.

¹¹Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 101.

Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.¹²

Al-Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud mutlak. Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka untuk interpretasi baru; tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.¹³ Secara metaforis, Jalaluddin Rumi mengungkapkan kepribadian mistis al-Qur'an sebagai berikut:

Al-Qur'an adalah pengantin wanita yang memakai cadar dan menyembunyikan wajahnya darimu. Bila engkau membuka cadarnya dan tidak mendapatkan kebahagiaan, itu disebabkan caramu membuka cadar telah menipu dirimu sendiri, sehingga tampak olehmu ia berwajah buruk. Ia mampu menunjukkan wajahnya dalam cara apa pun yang disukainya. Apabila engkau melakukan apa-apa yang disukainya dan mencari kebaikan darinya, maka ia akan menunjukkan wajah yang sebenarnya, tanpa perlu kau buka cadarnya.¹⁴

Ketiga, al-Qur'an bukan fenomena *instant*. Al-Qur'an diwahyukan dalam rentang waktu 23 tahun. Berangsur-angsurnya pewahyuan merupakan salah satu rahasia dinamisme historis, sosial dan moralnya yang mengandung makna penting bagi keberhasilan misi Nabi Muhammad SAW;¹⁵ menguatkan hati Nabi dan memecahkan masalah yang muncul.¹⁶ Dari sudut pandang historis, sosial dan moral, bekas apakah yang dapat diberikan al-Qur'an andaikata ia dihadirkan seperti kilatan cahaya dalam kegelapan jahiliyah? Jika al-Qur'an diwahyukan sekali jadi, ia mungkin dengan cepat menjadi "kata" yang tak punya daya gerak, pikiran yang mati, atau dokumen keagamaan belaka dan bukan merupakan sumber inspirasi yang terus mengalir bagi sebuah peradaban.¹⁷ Untuk memahami al-Qur'an dengan karakteristik-karakteristik tersebut di atas, di samping mengetahui medan makna kosakata pokok dan konteks penggunaannya pada waktu ayat al-Qur'an turun serta perkembangan maknanya dalam pemakaian sekarang, pengkaji al-Qur'an patut

¹²Dikutip M. Quraish Shihab dari kitab *al-Naba' al-'Azhim* dalam *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 16 dan Nashruddin Baidan dari sumber yang sama dalam *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 149 catatan kaki 53.

¹³Mohammed Arkoun seperti dikutip M. Quraish Shihab dalam *Membumikan al-Qur'an*, 16.

¹⁴Dikutip S.H. Nasr dari buku *Fihi Ma Fihi* dalam *Islam dalam Cita dan Fakta*, 32-33.

¹⁵Malik Ben Nabi, *Fenomena Al-Qur'an*, terj. Farid Wajdi (Bandung: Marja', 2002), 91, Nurcholish Madjid, "Konsep Asbabun Nuzul: Relevansinya bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 24-41.

¹⁶Al-Furqan/25:32-33, Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary* (Brenthwood: Amana Corp., 1983), 933, Subhi as-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), 54, Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, terj. M. Thalib (Solo: Ramadhani, 1989), 4.

¹⁷Malik Ben Nabi, *Fenomena Al-Qur'an*, 91.

memperhatikan ungkapan, “*Shahibul qauli a’lamu bima yaqulu,*” dan formula Ali bin Abi Thalib, “*Istanthiq al-Qur’an,*” agar terhindar dari memaksakan pikiran terhadap al-Qur’an.¹⁸

III. Ruang Lingkup Tafsir Muqaran

Tafsir *muqaran* dapat dikelompokkan menjadi tiga, sesuai dengan objeknya. *Pertama*, perbandingan penafsiran mufasir dengan mufasir lain. *Kedua*, perbandingan ayat-ayat al-Qur’an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi, yang berbicara tentang masalah atau kasus yang berbeda, dan yang memiliki redaksi yang berbeda mengenai masalah atau kasus yang sama atau diduga sama. *Ketiga*, perbandingan ayat-ayat al-Qur’an dan hadis-hadis Nabi yang tampak bertentangan.¹⁹

1. Perbandingan penafsiran mufasir dengan mufasir lain

Mufasir membandingkan penafsiran ulama tafsir dalam menafsirkan al-Qur’an. Dalam menafsirkan al-Qur’an, di samping persamaan tentu terdapat pula perbedaan antara satu mufasir dengan mufasir lain. Hal itu antara lain disebabkan oleh perbedaan latar belakang, wawasan dan sudut pandang masing-masing mufasir. Kajian perbandingan tidak semata-mata untuk menemukan persamaan dan perbedaannya, namun lebih dari itu, untuk mengetahui kelebihan dan kekurangannya dan melihat implikasi-implikasi dan konsekuensi-konsekuensinya dalam membangun sistem secara keseluruhan.²⁰

2. Perbandingan ayat al-Qur’an dengan hadis

Mufasir membandingkan ayat-ayat al-Qur’an dengan hadis Nabi SAW yang berbeda dan terkesan bertentangan. Hadis yang dimaksud tentulah yang derajatnya shahih. Untuk itu, langkah pertama mufasir adalah meneliti keshahihah hadis yang akan diperbandingkan dengan ayat al-Qur’an. Setelah itu mufasir menganalisis latar belakang perbedaan dan pertentangan antara keduanya, dengan memanfaatkan riwayat asbabun-nuzul ayat maupun asbabul-wurud hadis. Tujuan akhirnya adalah mempertemukan ayat al-Qur’an dan hadis tersebut pada satu titik, sehingga hilanglah kesan kontradiksi antara keduanya. Contoh ayat al-Qur’an dan hadis Nabi SAW yang tampak bertentangan adalah sebagai berikut:

﴿إِنَّمَا أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْمُقَرَّبُونَ﴾²¹
 ﴿إِنَّمَا أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (نَحْمَدُكَ يَا رَبِّ)²²

¹⁸M. Baqir Ash-Shadr, *Sejarah dalam Perspektif Al-Qur’an: Sebuah Analisis*, terj. M. S. Nasrullah (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), 62, M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 87, Mahmud Syaltut, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karim*, terj. Herry Noer Ali (Bandung: CV Diponegoro, 1989), 15.

¹⁹ Abdul Hayyi al-Farmawi, *Al-Bidayah fit-Tafsir al-Maudhu’i*, 46, M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, 118-119, Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*, 65, Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah dan Ulum Al-Qur’an*, 186-192.

²⁰ M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, terj. Hamzah (Bandung: Mizan, 2002), 37.

²¹ ...Masuklah ke dalam surga, sesuai dengan kebaikan yang sudah kamu lakukan di dunia (An-Nahl/16:32).

d. Penggunaan isim nakirah dan ma'rifah, misalnya:

æÄãÇ íäÒÛäß ää ÇáÔíØÇä äòÛ ÝÇÓÊÚÐ ÈÇáää Äää ÓãíÚ Úáíã
30

æÄãÇ íäÒÛäß ää ÇáÔíØÇä äòÛ ÝÇÓÊÚÐ ÈÇáää Äää äæ
ÇáÓãíÚ ÇáÚáíã 31

Uraian lebih lanjut difokuskan pada jenis perbandingan tafsir pertama, yakni perbandingan penafsiran mufasir dengan mufasir lain. Perbandingan penafsiran para mufasir atas ayat-ayat al-Qur'an, dapat mengambil objek: (1) tafsir atas ayat-ayat al-Qur'an tertentu mengenai tema tertentu; (2) tafsir atas surat-surat tertentu; (3) tafsir al-Qur'an secara utuh, baik menyangkut isi, maupun metodologi. Masing-masing bentuk perbandingan tersebut menjanjikan sumbangan pada perkembangan kajian al-Qur'an.

Tafsir muqaran bentuk pertama, misalnya perbandingan penafsiran tentang taqwa, amanah, 'adl, syura, jihad, khalifah, manusia, wanita, ulul-albab, ummah, Ahli Kitab. Objek kajiannya dapat berupa: (1) tafsir ayat-ayat dalam karya tafsir tahlili; (2) tafsir ayat-ayat dalam karya tafsir tematik; (3) tafsir ayat-ayat dalam karya tafsir tahlili dan tafsir ayat-ayat dalam karya tafsir tematik

Perbandingan penafsiran seorang mufasir dalam tafsir *tahlili* dengan penafsiran mufasir dalam tafsir *tahlili* yang lain, misalnya perbandingan penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb tentang jihad;³² perbandingan penafsiran beberapa mufasir tentang nikah mut'ah;³³ perbandingan penafsiran T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy³⁴ dan Hamka³⁵ tentang perkawinan antar-pemeluk agama.³⁶

³⁰ Jika setan datang menggodamu, berlindunglah kepada Allah. Sungguh Ia Maha Mendengar, Maha Tahu (Al-A'raf/7:200).

³¹ Dan jika sewaktu-waktu setan menghasutmu untuk bertengkar, maka berlindunglah kepada Allah; Dia Maha Mendengar, Maha Tahu (Fushshilat/41:36).

³² Penulis melakukan penelitian berjudul "Perbandingan Antara Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb tentang Jihad dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia" Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Januari 2003.

³³ Muhammad, "Nikah Mut'ah dalam Kitab Tafsir Al-Qur'an" dalam *Musawa* Jurnal Studi Gender dan Islam, Vol. 1 No. 2, September 2002, 157-175.

³⁴ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan* (Bandung: Al-Ma'arif, 1966).

³⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982).

³⁶ Howard M. Federspiel mengkategorikan tafsir karya Hasbi Ash-Shiddieqy dan Hamka dalam kelompok tafsir Indonesia generasi ketiga. Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), 102, 137.

Perbandingan penafsiran tematik yang satu dengan penafsiran tematik yang lain, misalnya tafsir jihad karya Kamil Salamah Ad-Daqs,³⁷ Abdullah Ahmad Al-Qadiri,³⁸ dan Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi,³⁹ *Man in The Quran* karya A.A. Bakker, *Maqal fil Insan Dirasah Quraniyyah* karya Bintusy-Syathi',⁴⁰ dan *Al-Insan Fil-Quran* karya Abbas Mahmud Al-Aqqad;⁴¹ *The Holy Quran and the Sciences of Nature* karya Mahdi Ghulsyani,⁴² *Al-Qur'an wal 'Ilmil Hadits* karya Abdur Razaq Naufal⁴³ dan *His Throne was on Water* karya Adel M.A. Abbas.⁴⁴

Perbandingan penafsiran tahlili dengan penafsiran maudhu'i; misalnya, perbandingan penafsiran Muhammad Husain Thabathaba'i tentang perempuan dalam *Tafsir Al-Mizan*⁴⁵ dengan penafsiran Abbas Mahmud Al'Aqqad dalam *Al-Mar'ah fil-Quran*;⁴⁶ Penafsiran Az-Zamakhsyari tentang cahaya dalam *Al-Kasysyaf*⁴⁷ dengan penafsiran Al-Ghazali tentang cahaya dalam *Misykatul-Anwar*;⁴⁸ penafsiran Ahmad Musthafa al-Maraghi⁴⁹ dan Pdt. Djaka Soetapa⁵⁰ tentang ummah; penafsiran Jamaluddin al-Qasimi dan Abdul Karim Biazar tentang perjanjian Allah dalam al-Qur'an;⁵¹ penafsiran Wahbah al-Zuhaili⁵² dan Jalaluddin Rahman tentang perbuatan manusia;⁵³

³⁷ Kamil Salamah ad-Daqs, *Ayatul-Jihad fil-Quranil-Karim: Dirasah Maudhu'iyyah wa Tarikhiyyah wa Bayaniyyah* (Kuwait: Darul Bayan, 1972).

³⁸ Abdullah bin Ahmad Al-Qadiri, *Al-Jihad fi Sabilillah Haqiqatuhu wa Ghayatuhu* (Jeddah: Darul Manarah, 1985).

³⁹ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Al-Jihad fil-Islam* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1993).

⁴⁰ Aisyah Abdurrahman Bintusy Syathi', *Maqal fil Insan Dirasah Quraniyyah*, diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Adib al Arief, *Manusia Sensitivitas Hermeneutika Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKPSM, 1997).

⁴¹ *Man in The Quran* merupakan sebuah karya disertasi doktor. *Al-Insan fil-Quran* telah diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tim Pustaka Firdaus berjudul *Manusia Diungkap Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

⁴² Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains menurut al-Qur'an*, terj. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1995).

⁴³ Abdur Razaq Naufal, *Al-Qur'an wal Ilmil-Hadits* (Darul Kitab Al-'Arabi).

⁴⁴ Adel M.A. Abbas, *Singgasana-Nya di Atas Air: Penciptaan Alam Semesta menurut Al-Qur'an dan Sains*, terj. Burhan Wirasubrata (Jakarta: Lentera, 2000).

⁴⁵ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsir Al-Mizan* (Persia: Darul Kutub Al-Islamiyyah, 1342 H).

⁴⁶ Abbas Mahmud Al'Aqqad, *Al-Mar'ah fil-Quran*, telah diterj. mahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Chadidjah Nasution berjudul *Wanita dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976).

⁴⁷ Abul Qasim Jarullah Mahmud ibnu Umar al-Khawarizmi al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iqit-Tanzil wa 'Uyunil-Aqawil fi Wujuhit-Ta'wil* (Beirut: Darul-Ma'rifah, t.th.).

⁴⁸ Al-Ghazali, *Misykatul Anwar*, telah diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh Mizan, Bandung.

⁴⁹ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi* (Mesir: Al-Halabi, 1946).

⁵⁰ Pdt. Djaka Soetapa, *Ummah Komunitas Religius, Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an dalam Konteks Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press dan PT Mitra Gama Widya, 1991).

⁵¹ Abdul Karim Biazar, *Perjanjian Ilahi dalam Al-Qur'an*. terj. Dja'far Thalib (Bandar Lampung: YAPI, 1989).

penafsiran al-Alusi⁵⁴ dan Muhammad Husain Fadhlullah tentang metode dakwah dalam al-Qur'an;⁵⁵ penafsiran Thanthawi Jauhari⁵⁶ dan Abdur Razaq Naufal⁵⁷ tentang sains dan ilmu pengetahuan dalam al-Qur'an; penafsiran al-Thabari⁵⁸ dan Nahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi⁵⁹ tentang shalat dalam Al-Qur'an; perbandingan penafsiran Fakhruddin al-Razi⁶⁰ dan Ibnu Taimiyyah⁶¹ tentang amar ma'ruf nahi mungkar.

Tafsir muqaran bentuk kedua, misalnya perbandingan penafsiran Muhammad Abduh atas surat Adh-Dhuha dalam *Tafsir Juz 'Amma*⁶² dengan tafsir surat yang sama karya 'Aisyah Abdurrahman bintusy Syathi` dalam *al-Tafsir Al-Bayani lil-Quranil-Karim*;⁶³ Tafsir surat Al-Ma'un karya KHA Dahlan⁶⁴ dan Muhammad Abduh; Tafsir surat Al-Kahfi dalam *Tafsir Ath-Thabari*⁶⁵ dengan tafsir surat Al-Kahfi karya Abul Hasan Ali An-Nadawi;⁶⁶ tafsir surat Al-Kahfi karya Muhammad Taisir Zhabyan⁶⁷ dengan tafsir surat Al-Kahfi karya Abul Hasan Ali An-Nadawi; Tafsir

⁵² Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

⁵³ Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

⁵⁴ Syihabuddin Sayyid Mahmud Al-Alusi al-Baghdadi, *Tafsir Ruhul Ma'ani* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

⁵⁵ Muhammad Husain Fadhlullah, *Metodologi Dakwah dalam Al-Qur'an*, terj. Tarmana Ahmad Qosim (Jakarta: Lentera, 1997).

⁵⁶ Thanthawi Jauhari, *Tafsir Al-Jawahir*.

⁵⁷ Abdur Razak Naufal, *Al-Qur'an wal-Ilmil-Hadits* (Darul Kitab Al-'Arabi).

⁵⁸ Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jami'ul Bayan fi Tafsiril-Quran* (Mesir: Al-Halabi, 1954).

⁵⁹ Nahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Pemahaman Salat dalam Al-Qur'an*, terj. Deden Suhendar (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 1994).

⁶⁰ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatihul-Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr).

⁶¹ Ibnu Taimiyyah, *Al-Amru bil-Ma'ruf wan-Nahyu 'anil-Mungkar*, diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Bustanuddin Agus dan Kamaluddin Marzuki, *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar* (Jakarta: Menteng Raya Enam Dua, 1988).

⁶² Tafsir Muhammad Abduh tersebut telah diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Mohd. Syamsuri Yoesoef dan Mujiyo Nurkholis, *Tafsir Juz 'Amma* (Bandung: Sinar Baru, 1993).

⁶³ Karya Bintusy Syathi` juga telah diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Tafsir Bintusy-Syathi`* (Bandung: Mizan, 1996).

⁶⁴ Tidak diperoleh catatan otentik penafsiran KHA Dahlan atas surat Al-Ma'un. Sungguhpun demikian, dikenal secara luas, bahwa ia telah menafsirkan ayat-ayat Al-Ma'un secara amali; mendirikan panti asuhan untuk menyantuni anak yatim, mendirikan rumah sakit untuk menyantuni orang yang miskin kesehatan, mendirikan sekolah untuk menyantuni mereka yang miskin ilmu, dan lain-lain.

⁶⁵ Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Mesir: Al-Halabi, 1954).

⁶⁶ Abul Hasan Ali Nadvi, *Pergulatan Iman dan Materialisme: Hikmah Surah Al-Kahfi*, terj. Ahmad Muchlis (Bandung: Mizan, 1989).

⁶⁷ Muhammad Taisir Zhabyan, *Mauqi'u Ashhabil-Kahfi wa Zhuhurul Mu'jizatil Quraniyyati al-Kubra*, diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Achmad Masruch Nasucha, *Kisah Penemuan Ashhabul Kahfi: Mu'jizat Al-Qur'anul Karim* (Semarang: Toha Putra, 1983).

surat al-Fatihah karya Muhammad Abduh dalam *al-Manar*⁶⁸ dan tafsir al-Fatihah karya Abul Kalam Azad dalam *Tarjuman al-Quran*.⁶⁹

Tafsir muqaran bentuk ketiga, misalnya perbandingan tafsir *Al-Maraghi* dan *Tafsir al-Nur*;⁷⁰ perbandingan *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir al-Azhar*;⁷¹ perbandingan *Tafsir al-Qur'anil Karim* karya Mahmud Syaltut⁷² dan *The Meaning of the Quran* karya Abul A'la Maududi;⁷³ *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab;⁷⁴ atau *Tafsir Nazhmud-Durar* karya al-Biq'a'i⁷⁵ dan *Tafsir Al-Mishbah*, mengingat M. Quraish Shihab pernah mengkaji secara intensif tafsir *Nazhmud Durar*,⁷⁶ dan *Tafsir Al-Manar*.⁷⁷ Boleh jadi kedua tafsir tersebut berpengaruh terhadap penafsirannya dalam *Tafsir Al-Mishbah*.

IV. Perluasan Ruang Lingkup Tafsir Muqaran

Di samping tiga bentuk kajian perbandingan utama terdahulu, kajian perbandingan tafsir dapat dikembangkan dan diperluas meliputi kajian perbandingan al-Qur'an, tafsir dan bidang ilmu tafsir atau ulumul-Quran dengan khazanah keilmuan lain, mencakup:(1) perbandingan ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat-ayat al-Kitab mengenai tema tertentu, misalnya tentang para Nabi: Nabi Adam, Nuh, Nabi Ibrahim, Yusuf, Musa, Daud, Sulaiman, Isa dan Muhammad; (2) perbandingan tafsir al-Qur'an dengan tafsir Alkitab mengenai kisah para nabi tertentu; (3) perbandingan terjemahan-terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris;⁷⁸ bahasa Indonesia;⁷⁹ bahasa Jawa,⁸⁰

⁶⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar* (Kairo: Darul Manar, 1367 H).

⁶⁹ Abul Kalam Azad, *Renungan Surah Al-Fatihah*, terj. Asep Hikmat (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).

⁷⁰ Abdul Djalal, "Tafsir al-Maraghi dan Tafsir al-Nur: Sebuah Studi Perbandingan," *Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga*, 1986;

⁷¹ Fahrudin Faiz menulis tesis magister yang diterbitkan dalam bentuk buku, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi; Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar* (Yogyakarta: Qalam, 2002).

⁷² Mahmud Syaltut, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Darul Qalam), diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Hoesein Bahreisj dan Herry Noer Ali, *Tafsir Al-Qur'anil Karim* (Bandung: Diponegoro, 1989).

⁷³ Abul A'la Maududi, *The Meaning of the Quran* (Lahore: Islamic Publications, 1983).

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lemtera Hati, 2000).

⁷⁵ Ibrahim bin Umar al-Biq'a'i, *Nazhmud-Durar fi Tanasubil-Ayat was-Suwar* (Bombay: Daru As-Salafiyyah, 1976).

⁷⁶ M. Quraish Shihab, "Kitab Nazhmud Durar fi Tanasubil-Ayat was-Suwar li Ibrahim al-Biq'a'i" *Disertasi Doktor*. Kairo: Universitas Al-Azhar, 1982

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: PT Pustaka Hidayah, 1994).

⁷⁸ Di antara terjemahan-terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris, misalnya Maulana Muhammad Ali, *The Holy Quran: Arabic Text, English Translation and Commentary* (Lahore); Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London: Oxford University Press, 1964); Muhammad Asad, *The Message of The Quran* (London: Brill, 1979); Richard Bell, *The Qur'an translated with a critical rearrangement of the surahs* (Edinburgh, 1953); Abdul Majid Daryabadi, *Tafsir Al-Qur'an, Holy Quran, Translation and Commentary* (Lucknow: Academy

dan lain-lain; (4) pandangan ulama dan para mufasir tentang nuzulul Quran; asbabun-nuzul; nasakh dan mansukh dalam al-Qur'an; muhkam dan mutasyabih; mu'jizat al-Qur'an;⁸¹ wujud dan nazha'ir; kisah-kisah;⁸² perumpamaan-perumpamaan; munasabah; sumpah;⁸³ qira'at;⁸⁴ pembukaan surat;⁸⁵ ayat-ayat teguran; ayat-ayat seruan, kepada manusia, Nabi dan orang-orang beriman; (5) metode penafsiran yang dirumuskan seorang mufasir dengan metode penafsiran yang dirumuskan mufasir yang lain, semisal Muhammed Arkoun,⁸⁶ Bintusy Syati',⁸⁷ Fazlur Rahman,⁸⁸

of Islamic Research and Publications, Nadwatul Ulama, 1981); L. Palmer, *The Quran With an Introduction by R. Nicholson* (London: Oxford University Press, 1928); Mohammad Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (New York: Mentor Books, 1963); J.M. Rodwell, *The Koran. Translated from the Arabic* (London: Everyman's Library, 1971); George Sale, *The Koran: Commonly Called Al-Qur'an, with a preliminary discourse* (London: Fredrick Warne, 1899).

⁷⁹ Di antara karya-karya terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia, misalnya Ahmad Hassan, *Al-Furqan: Tafsir al-Qur'an* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956); Tim Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterj./Pentafsir Al-Qur'an, 1971); Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1973); Bachtiar Surin, *Terj. dan Tafsir Al-Qur'an Huruf Arab dan Latin* (Bandung: Fa Sumatra, 1978); Oemar Bakri, *Tafsir Rahmat* (Jakarta: Mutiara, 1983); H.B. Jassin, *Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* (Jakarta: Djambatan, 1991).

⁸⁰ Di antara karya terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia ialah Bakri Syahid, *Al-Huda, Tafsir Quran Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1981) dan Muhammad Adnan, *Terj. Al-Qur'an Basa Jawi* (Surakarta).

⁸¹ Muhammad Abdurrahim, *Mu'jizat wa 'Ajaib minal Quranil Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995); M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1998).

⁸² Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Qur'an bukan "Kitab Sejarah": Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002).

⁸³ Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Aqsamul Quran* (Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah, 1994), telah diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyatulharamain, *Sumpah dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000).

⁸⁴ Kajian perbandingan tentang bacaan Al-Qur'an dapat dilakukan dengan sumber utama karya Ibnu Mujahid, *Kitabus-Sab'ah fil-Qira'ah*, tahqiq Syauqi Dhaif (Mesir: Darul Ma'arif, t.th.). Hasanuddin AF menulis disertasi yang telah dibukukan, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995).

⁸⁵ Pembukaan surat-surat dalam Al-Qur'an beraneka ragam bentuk. Di antara pembukaan surat dalam Al-Qur'an yang fenomenal ialah berbentuk huruf-huruf hijaiyyah yang dikenal dengan sebutan ahruf muqaththa'ah, misalnya Alif lam mim, Ha' Mim, Ya' sin. Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), 61-68.

⁸⁶ Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wal-Ijtihad*, terj. Hasyim Shalih (London: Dar As-Saqi, 1990); *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997); *Rethinking Islam*, terj. Yudian W Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

⁸⁷ 'Aisyah Abdurrahman Bintusy-Syathi', *Al-Qur'an wa Qadhaya al-Insan* (Beirut: Darul 'Ilm lil-Malayin, 1975); *At-Tafsir al-Bayani lil-Quranil-Karim* (Kairo: Darul Ma'arif, 1990).

⁸⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980) yang diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Anas Mahyuddin, *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1983); *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985).

Nashr Hamid Abu Zaid,⁸⁹ Muhammad Syahrur;⁹⁰ (6) metode penafsiran tertentu, semisal metode tafsir tematik Abdul Hayyi Al-Farmawi,⁹¹ Muhammad Baqir Ash-Shadr,⁹² Fazlur Rahman,⁹³ M. Quraish Shihab,⁹⁴ dan M. Dawam Rahardjo;⁹⁵ (7) pandangan tentang madzahibut-tafsir, semisal karya Ignaz Goldziher,⁹⁶ Al-Zahabi,⁹⁷ Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasib,⁹⁸ dan Abdul Mustaqim.⁹⁹

Kajian tafsir perbandingan tersebut dapat diperluas lagi meliputi penafsiran madzhab, kelompok, dan organisasi tertentu, misalnya tentang jihad, Ahli Kitab, perang, dakwah, ummah dalam konteks khilafah Islam dan negara bangsa; keadilan, pernikahan antar agama; perbandingan kajian tafsir pada pesantren-pesantren, perguruan tinggi, tema-tema pokok musabaqah syarhil-quran dalam Musabaqah Tilawatil Quran Nasional dari waktu ke waktu; perbandingan konsep penciptaan manusia dalam Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan; konsep reproduksi dalam Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan; kisah-kisah dalam Al-Qur'an dan temuan-temuan arkeologi; pertanggungjawaban individu dan sidik jari; al-kitab dan disket, cd; catatan amal dan tape recorder, video, handycam; kajian perbandingan metode tahfizhul-Quran; perbandingan pengalaman hafizh menghafal al-Qur'an; perbandingan metode pembelajaran baca Quran; pengembangan tilawatil Quran; persepsi ulama, intelektual dan awam tentang seni kaligrafi al-Qur'an; kajian perbandingan

⁸⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūn-Nashsh, Dirasah fi 'Ulūmil Qurān* (Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah lil-Kitab, 1993) dan diterj. kan ke dalam bahasa Indonesia oleh Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qurān* (Yogyakarta: LkiS, 2002); *Isykalīyyat al-Qira'at wa Aliyatut-Ta'wil* (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994).

⁹⁰ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb Wal-Qur'an: Qira'ah Muashirah* (Damaskus: Al-Ahali lith-Thiba'ah wan-Nasyr wat-Tauzi', 1991).

⁹¹ Abdul Hayyi Al-Farmawi, *Al-Bidayah fit-Tafsir Al-Maudhu'i* (Mesir: Mathba'ah al-Hadharah al-Arabiyyah, 1977).

⁹² M. Baqir Ash-Shadr, *Sejarah dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Analisis*, terj. M.S. Nasrulloh (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993); "Pendekatan Tematik terhadap Tafsir Al-Qur'an" dalam *Ulumul Qurān*, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, vol. I, 1990.

⁹³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985).

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992); *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).

⁹⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).

⁹⁶ Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir al-Islami*, terj. Abdul Mun'im al-Najjar (Kairo: al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955).

⁹⁷ Muhammad Husain al-Zahabi, *At-Tafsir wal-Mufassirin* (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadis, 1961).

⁹⁸ Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasib, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. Moh. Maghfur Wachid (Bangil: Al-Izzah, 1997).

⁹⁹ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003).

pandangan ulama klasik dan modern/kontemporer tentang persyaratan mufasir; perbandingan terjemahan al-Qur'an dalam berbagai bahasa; perbandingan terjemah puitis al-Qur'an, misalnya karya Muhammad Diponegoro¹⁰⁰ dan H.B. Jassin;¹⁰¹ perbandingan metode terj. – ayat demi ayat, kata demi kata dan ragam tekniknya; perbandingan penafsiran oleh orang yang hafal al-Qur'an dan yang tidak hafal al-Qur'an; perbandingan pandangan tentang urgensi *asbab al-nuzul* dalam penafsiran al-Qur'an; perbandingan pandangan ulama tentang kehandalan metode tafsir tahlili, ijmal, tematik dan muqaran; perbandingan pandangan tentang penggunaan metode-metode kajian ilmu-ilmu lain untuk mengkaji al-Qur'an, semisal hermeneutik,¹⁰² semantik,¹⁰³ semiotik; persepsi tentang berbagai pendekatan dalam studi tafsir; penafsiran konsep *uli al-amri* dalam al-Qur'an menurut persepsi kalangan legislatif, eksekutif dan yudikatif; pembelajaran tafsir al-Qur'an pada lembaga pendidikan Islam dan tafsir Alkitab pada lembaga pendidikan Kristen; kajian latar belakang/motivasi penyusunan terj. Al-Qur'an; perbandingan penafsiran dan pemahaman ayat-ayat tertentu menurut kalangan awam dan akademisi; ulama dan intelektual, laki-laki dan perempuan; perbandingan tafsir tahlili individu dan kolektif; perbandingan tafsir tematik individu dan kolektif;¹⁰⁴ kajian orientalis tentang tafsir-tafsir modern.¹⁰⁵

V. Kesimpulan

Sumbangan kajian tafsir muqaran terhadap pemahaman al-Qur'an bagaimana pun sangat diharapkan. Hal itu tergantung pada kesungguhan para mufasir dalam mengkaji tafsir al-Qur'an secara perbandingan, didukung kehandalan metode dan pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an yang perlu terus-menerus dikembangkan. Perluasan ruang lingkup kajian tafsir perbandingan akan memperkaya khazanah tafsir muqaran yang pada akhirnya diharapkan dapat memberikan kontribusi yang optimal terhadap usaha-usaha tak berkesudahan

¹⁰⁰ Muhammad Diponegoro, *Kabar Wigati dan Kerjaan: Puitisasi Terjemahan al-Qur'an Juz ke-29 dan ke-30* (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985).

¹⁰¹ H.B. Jassin, *Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* (Jakarta: Djambatan, 1991). Edisi khusus "al-Qur'an Berwajah Puisi" karya penulis yang sama hingga kini belum terbit.

¹⁰² Fahrudin Faiz, "Teks, Konteks, Kontekstualisasi: Hermeneutika Modern dalam Ilmu Tafsir al-Qur'an Kontemporer" dalam Khoiruddin Nasution (ed.), *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga dan Kurnia Kalam Semesta, 2002), 39-64; M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam buku yang sama, 1-37; Haidar Bagir, "Hermeneutika dan Kerangka Filosofis al-Qur'an" Makalah Seminar Nasional UMY, 2003

¹⁰³ Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Quran*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993); *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994); *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: tiara Wacana Yogya, 1997).

¹⁰⁴ Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

¹⁰⁵ Misalnya, karya J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997) dan J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

(*never ending process*) dalam memahami al-Qur'an. Rasulullah SAW bersabda: al-Qur'an adalah jamuan Tuhan. Rugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya; dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya... (Hadis).¹⁰⁶

Tak seorang pun tahu rahasia
Hingga seorang Mukmin
Ia tampak sebagai seorang pembaca
Namun Kitab itu adalah dirinya sendiri
(Muhammad Iqbal).

Daftar Pustaka

- Abbas, Adel M.A. *Singgasana-Nya di Atas Air: Penciptaan Alam Semesta menurut Al-Qur'an dan Sains*, terj. Burhan Wirasubrata. Jakarta: Lentera, 2000.
- Abduh, Muhammad. *Tafsir Juz 'Amma*, terj. Mohd. Syamsuri Yoesoef dan Mujiyo Nurkholis. Bandung: Sinar Baru, 1993.
- Abdullah, M. Amin. *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, terj. Hamzah. Bandung: Mizan, 2002.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Isykaliyyat al-Qira`at wa Aliyatut-Ta`wil*. Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Mafhumun-Nashsh, Dirasah fi 'Ulumil Quran*. Kairo: Al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Ammah lil-Kitab, 1993.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*. Breenwood: Amana Corp., 1983.
- Ali, Maulana Muhammad. *The Holy Quran: Arabic Text, English Translation and Commentary* (Lahore).
- Alusi, Syihabuddin Sayyid Mahmud. *Tafsir Ruhul Ma'ani*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Aqqad, Abbas Mahmud. *Manusia Diungkap Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

¹⁰⁶ Dikutip dari M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, halaman motto.

- Aqqad, Abbas Mahmud. *Wanita dalam Al-Qur'an* terj. Chadidjah Nasution. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Arberry, Arthur J. *The Koran Interpreted*. London: Oxford University Press, 1964.
- Asad, Muhammad. *The Message of The Quran*. London: Brill, 1979.
- Azad, Abul Kalam. *Renungan Surah Al-Fatihah*, terj. Asep Hikmat. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Azra, Azyumardi (Ed.), *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bayt Al-Qur'an, 1999).
- Bagir, Haidar. "Hermeneutika dan Kerangka Filosofis Al-Qur'an" Makalah Seminar Nasional Hermeneutika Al-Qur'an UMY, 10 April 2003.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Bakker, A.A. *Man in The Quran*.
- Baljon, J.M.S. *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Bell, Richard. *The Qur'an translated with a critical rearrangement of the surahs*. Edinburgh, 1953.
- Biazar, Abdul Karim. *Perjanjian Ilahi dalam Al-Qur'an*. terj. Dja'far Thalib. Bandar Lampung: YAPI, 1989.
- Bintusy-Syathi`, Aisyah Abdurrahman. *Al-Qur'an wa Qadhaya al-Insan*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1975.
- Bintusy-Syathi`, Aisyah Abdurrahman. *Manusia Sensitivitas Hermeneutika Al-Qur'an*, terj. M. Adib al Arief. Yogyakarta: LKPSM, 1997.
- Bintusy-Syathi`, Aisyah Abdurrahman. *Tafsir Bintusy-Syathi`*, terj. Mudzakkir AS. Bandung: Mizan, 1996.
- Biq'a'i, Ibrahim bin Umar. *Nazhmud-Durar fi Tanasubil-Ayat was-Suwar*. Bombay: Daru As-Salafiyah, 1976.
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Al-Jihad fil-Islam*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1993.
- Daqs, Kamil Salamah. *Ayatul-Jihad fil-Quranil-Karim: Dirasah Maudhu'iyah wa Tarikhiyyah wa Bayaniyyah*. Kuwait: Darul Bayan, 1972.

- Daryabadi, Abdul Majid. *Tafsir Al-Qur'an, Holy Quran, Translation and Commentary*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1981.
- Diponegoro, Mohammad. *Kabar Wigati dan Kerjaan: Puitisasi Terj.an Al-uran Juz ke-29 dan ke-30*. Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985.
- Djalal, Abdul. "Tafsir Al-Maraghi dan Tafsir An-Nur: Sebuah Studi Perbandingan," *Disertasi Doktor Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga*, 1986.
- Fadhullah, Muhammad Husain. *Metodologi Dakwah dalam Al-Qur'an*, terj. Tarmana Ahmad Qosim. Jakarta: Lentera, 1997.
- Farmawi, Abdul Hayyi. *Al-Bidayah fit-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Islamiyah, 1977.
- Faruqi, Ismail Raji. *Seni Tauhid*, terj. Hartono Hadikusumo . Yogyakarta: Bentang, 1999.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- George Sale, *The Koran: Commonly Called Al-Qur'an, with a preliminary discourse* (London: Fredrick Warne, 1899).
- Ghazali, *Misykatul Anwar*, terj.? Bandung: Mizan, ?.
- Ghulsyani, Mahdi. *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Efendi. Bandung: Mizan, 1995.
- Goldziher, Ignaz. *Madzahib At-Tafsir Al-Islami*, terj. Abdul Mun'im an-Najjar. Kairo: As-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995.
- Hassan, Ahmad. *Al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: DDII, 1956.
- Ibnu Mujahid, *Kitabus-Sab'ah fil-Qira`ah*, tahqiq Syauqi Dhaif. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Ibnu Taimiyah, *Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*, terj. Bustanuddin Agus dan Kamaluddin Marzuki. Jakarta: Menteng Raya Enam Dua, 1988.
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

- Izutsu, Toshihiko. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Quran*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Jassin, H.B. *Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia*. Jakarta: Djambatan, 1991.
- Jauziah, Ibnu Qayyim. *Sumpah dalam Al-Qur'an*, terj. Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyatulharamain. Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir Al-Maraghi*. Mesir: al-Halabi, 1946.
- Maududi, Abul A'la. *The Meaning of the Quran*. Lahore: Islamic Publications, 1983.
- Muhammad, "Nikah Mur'ah dalam Kitab Tafsir Al-Qur'an" dalam *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 1 No. 2, September 2002, 157-175.
- Muhammad, "Perbandingan Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb tentang Jihad dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia" *Disertasi Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Januari 2003.
- Muhammad, *Al-Qur'an dan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1999.
- Muhtasib, Abdul Majid Abdussalam. *Visi dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Moh. Maghfur Wachid. Bangil: Al-Izzah, 1997.
- Munawar-Rahman, Budhy. (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- Nabi, Malik Ben. *Fenomena Al-Qur'an*, terj. Farid Wajdi. Bandung: Marja', 2002.
- Nadvi, Abul Hasan Ali. *Pergulatan Iman dan Materialisme: Hikmah Surah Al-Kahfi*, terj. Ahmad Muchlis. Bandung: Mizan, 1989.

- Nasr, S.H. *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid. Jakarta: Leppenas, 1983.
- Nasution, Khoiruddin (ed.), *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga dan Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Naufal, Abdur Razaq. *Al-Qur'an wal Ilmil-Hadis*. Darul Kitab Al-'Arabi.
- Palmer, L. *The Quran With an Introduction by R. Nicholson*. London: Oxford University Press, 1928.
- Pickthall, Mohammad Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Koran*. New York: Mentor Books, 1963.
- Qadiri, Abdullah bin Ahmad. *Al-Jihad fi Sabilillah Haqiqatuhu wa Ghayatuhu*. Jeddah: Darul Manarah, 1985.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rahman, Jalaluddin. *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Razi, Fakhruddin. *Mafatihul-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al-Manar*. Kairo: Dar al-Manar, 1367 H.
- Rodwell, J.M. *The Koran*. London: Everyman's Library, 1971.
- Rumi, Nahd bin Abdurrahman bin Sulaiman. *Pemahaman Salat dalam Al-Qur'an*, terj. Deden Suhendar. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 1994.
- Schuon, Frithjof. *Memahami Islam*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1994.
- Shadr, M. Baqir. *Sejarah dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Analisis*, ter. M. S. Nasrullah. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993.
- Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Shihab, M. Quraish. "Kitab Nazhmud Durar fi Tanasubil-Ayat was-Suwar li Ibrahim al-Biq'a'i" Disertasi Doktor. Kairo: Universitas Al-Azhar, 1982.

- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: PT Pustaka Hidayah, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lemtera Hati, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Soetapa, Djaka. *Ummah Komunitas Religius, Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an dalam Konteks Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press dan PT Mitra Gama Widya, 1991.
- Surin, Bachtiar. *Terj. dan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Fa Sumatra, 1978.
- Syahid, Bakr.i Al-Huda, *Tafsir Quran Basa Jawi* . Yogyakarta: Bagus Arafah, 1981.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab Wal-Qur'an: Qira`ah Muashirah*. Damaskus: Al-Ahali lith-Thiba'ah wan-Nasyr wat-Tauzi', 1991.
- Syaltut, Mahmud. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, terj. Hoesein Bahreisj dan Herry Noer Ali. Bandung: Diponegoro, 1989.
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*. Bandung: Al-Ma'arif, 1966.
- Thabari, Muhammad Ibnu Jarir. *Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* . Mesir: Al-Halabi, 1954.
- Thabathaba`i, Muhammad Husain. *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas Bandung: Mizan, 1990.
- Thabathaba`i, Muhammad Husain. *Tafsir Al-Mizan*. Persia: Darul Kutub Al-Islamiyyah, 1342 H.
- Thanthawi Jauhari, *Tafsir Al-Jawahir*.
- Tim Depag RI, *Al-Qur'an dan Terj.nya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterj./Pentafsir Al-Qur'an, 1971.
- Ushama, Thameem. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, terj. Hasan Basri dan Amroeni. Jakarta: Reora Cipta, 2000.
- Wach, Joachim. *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djam'annuri. Jakarta: CV Rajawali, 1989.

Zahabi, Muhammad Husain. *At-Tafsir wal-Mufassirin*. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadis, 1961.

Zamakhshari, Abul Qasim Jarullah Mahmud ibnu Umar. *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iqit-Tanzil*. Beirut: Darul-Ma'rifah, t.th..

Zhabyan, Muhammad Taisir. *Kisah Penemuan Ashhabul Kahfi: Mu'jizat Al-Qur'anul Karim*, terj. Achmad Masruch Nasucha . Semarang: Toha Putra, 1983.

Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsir al-Munir*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Konsep Istilah *Dīn* di dalam al-Qur'an

Yvonne Yazbeck Haddad[♦]

Abstract

This article represents the development of the word *din* in the Qur'an. Based on the assumption that there are groupings of Quranic verses in terms of when they are revealed, some western scholars propose the idea of grouping the verses into four phases. The phases are the initial Makkah; the mid makkah; the latest Makkah; and Madinah. The author shows in the study that a verse revealed in a certain phases has a warm relation with the verse before and after in same phase.

Kata Kunci: *dīn*, Mekah, Madinah, al-Qur'an.

Para sarjana telah berulang kali berusaha untuk 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, Ethopia, 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.

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

[♦] Artikel ini diterjemahkan oleh Hamam Faizin, Mahasiswa Tafsir-Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang diambilkan dari jurnal *Muslim World* Vol. LXIV, 64 tahun 1974, Hartford Seminary Foundation.

¹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1994), 219-229; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1963), 90-94, 99-100, 287-290; Helmer Ringgren, "The Pure Religion," *Oriens* XV (1962), 99 ff. ; Duncan B. Macdonald, "*Dīn*," *E.I.*, I, 975; L. Gardet, "Din," *E.I.*, New Edition, II, 293-296; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), 131-132.

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

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

Periode Makah pertama : 13 kali

Periode Makah kedua : 6 kali

Periode Makah ketiga : 29 kali

Periode Madinah : 46 kali

Total : 94 kali

Dalam periode Makah pertama dan kedua, kata *dīn* muncul hampir dipastikan berbarengan dengan kata *yaum*⁴ seperti *yaum al-dīn*. Frase ini (*yaum al-dīn*) tidak ditemukan di

² Régis Blachère, *Le Coran* (Paris: G.P. Maisonneuve, 1947), 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.

⁴ Hal ini adalah benar di dalam semua contoh, kecuali contoh Q.S. al-Ma'un (107): 1; al-Tin (95): 7, al-Infitar (82): 9; al-Kafirun (109): 6 dari periode Makah pertama dan Q.S. al-Zariyat (51): 6 dari periode Makah kedua. Kecuali pada contoh Q.S. al-Kafirun (109): 6, di dalam setiap kasus, makna *dīn* sebagai *yaum al-dīn* muncul secara implisit, baik oleh isi dan analisis dari ayat-ayat itu. Kasus pada Q.S. al-Kafirun (109): 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 Makah pertama dan termonologinya memberikan sebuah penanggalan pada periode berikutnya. Surat ini kemungkinan diwahyukan pada periode Makah ketiga, sekitar waktu turunnya Q.S. Yunus (10), karena Q.S. al-Kafirun (109): 6 telah mempunyai gema dari Q.S. Yunus (10):104.

dalam surat-surat periode Makah ketiga dan periode Madinah. Lebih jauh lagi, surat pertama memberi kesan bahwa para pendengar baru mengenal konsep *yaum al-dīn*. Sementara di dalam periode Makah kedua tampak ditemukan sebuah asumsi bahwa para pendengar sudah terbiasa dengan kata *yaum al-dīn*.

Dalam surat yang paling awal, penekanannya berpusat pada respon manusia atas tindakan Tuhan. Respon ini melahirkan bentuk *takhzīb* atau *taṣḍīq*. *Kazzaba*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* dan *takhzīb* 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 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 al-dīn tidak muncul untuk merujuk pada sebuah pengingkaran yang berbentuk perkataan (verbal), akan tetapi lebih merujuk pada pengingkaran dengan sebuah pola hidup yang di dalamnya *dīn* senantiasa tidak mendapat perhatian dan fokus oleh manusia. Kemudian manusia menjalankan kehidupannya dengan cara seperti itu untuk menunjukkan bahwa dia menganggap konsep *dīn* memang tidak ada.

⁵ Lihat Q.S. al-Ma’arij (70): 26; al-Ma’un (107):1; al-Tin (95): 7; al-Infitar (82): 9; al-muttafiin (83):11. *Kazzaba* juga merupakan reaksi pada apa yang disebut dengan *al-ḥaqq* (Q.S. al-Mu’minun [23]: 90). Mereka yang berbohong, *mukazzibūn* adalah membelok dari jalan yang benar, *ḍāllīn* (Q.S. al-Waqi’ah [56]: 92).

⁶ Lihat Q.S. al-Ma’arij (70): 26. Kata *ṣaddaqa* juga digunakan Allah di dalam al-Qur’an (Q.S. Ali Imran [3]: 95; al-ahzab [33]: 22). Kata ini sering dihubungkan dengan konsep janji dan pemenuhan janji, *wa’d* (Q.S. al-Ahzab [33]: 22; al-Zumar [39]: 74; al-Anbiya’ [21]: 9) atau dengan kata “perjanjian”, *ahd* (Q.S. al-Ahzab [33]: 23; al-Taubah [9]: 75).

Penggunaan kata *yaum*⁷ di dalam al-Qur'an ini cukup luas. Kata *yaum* biasanya merujuk pada sebuah waktu tertentu dimana 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 membalasa perbuatan manusia. Karena biasa diartikan “hari”, kata *yaum* sebenarnya mempunyai konotasi yang luas dari sebuah peristiwa atau momen tertentu dalam sebuah waktu.

Jadi, *kazzaba* atau *ṣaddaqa yaum al-dīn* merupakan sebuah respon pada ayat (tanda), tindakan-Tuhan di dalam sejarah dan alam. Hal ini tidak hanya semata 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 al-dīn* sebagai kenyataan adalah mereka yang terus mengerjakan shalat dan beribadah kepada Tuhan (dan implikasi dari ketaatan tersebut) begitu juga bertanggung jawab pada orang-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. Dalam kasus ini, mereka telah menghindari *tazkirah* (peringatan) dalam Q.S. al-Muddassir (74): 49. Kata *tazkirah* mengimplikasikan lebih dari sekadar mengingat. *Tazkirah* berarti “*co-opting*”, membawa sesuatu menjadi kenyataan, dengan cara membawanya ke dalam dunia nyata. Mereka telah gagal membawa *yaum al-dīn* ke dalam dunia dengan menanggalkan pengakuan kesadaran

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

⁸ Sebab makalah ini dibatasi pada kajian 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. al-Tin (95): 7. Kekuatan Tuhan untuk meninggikan dan merendahkan telah diwahyukan dan dimanifestasikan. Bagaimana bisa manusia bersikukuh untuk menolak kenyataan-Nya?

¹⁰ Lihat Q.S. al-Ma'arij (70): 26; al-Muddassir (74): 46; al-Ma'un (107):1. Mereka memberi kepada orang miskin yang tak berdosa, menepati janji, istiqomah dalam kesaksian mereka.

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

mereka akan *yaum al-dīn*, dengan tidak memfokuskan perhatian mereka pada *yaum al-dīn* dimana mereka telah gagal membuatnya menjadi manifestasi di dalam sebuah kehadiran (tidak melalui sebuah bentuk) yang akan menggunakan kekuatan untuk menanamkan pengertian perasaan kidmat.

Kemudian di dalam penggunaannya yang awal, term *yaum al-din* 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, *yaum al-dīn* muncul dengan makna tambahan sebagai sebuah ‘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 termanifestasikan,¹² dan manusia seharusnya bersiap-siap sebelum keagungan Tuhan ini. Karena Tuhan adalah Penguasa¹³ pada Hari Perhitungan dan tentu peristiwa 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

¹² Lihat Q.S. al-Infitar (82): 9, 15, 17, 18; al-Waqi’ah (56): 56; al-Mutaffifin (83): 11.

¹³ Q.S. al-Fatihah (1): 4. Blachère menganggap bahwa surat ini turun ketika akhir periode Makah pertama. Kajian ini tampak mengandaikan bahwa semua penanggalan yang terakhir itu lebih mungkin. Hal ini didasarkan pada sebuah kajian khusus terhadap kata-kata kunci tertentu dari surat ini. Untuk total 45 kejadian kata *sirat* di dalam al-Qur’an, 16 terjadi pada periode Makah kedua, sementara sisinya terjadi pada periode Makah ketiga dan periode Madinah. Lebih jauh lagi kata *rahmān* dan *dallīn* kebanyakan berada pada periode Makah kecuali untuk satu kejadian pada periode Makah pertama.

¹⁴ Rujukan-rujukan pada periode Makah kedua menyakinkan para pendengar: “Dan sesungguhnya apa yang telah dijanjikan kepadamu pasti akan terjadi” (Q.S. al-Zariyat [51]: 6). Lihat juga Q.5.1:12; al-Saffat [37]: 20; al-Syu’ara [26]: 82; al-Hijr [15]: 35; Sad [38]: 78. Rujukan dua terakhir ini berkaitan dengan syaitan dan menggambarkan sebuah realitas peristiwa dimana syaitan akan dikutuk hingga hari Perhitungan.

meminta pertanggungjawaban atau pembalasan kepada manusia. Di sini, kita masuk pada konteks Makah periode ketiga yang mengenalkan beberapa kategori baru berkaitan dengan *dīn*. Kategori itu masuk dalam konsep berikut ini.:

1. *Lahu al-dīn*,¹⁵ hanya kepada Tuhanlah ketaatan dan komitmen.
2. *al-dīn hanīfā*¹⁶—jalan hidup yang benar, din Ibrahim, keluar dari mainstream untuk mengikuti jalan yang benar.
3. *al-dīn al-qayyim*¹⁷—agama yang kekal, agama dimana kamu hanya menyembah kepada-Nya.
4. *Mukhlisīna lahu al-dīn*,¹⁸ berserah diri secara total kepada Tuhan.
5. *al-dīn al-khālīs*¹⁹—murni, bebas dari semua hal yang kotor yakni babas dari menyembah yang selain Tuhan Allah.
6. *Syara'a lakum al-dīn*²⁰—Tuhan telah mensyari'atkan *din* untuk kamu sehingga kamu mengikuti jalan-Nya.
7. *Ittakhadū dīnahum lahwan wa la'iba*²¹—mereka telah menghina agama mereka sendiri.
8. *Hadani rabbi ila sirātin mustaqīmīn dinan qayyiman millata ibrahīma hanīfā*²²—Dia menunjukkan aku menuju jalan yang lurus, sebuah agama yang kekal, *millah ibrahīmi hanīfā*.
9. *Aqim wajhaka li al-dīn*²³—hadapkanlah wajahmu padanya, dan beristiqomahlah.

¹⁵ Q. S. al-Nahl (16): 52

¹⁶ Q.S. al-Rum (30): 30 dan Yunus (10):105.

¹⁷ Q.S. al-Rum (30): 30, 43; Yusuf (12): 40; al-An'am (6):161. Untuk rujukan yang sama lihat juga Q.S. al-Taubah (9): 36; al-Bayyinah (98): 5.

¹⁸ Q.S. al-Mu'minun (40):14, 65 ; al-Zumar (39): 2, 11, 14; al-Ankabut (29): 65; Luqman (31): 32 ; Yunus (10): 22 ; al-A'raf (7): 29.

¹⁹ Q.S. al-Zumar (39): 3.

²⁰ Q.S. al-Syura (42):13, 21

²¹ Q.S. al-A'raf (7): 51; al-An'am (6):70

²² Q.S. al-An'am (6):161.

²³ Q.S. al-Rum (30): 30, 34.

Kemudian kami mencatat bahwa pada periode Makah ketiga,²⁴ kita beralih dari pembalasan dan perhitungan dari periode Makah pertama dan kedua menuju *tauhīd* dan janji atau komitmen. Ayat Tuhan menuntut sebuah respon yang tepat, yakni manusia hanya menyembah kepada-Nya yang tidak berserikat. *Dīn* didirikan oleh Tuhan, *dīn* adalah jalan Tuhan untuk manusia. Ini tidak hanya pembalasan sebab adanya perhitungan manusia yang dinantikan, *dīn* menjadi pertanggungjawaban setiap kehidupan manusia, penyerahan diri secara total dan penuh hanya kepada Allah, tauhid, dan ekspresi penyerahan diri di dalam menjalankan hidup dari kebaikan menjadi manusai 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 merupakan salah satu tema yang utama dan berulang-ulang pada periode Makah ketiga, dari total semua 29 rujukan yang merujuk pada kata *dīn* di dalam periode ini, ada 17 rujukan yang muncul dalam bentuk objek. Dari situ, ada 9 rujukan yang menjadi objek dari sebuah bentuk aktif participle dan untuk itu muncul dalam bentuk penderita (*accusative form, isim maf'ul*). Dalam setiap kasus, kata *muhliṣīn* atau *mukhlīṣar*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

²⁴ Rujukan selain periode Makah ketiga juga meliputi a) *farraqa dīnahum*, ‘mereka memisahkan’ atau ‘mereka membelah’ (Q.S. al-Rum [30]: 33) dan b) *yubbaddila dīnakum* ‘menggantinya’ (Q.S. al-Mu’min [40]: 26).

²⁵ Wilfred Cantwell Smith sebagaimana yang dikutip oleh Jane I. Smith, “An Historical and Semantic Study of the term of ‘Islam’” (Ph.D 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. al-Mu’min (40): 14, 65; al-Zumar (39): 2, 11, 14; al-Ankabut (29): 65; Luqman (31): 32; Yunus (10): 22; al-A’raf (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,” *Oriens*, XV (1962), hlm 93

tulus untuk agama-Nya (*ud'ū allāha mukhlisīna lahu al-dīn*) atau akibat wajar dari perintah, untuk menyembah (*u'budū*)-Nya (memohon) dengan ketulusan. Dalam kelompok yang kedua (Q.S. al-Ankabut [29]: 65; Luqman [31]: 32; Yunus [10]: 22), ada sebuah pernyataan yang dilontarkan oleh orang-orang yang berada di 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., 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 milik 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 *dīn* Tuhan, sebuah komitmen yang tak bersyarat, sebuah komitmen yang tidak pernah putus 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 segalanya hanya pada yang Maha Esa atau Tuhan. Oleh karena itu, *tauḥīd* menjadi faktor sangat krusial dari komitmen ini. Tidak ada lagi penyekutuan dengan yang lainnya. Tidak ada kebimbangan dalam pernyataan ini; keistiqamahannya menjadi ujian dari kebenarannya. Ini tidak hanya sebuah pertanyaan kesungguhan hati, karena beberapa orang mungkin berkali-kali melakukan perusakan atau kesedihan mendalam, menegaskan tauhid, hanya untuk sampingan ketika bahaya menyusut dan akan menjadi tanggungjawabnya karena cara-cara mereka yang berubah-ubah, karena hanya bagi Tuhan, *dīn* yang murni.²⁸

Sebuah evaluasi terhadap rujukan-rujukan secara hati-hati pada kata *dīn* di periode Makkah ketiga menunjukkan bahwa kata *dīn* kebanyakan pada saat itu berpusat pada komitmen

²⁸ Izutsu, *God and Man in the Koran*, hlm. 102 dengan tepat menyarankan bahwa pernyataan itu tidaklah dari ketulusan, akan tetapi Izutsu gagal untuk melihat bahwa ini adalah ketetapan dalam pernyataan tidak “kesementaraan atau temporal—monoteisme” yang sedang dibuhungkan.

personal, sebuah hubungan antara Tuhan dan Manusia.²⁹ Akan tetapi pada akhir periode Makkah ketiga, ada sebuah identifikasi dari *dīn* yang abadi dengan *the millatu ibrahīm dan sirāt al-mustaqīm*. Tuhan telah memberikan petunjuk ini, sebagaimana terlihat di dalam Q.S al-An'am (6):161.³⁰ Ayat ini sangat krusial sebab ayat ini muncul menjadi penanda pertama sebuah komunitas atau group, padahal perintah yang lebih duluan menentukan *dīn* atau *ḥanīf* selanjutnya dan 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, ataupun usaha manusia untuk sebuah respon; akan tetapi Tuhan telah mengambil inisiatif dan menahan aksi. Tuhan memberi bentuk pada seseorang untuk menuju jalan yang lurus, *dīn* yang abadi. yakni komunitas Ibrahim sebagai yang *ḥanīf*. Kemudian sekarang seseorang berubah dari menjadi seorang yang *ḥanīf* menjadi bagian dari komunitas *ḥunafa* secara historis yang telah diberi petunjuk oleh Tuhan yang tidak menyesatkan, yang mereka disebut dengan *muwahhidūn*.

Hanya saja ketika kita berpindah menuju periode Madinah, kita catat sebuah perkembangan lebih jauh, bahwa ada pengidentikkan *millatu ibrahīm* dengan *muslimūn* sebagaimana dinamai oleh Tuhan (Q.S. al-Hajj [22]: 78). Kemudian istilah ini tidak hanya menunjukkan dan membersihkan din akan tetapi hal ini juga terlibat dalam setiap kedetailannya, meliputi nama komunitas manusia yang berkomitmen, berkomitment untuk menjalankan hidup mereka dengan menyenangkan-Nya.

Bahwa Tuhan telah menamai pengikut-pengikut yang sejati dengan *muslimūn* merupakan hal yang sangat penting, karena penyebutan ini membuat otoritas akan adanya *dīn*

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

³⁰ *Millata Ibrahīm* muncul beberapa kali di dalam periode Makkah ketiga, akan tetapi ini hanya di dalam Q.S. al-An'am (6):161 yang ini sama dengan *al-dīn qayyim* dan *al-sirāt al-mustaqīm* (lihat juga Q.S. Yusuf (12): 38 dan al-Nahl [16]:123). Untuk rujukan periode Madinah, lihat Q.S. al-Baqarah (2):130, 135; Ali Imran (3): 95; al-Nisa' (4):125; al-Hajj 22:178.

bagi-Nya. Hal ini tidak hanya menunjukkan persetujuan dan kesepakatan oleh Tuhan, tetapi juga merupakan hasil dari sebuah tindakan Tuhan, sebuah kreasi dan oleh karenanya tampak nyata .
Dia akan melindungi dan menjaga *dīn*.

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 *dīn*-Nya dan secara total berhubungan dengan setiap aksi dan setiap segala sesuatu yang bersangkutan paut maupun tidak bersangkutan paut secara langsung 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 *dīn* sebagai rujukan komitmen personal menuju rujukan komitmen bersama.³¹ Tidaklah berarti bahwa *tauḥīd* menjadi tidak penting; akan tetapi situasinya muncul untuk mengharuskan bahwa ada jenis *tauḥīd* khusus yang harus ditunjukkan. Lebih jauh lagi, hal ini menjadi penting untuk membedakan antara realitas nyata dengan kenyataan puncak (*al-Ḥaqq*); di sini kami menemukan term *dīn al-Ḥaqq*. (Q.S: al-saf [61]: 9; al-Nur [24]: 25; al-Fath [48]: 28; al-Taubah [9]: 29, 33)

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

Istilah *dīn al-ḥaqq* mengandaikan sebuah *dīn* yang menjadi kenyataan yang absolut (*ḥaqq*), *dīn* yang tidak diubah atau menyimpang, *dīn* yang tidak disalahpahami oleh manusia. Hal ini telah ditunjukkan di dalam *al-dīni kullihī* yang bisa merujuk pada *dīn* sebagai tindakan-tindakan yang disyariatkan sebagai respon kepada aksi-Tuhan, ketaatan kepada-Nya dan *tauḥīd*. Hal ini juga dapat dilihat sebagai sebuah usaha untuk memasukkan berbagai macam bentuk respon, dengan suatu pengertian sebagai sebuah pengganti dari sebuah dunia *dīn* yang plural.

³¹ Dengan pengecualian dari sikap-sikap negatif mereka yang telah memperlakukan agama mereka sebagai cemoohan, noda atau mereka yang telah memecah belah dalam beberapa kelompok (Q.S. al-Rum [30]: 33; al-Mu'min (40): 26 ; al-A'raf [7]: 52 ; al-An'am (6):70, 137, 159), Rujukan-rujukan pada periode Makah hampir sebagian besar merujuk pada kata *dīn* dan *dīnakum*, sementara di dalam periode Madinah, penekanan terjadi pada *dīnakum* dan *dīnahum*, sebuah perubahan menuju identifikasi kelompok-kelompok dengan *dīn* yang mereka ikuti.

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

Q.S. Ali Imran (3): 85 menawarkan beberapa rujukan yang menarik atas kata *dīn* karena kata *dīn* menyarankan 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 petunjuk-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.” (Q.S. Ali Imran [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 konteks dari semua bagian yang membuat *dīn* Tuhan berlawanan dengan *dīn* Yahudi dan Kristiani.

Konsep *dīn* di dalam periode Madinah yang lain adalah *dīn* perang³² untuk *dīn* Tuhan dengan tujuan berusaha melindungi kesatuan komunitas. Ini, bagaimana pun juga, tidak berarti sebuah peninggian dari kesatuan komunitas di atas *dīn*-Tuhan; lebih pada bahwa di dalam kesatuan mereka ada manifestasi kesatuan Tuhan. *Tauhīdullah*. Kemudian semua *dīn* akan menjadi milik-Nya.³³

Dīn juga dianggap sebagai ikatan diantara manusia: jangan percaya kecuali kepada mereka yang mengikuti *dīn* kamu.(Q.S. Ali Imran [3]: 73). Di sini juga, kami mencatat bahwa *dīn* mempunyai sense kolektif.³⁴ “Jika mereka bertaubat dan menjalankan shalat....maka Kemudian mereka adalah saudara kamu di dalam agama” (Q.S. al-Taubah [9]: 11)

Dīn Tuhan telah ditentukan oleh-Nya. Manusia harus memilihnya sebagai sebuah jalan hidup. Beberapa manusia merubah pemahaman *dīn* ini dengan memilih jalan-jalan/ cara-cara yang lain kecuali Islam³⁵ sebagai din Tuhan; hanya Islam *dīn* yang merupakan realitas puncak (*al-Ḥaqq*).³⁶

Kemudian kita melihat bahwa konsep *dīn* di dalam surah-surah yang awal dari al-Qur’an merujuk pada sebuah respon atas Aksi 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 untuk para manusia yang mengikuti *dīn*

Sementara itu, *dīn* tetap dalam wewenang aksi-Tuhan. Respon manusia telah diditetapkan oleh Tuhan. Tuhan sendiri dapat beraksi atas *dīn* di dalam cara yang seperti itu

³² Lihat, Q.S. al-Baqarah (2): 193; al-Mumtahanah (60): 8, 9 ; al-Anfal (8): 39.

³³ Rujukan lainnya tentang *dīn* Allah adalah Q.S. Ali Imran (3): 83; al-Nur (24):2; al-Nasr (110): 2.

³⁴ Rujukan-rujukan pada kata *dīn* di periode Madinah yang lainnya meliputi Q.S. al-Baqarah (2): 217, 256; al-Anfal (8): 49, 72; Ali Imran (3): 24; al-Nisa’ (4): 46, 125, 146, 171; al-Ahzab (33): 5 ; al-Hujurat (49): 16; al-Taubah (9):11-12, 122; al-Maidah (5): 3, 54, 57, 77.

³⁵ Q.S. Ali Imran (3):19, 85; al-Sajdah (22):78; al-Maidah (5): 3.

³⁶ Lihat. Q.S. al-Taubah (9): 29. secara verbal hal ini tidak berarti “untuk membuat pernyataan keimanan”, makna ini diberikan di dalam A. Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur’an*, 131

bahwa akan mempengaruhi alamnya, esensi dan manifestasinya.

Bagan I

Tindakan Tuhan

1. *hadā*=Dia menunjukkan. Sebagai lawan kata dari *adalla*, Dia menunjukkan (Q.S.13:27).

Dia adalah penunjuk yang secara tetap dan dapat dipercaya.

Positif	Negatif
<ul style="list-style-type: none"> • Sukr (Q.S. al-Tahrim [76]: 3 ; al-Baqarah [2]: 185) • Zikr (Q.S. al-Baqarah [2]: 198) • Ḥamd (Q.S. al-A'raf [7]:43) • Taqwa (Q.S. Sad [38]: 57) 	<ul style="list-style-type: none"> • kufir (Q.S. al-Tahrim 76:3)

2. *iṣṭafā*: Dia memilih (Dia mempertimbangkan dan menyucikan). Kata kerja ini digunakan secara eksklusif di dalam al-Qur'an sebagai aksi Tuhan. Tuhan sendiri yang memilih. (QS. Al-Baqarah [2]: 132, 133; Maryam [19]: 59; al-Zumar [39]: 4; al-Saffat [37]: 15; Ali Imran [3]: 42; al-Baqarah [2]: 247; al-A'raf [7]: 144; Fatir [35]: 32; al-Baqarah [2]: 130; al-Hajj [22]: 27; Sad [38]: 47).
3. *Waffa*= Dia memenuhi (Dia memberikan *full extend*). Kata ini juga digunakan untuk aksi Tuhan (QS. Ali Imran [3]: 57; al-Nisa' [4]: 137; al-Nur [24]: 25; Fatir [35]: 30; al-Ahqaf [46]: 19).
4. *Makkana*= dia membuat tetap (dia mendirikan dengan kuat, menguatkan) kata kerja ini secara eksklusif digunakan untuk aksi Tuhan (QS. Yusuf [12]: 21, 56; al-Kahfi [18]: 84;

al-A'raf [7]: 10; al-Ahqaf [46]: 26; al-7An'am [6] :6; al-Hajj [22]: 41; al-Ahqaf [46]: 26; al-Kahfi [18]: 95; al-Qasas [28]: 6; al-Qasas [28]: 57; al-Nur [24]: 55).

5. *akmala*= Dia menyempurnakan (dia memenuhi, dia menyempurnakan). Ini adalah satu-satunya kata kerja yang timbul di dalam Q.S. al-Maidah [5]: 3.

Semua aksi 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 mempraktekannya, dijalankan untuk *dīn* atau mengambil *dīn* sebagai sebuah ejekan dan cemoohan, akan tetapi dimanapun juga manusia dapat beraksi di dalam setiap cara yang akan mempunyai sebuah efek aktual pada *dīn* sendiri. Semua aksi 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
1. <i>Aqīmū</i> = mendirikan (menjalankan) (al-Syura [42]:13)	1. <i>Tafarraqu</i> = memisah (berceraibera) (QS. Al-Rum [30]: 30; al-'An'am [6]:159)
2. <i>akhlāsū</i> (Q.S. al-Nisa [4]: 146)= pernyataan ketekunan (tabah, istiqamah, terus-menerus mengambil kehendak-Nya (QS. Al-Mu'min	2. <i>Ittakhada al-dina lahwa wa la'iban</i> atau <i>huzwan</i> = untuk menganggap din sebagai cemoohan (QS. Al-A'raf [7]: 51; al-'An'am [6]: 70; al-Maidah [5]:57)

<p>[40]:14; al-Talaq [65]: 39; Hud [11]: 14; al-Ankabut [29]: 65; Luqman [31]: 32; Yunus [10]: 22; al-Isra' [17]: 29; al-Bayyinah [98]: 5)</p>	
<p>3. <i>Yadinuna</i>= melekat/mengikuti (QS. Al-Taubah [9]: 29)</p>	<p>3. <i>Labisa</i>= menutupi (melapisi, menghiasi, membuat tak jelas, menipu, berdalih, menipu (QS. Al-An'am [6]:137)</p>

Netral

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

1. *Ibtagā*= mencari (Q.S. Ali Imran [3] :85)
2. *Tabi'a*= mengikuti (Q.S. Ali Imran [3]:73)
3. *Baddala*= mengganti (QS. Al-Mu'min [40]:26).

DAFTAR PUSTAKA

Blachere, Regis. *Le Coran*. Paris: G.P. Maisoneuve, 1947.

Gardet, L. "Din," *E.I.*, New Edition, II.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1994.

Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.

Macdonald, Duncan B. "Dīn," *E.I.*, I, 975;

Ringgren, Helmer. "The Pure Religion," *Oriens* XV. 1962.

Smith, Jane I. "An Historical and Semantic Study of the term of 'Islam'". Ph.D Thesis, Harvard University, 1970

_____. *Islamic Quarterly*, XVI, 3/4 (1973), 121-139.

____ “Continuity and Change in Understanding of Islam,” *Islam in the Modern Age*, IV, 2, 1973.

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books, 1963.

Hanif dalam al-Qur'an

Hendra Sakti, dkk. ♦

Abstract

Having the idea that the previous studies of the word *hanif* in the Qur'an are not satisfactory, which they explore only one parts of its use, this article explores the true meaning of *hanif* in the Qur'an. The exploration is based on the internal relation of Quranic verses in terms of this topic. The author calls this method as *munasabah* (internal relation) method. Some quotations from dictionary, exegesis works, and hadis corroborate this exploration. This method will answer the problem of to whom and what for the word *hanif* is used, or vice versa, and its opposing subject or object in the Qur'an as well. This exploration will make the use of the word and its content in the Qur'an clear.

Kata Kunci: hanif, mu'jam, klasifikasi makkah-madani, hadis, sirah

I. Pendahuluan

Dalam *Mu'jam Mufabras li Alfadz al-Qur'an*, kata hanif terdapat pada 12 ayat, enam ayat Makiyah dan sisanya ayat Madaniyah.¹ Dalam pembahasan tulisan ini kami tidak merujuk pada salah satu ayat tersebut dan kemudian menafsirkannya, namun kami mencoba untuk melacak makna hanif yang terdapat dalam al-Qur'an dengan memaparkan "apa adanya" kata hanif yang terdapat pada keseluruhan ayat tersebut dengan cara menginventarisir hal-hal apa saja yang terkait dan mencoba menjawab berbagai pertanyaan, seperti : (What) apakah hanif tersebut, sebuah perilaku ataukah sebuah kelompok keagamaan, (Who) siapakah pemakai kata tersebut atau siapakah sebenarnya para hunafa' itu, (Where) dimana ayat tersebut diturunkan, (When) kapan kata tersebut dipakai atau kapan kejadiannya, (Why) mengapa kata tersebut kebanyakan dipakai Ibrahim atau kenapa yang disebut hanif bukannya Nabi-Nabi lainnya dan apakah yang lainnya itu tidak *hanif*, (How) bagaimanakah ajaran-ajaran hanif tersebut.

♦ Ditulis oleh Hendara Sakti , dkk. Mahasiswa TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

¹Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi', *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfadz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 220.

Dengan menjawab beberapa pertanyaan tersebut diharapkan dapat memberikan makna hanif secara *representative*, dan untuk itu dibutuhkan beberapa rujukan pendukung seperti *Mu'jam* dan *Sirah*.

II. Makna Hanif dalam Mu'jam

Dalam *Mu'jam Mufabras li alfadzi al-Qur'an* dinyatakan bahwa kata *Hanif* berasal dari *حنف : ميل عن الضلال الى الاستقامة* (condong dari kesesaatan kepada kelurusan) dan *حنيف* adalah *المائل الى ذلك* (yang condong/cenderung pada hal tersebut), adapun *تحنف فلان (tabannafa fulan)* artinya *تحرى طريق الإستقامة* (menempuh jalan yang lurus) dan orang 'Arab menyebut tiap orang yang telah haji atau khitan dengan *Hanif* sebagai pengingat bahwa ia mengikuti agama Ibrahim.²

Adapun dalam Lisan 'Arab, *Al-banif: المسلم الذى يتحنف عن الأديان أى يميل إلى الحق* (muslim yang berpaling dari agama-agama atau condong pada yang haq) dan dikatakan *هو الذى يستقبل القبلة الحرام على ملة إبراهيم, على نبينا وعليه الصلاة والسلام*; (mereka yang menghadapkan wajahnya ke Baitul Haram sesuai dengan millah Ibarahim, sesuai dengan Nabi kita saw); dan dikatakan mereka adalah orang yang ikhlas (*al-mukhlis*): *من اسلم على امر الله ولم يلتوى فى شيء* (mereka yang pasrah pada perintah Allah dan tidak mencampurkan dengan sesuatu).

Menurut Abu Ubaidah firman Allah *قل بل ملة إبراهيم حنيفا*: siapa saja yang mengikuti agama Ibrahim disebut *Hanif* oleh orang Arab, dan tatkala datang Islam orang muslim disebut hanif.

Menurut al-Akhfas: *الحنيف المسلم* (orang yang hanif adalah muslim) dan pada masa jahiliyah dikatakan bahwa siapa yang berkhitan dan menunaikan haji disebut *Hanif* karena orang Arab Jahiliyah tidak mengikuti apa-apa dari agama Ibrahim selain khitan dan haji ke Baitullah, maka tiap yang berhaji dan khitan disebut *Hanif*, dan tatkala datang Islam berlangsung terus (*tradisi*) hanifiyah (*الحنفية*) maka yang *Hanif* itu adalah muslim.

Menurut al-Zajaj kata *Hanifan* dalam ayat (*قل بل ملة إبراهيم حنيفا*) ditujukan pada *hal* (*حال*) sehingga artinya dalam *hal hanifiyah*, dan arti *Hanifiyah* menurut bahasa adalah

²al-Raghib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfadzi al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), 133.

condong (الميل) artinya adalah Ibrahim condong kepada agama Allah yakni agama Islam (ان ابراهيم حنف الى دين الله و دين الإسلام).

Dalam riwayat al-Azhari dari al-Dhahak bahwasanya حنفاء الله غير مشركين adalah (ber haji). Menurut Abu Mansur arti *Hanifiyah* dalam Islam adalah yang condong kepadanya dan tegak dalam melaksanakannya (الميل اليه و الإقامة على عقده) dan *al-Hanif* adalah yang benar-benar condong kepada Islam dan teguh atasnya (الصحيح الميل إلى الإسلام و الثابت عليه).

Tabannafa Rajulun atau mengerjakan amalan-amalan hanifiyah seperti dikatakan khitan, menjauhi dari menyembah berhala, menjenguk tetangga.³ *al-Zajaj Hanif* pada masa jahiliyah adalah siapa yang haji ke baitullah dan mandi besar dari jinabat dan khitan dan tatkala datang Islam sesungguhnya yang hanif itu muslim (فلم جاء الإسلام كان الحنيف المسلم).⁴ Dikatakan demikian karena bebas dari unsur kesyirikan (لعدوله عن الشرك).

Dalam sebuah hadis disebutkan : طاهري الأعضاء maksudnya خلقت عبادي حنفاء : (bersih dari unsur kemaksiatan), dan bukan berarti mereka diciptakan muslim keseluruhannya karena firman Allah هو الذي خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن.⁵

III. Klasifikasi Berdasar pada Tempat Turunnya Surat

Dilihat dari tempat turunnya , kata hanif yang terdapat pada surat Makkah berjumlah enam ayat yakni pada : Al-An'am (6): 79; Al-An'am (6) : 161; Yunus (10) : 105; An-Nahl (16) : 120; Ar-Rum (30) : 30. Ayat-ayat tersebut adalah:

a. Ayat-ayat Makkiyah

أ- انى وجهت وجهى للذى فطر السموت و الأرض حنيفا وما انا من المشركين
 Sesungguhnya aku menghadapkan wajah dengan lurus (*Hanif*) kepada Dzat yang menciptakan langit dan bumi dan aku bukanlah termasuk golongan orang yang musyrik (Al-An'am: 79).

ب- قل اننى هدني ربي الى صراط مستقيم ديننا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين

³ Jamaluddin Muhammad bin Makram ibnu Mandzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, jilid IX, (Beirut: Dar al-Shadir, 1992), 57.

⁴ *Ibid*, 58.

⁵ *Ibid*.

Katakanlah (Muhammad): "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus (*shirat al-mustaqim*), (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus (*hanif*) dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik. (Al-An'am: 161).

ت- وان اقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين

Dan (aku diperintahkan pula): "Hadapkanlah mukamu pada agama dengan tulus (*hanif*) dan janganlah kamu termasuk orang-orang musyrik (Yunus: 105).

ث- ان ابراهيم كان امة فانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين

Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang pemimpin yang dapat dijadikan teladan (rujukan), karena sikapnya yang patuh kepada Allah, dan bersikap *Hanif* (berpegang kepada kebenaran dan tidak pernah meninggalkannya). Dan sekali-kali bukanlah ia termasuk orang-orang yang mempersekutukan-Nya. (An-Nahl: 120).

ج- ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين

Kemudian kami wahyukan kepada engkau (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrahim seorang yang *Hanif* . "dan bukanlah ia termasuk orang-orang yang menyekutukan Allah (An-Nahl: 123).

ح- فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus (*Hanif*) kepada agama (Allah) (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah itu. Itulah agama yang kuat dasarnya, tetapi kebanyakan manusi tidak mengetahui (Ar-Rum: 30).

Untuk memudahkan dalam menganalisa ayat-ayat tersebut di atas maka disini kami paparkan hal-hal apa saja yang terkait :

No	Surat Makkiyah	Hal-hal yang terkait
1	Al-An'am (6) : 79	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Ibrahim ✓ Menghadapkan muka pada Dzat yang mencipta langit dan bumi ✓ Dilawankan dengan musyrik ✓ Ungkapan ayat tersebut merupakan kesimpulan pikir dan

		dzikir yang dilakukan oleh Ibrahim tatkala ia mencari Tuhannya dengan mengamati fenomena alam, seperti bintang yang bertaburan (ayat 76), bulan (ayat 77), dan matahari (ayat 78) yang terbit bergantian, tetapi semuanya lalu tenggelam bergantian pula. Ia kemudian menarik kesimpulan bahwa itu semua bukanlah Tuhan, Tuhan yang sebenarnya adalah Dzat yang menciptakan langit dan bumi.
2	Al-An'am (6) : 161	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Hidayah yang didapat Muhammad ✓ Dikaitkan dengan sirat al-mustaqim (Din yang tegak) ✓ Millah Ibrahim ✓ Dilawankan dengan musyrik ✓ Ayat tersebut memberikan gambaran yang jelas tentang agama yang dibawa oleh Muhammad, yaitu agama yang sama dengan yang dipeluk oleh Ibrahim
3	Yunus (10) : 105	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Muhammad ✓ Menghadapkan wajah (muka) pada agama ✓ Dikaitkan dengan Din ✓ Dilawankan dengan musyrik
4	An-Nahl (16) : 120	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Ibrahim ✓ Taat pada Allah (<i>qanitan lillah</i>) ✓ Dilawankan dengan musyrik ✓ Pada ayat 121 dinyatakan bahwa Ibrahim orang yang bersyukur pada Tuhannya dan Allah telah memilihkan jalan baginya dan ia diberi hidayah pada jalan yang lurus (<i>sirat al-mustaqim</i>) ✓ Tanda lain yang ditunjukkan tentang hanif yakni terdapat pada ayat 122 yakni sikap dan cara hidup yang saleh.
5	An-Nahl (16) : 123	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Muhammad ✓ Wahyu yang ditujukan pada Muhammad untuk mengikuti millah Ibrahim

		✓ Dilawankan dengan musyrik
6	Ar-Rum (30) : 30	✓ Muhammad ✓ Dikaitkan Dengan Din ✓ Dikaitkan Dengan Fitratullah ✓ Beragama yang <i>hanif</i> merupakan kecenderungan dasar manusia

Berdasar pada susunan kronologis surat Makkiah riwayat Ibn Abbas maka ayat-ayat tentang *Hanif* yang pertama kali muncul adalah surat Yunus (10) : 105 kemudian surat al-An'am (6): 79; al-An'am (6) : 161; dan diteruskan dengan an-Nahl (16) : 120; adapun yang terakhir adalah surat ar-Rum (30) : 30.⁶

Sesuai dengan kronologis turunnya surat, maka ayat-ayat yang berkaitan dengan *Hanif* pada periode Makkah dapat diungkapkan sebagai berikut.

Pada surat Yunus (10) : 104 dinyatakan bahwa Muhammad menyeru pada seluruh manusia. Dalam konteks ayat tersebut adalah orang-orang makkah pada waktu itu. Seruan tersebut mengindikasikan akan adanya keraguan orang-orang Makkah atas agama yang dibawa oleh Muhammad karena Muhammad tidak menyembah apa yang biasa disembah oleh orang-orang Makkah dan adanya pernyataan bahwa Muhammad adalah orang mu'min (قل يا أيها الناس إن كنتم فى شك من ديني فلا أعبد الذى تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذى يتوفاكم و أمرت أن اكون من المؤمنين) dan pada ayat 105 seruan Muhammad ditujukan pada politeis Makkah untuk menghadapkan muka (menegakkan agama Allah) secara tulus dan ikhlas⁷ (*Hanif*). Pada ayat 105 ini kata *hanif* menunjukkan pernyataan sikap ketulusan dalam menegakkan agama dengan meninggalkan agama-agama yang batil (حنيفا: مائلا عن الأديان الباطلة كلها⁸) dan kata *hanif* tersebut di pertentangkan dengan musyrik. Jika demikian maka *Hanif* disini bisa juga diartikan dengan *tauhid* karena kata *hanifan* adalah *hal* (keberadaan) dan dalam bahasa *Hanif* artinya *al-Mail* (condong) jika

⁶Lihat susunan kronologis surat Makkiah riwayat Ibnu Abbas. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Yogyakarta: FkBA, 2001), 86.

⁷Dalam Quran terjemah Departemen Agama RI, *Hanif* pada ayat ini diartikan tulus dan ikhlas, lihat: Al-Qur'an dan Terjemahnya (Semarang: Tanjung Mas Inti,t.th), 322.

⁸Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Shafwatul Bayan Lima'ani al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Nasyair, 1994), 220.

condongkannya bukan pada kesyirikan seperti yang dijelaskan di atas, maka berarti condongnya pada ke-*tauhidan*. Pada ayat selanjutnya 106 dinyatakan juga bahwa perbuatan *dzaalim* yakni menyembah kepada selain Allah bukanlah pernyataan sikap tulus dalam menegakkan agama (ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك و لا يضرك فإن فعلت فإنك من الظالمين).

Dengan demikian ayat pertama tentang hanif tersebut di atas terkait dengan seruan Muhammad kepada manusia (khususnya orang musyrik Makkah) untuk mengikuti agama Muhammad dengan ketulusan (*Hanif*) serta meninggalkan perbuatan syirik.

Ayat kedua tentang hanif adalah surat Al-An'am (6): 79. Pada ayat kedua dalam kronologis surat-surat tersebut al-Qur'an mengetengahkan kesimpulan Ibrahim dalam proses pencariannya akan keberadaan Tuhan. Seperti yang dinyatakan di atas bahwa ayat pertama tentang hanif (Yunus: 105) merupakan seruan kepada orang-orang kafir Makkah untuk mengikuti agama Muhammad, nampaknya ayat kedua ini (Al-An'am: 79) lebih mengetengahkan I'tibar pada orang kafir Makkah bahwa Ibrahim pun menghadapkan mukanya pada Tuhan pencipta langit dan bumi secara *Hanif*—berpaling dari yang batil menuju agama yang haq (حنيفاً: مائلاً عن الباطل إلى الدين الحق⁹). Menurut kami *hanifan* disinipun bisa juga diartikan *tauhid* karena Ibrahim seperti dinyatakan pada ayat tersebut menghadapkan muka pada pencipta langit dan bumi (Allah) dengan *Hanif* (condong) dan tentunya condongnya pun kembali kepada Objeknya (Allah) terlebih lagi hanif disini dipertentangkan dengan musyrik.

Cerita akan kesimpulan pikir Ibrahim tersebut pada ayat tersebut ditujukan untuk memberi pengertian pada orang kafir Makkah bahwa agama yang dibawa oleh Muhammad juga merujuk pada kepercayaan Ibrahim. Hal ini ditegaskan pada ayat ketiga menurut kronologis turunnya surat.

Yakni surat al-An'am: 161. pada ayat ini al-Qur'an secara jelas menyatakan bahwa Muhammad mendapatkan hidayah untuk mengikuti jalan yang lurus yakni dengan mengikuti *millah* Ibrahim yang *Hanif*. Disini *Hanif* juga dilawankan dengan musyrik yang berarti *tauhid*. Lebih lanjut pada ayat selanjutnya (al-An'am: 162)

⁹ *Ibid.*, 137.

dijelaskan bahwa melaksanakan agama dengan *Hanif* itu harus dengan totalitas penyerahan diri pada Allah, karena hanya dengan demikian dapat disebut muslim.

"Sesungguhnya shalatku, ibadahku (pengabdianku), hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam, dan yang demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (muslim)" (al-An'am: 162).

Ada hal yang menarik yang perlu digaris bawahi disini, bahwa, jika pada surat Yunus: 104-106, sikap *Hanif* lebih ditekankan pada ketulusan dalam menjalankan agama dengan meninggalkan segala bentuk kesyirikan dan ajakannya masih pada tahapan untuk mengimani (*wa umirtu an akuna min al-mu'minin*), maka pada surat al-An'am 161-163 ada pergeseran makna *Hanif*, yakni selain meninggalkan kesyirikan *Hanif* lebih ditekankan pada totalitas dalam menjalankan agama dengan penuh *istislam* (*wa bidzalika umirtu wa ana awwalu al-muslimin*).

Ayat selanjutnya menurut kronologi turunya surat adalah al-Nahl 120-123. Pada ayat 120 dijelaskan bahwa Ibrahim adalah seorang pemimpin yang dijadikan teladan karena ia patuh kepada Allah dan bersikap *Hanif* (ماتلا عن الباطل الى الدين) (الحق)¹⁰, pada ayat ini hanif juga dipertentangkan dengan kesyirikan, dan menurut kami *Hanif* disinipun berarti tauhid karena obyeknya adalah Allah (قانة لله حنيفا) yang berarti *Hanifan* adalah condong kepada Allah dengan tidak musyrik.

Selanjutnya pada ayat 121 dijelaskan bahwa perilaku *Hanif* juga berupa kesyukuran atas karunia Tuhan. Sebagai mana Muhammad mendapatkan hidayah untuk mengikuti jalan yang lurus (*sirat al-mustaqim*) al-An'am 161 (إننى هدانى ربي الى) (صراط مستقيم) maka demikian halnya Ibrahim mendapatkan hidayah untuk mengikuti jalan yang lurus (وهده ربه الى صراط مستقيم) al-Nahl 121. Tanda lain dari seorang yang *Hanif* adalah sikap dan cara hidup yang saleh, yaitu hidup yang harmonis dengan lingkungannya (al-Nahl: 122). Senada dengan keterangan pada surat al-An'am 161, pada surat al-Nahl 123 dijelaskan juga bahwa Muhammad mendapatkan wahyu untuk mengikuti *millah* Ibrahim. Dalam *Shafiwatu al-bayan li Ma'ani al-Qur'an* dijelaskan

¹⁰ *Ibid*, 281.

bahwa yang dimaksud dengan *millah* Ibrahim adalah *syariatnya*—yakni tauhid (ملة) (إبراهيم: شريعته و هي التوحيد¹¹) pada ayat ini juga *Hanif* dipertentangkan dengan kesyirikan.

Surat terakhir yang secara kronologis tergolong dalam surat Makkiah dan mengandung kata *Hanif* adalah surat al-Rum : 30. Dalam ayat ini terdapat keterangan lain mengenai istilah *Hanif*, yaitu bahwa *Hanif* mengandung arti cenderung dan istiqamah kepada agama Allah (حنيفا: مانلا اليه مستقيما عليه¹²) yang merupakan sikap yang sesuai dengan fitrah manusia. Di sini dinyatakan pula bahwa beragama, yaitu beragama yang *Hanif* adalah merupakan kecenderungan dasar manusia. Hal yang menarik untuk diungkapkan juga bahwa tiap kali *Hanif* dikaitkan dengan Muhammad maka sebagian besar ayatnya menyebutkan kata *din*, seperti al-Rum: 30 (ذلك الدين القيم...), al-An'am 161 (إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما...), Yunus: 105 (و أن اقم وجهك) (لدين حنيفا...), ini berbeda dengan kata *Hanif* yang dikaitkan dengan Ibrahim yang dapat dipastikan selalu menyebut kata *millah* (ملة إبراهيم حنيفا). Istilah *millah* dibedakan atau bahkan kerap kali dipertentangkan dengan *al-din*. Yang pertama menunjuk kepada *credo*, kepercayaan, sekte. Adapun istilah yang kedua menunjuk kepada agama yang terorganisir, seperti Yahudi, Nasrani, atau Islam

b. Ayat-ayat Madaniyah

أ- و قالوا كونوا هودا او نصرى تهتدوا قل بل ملة ابرهم حنيفا وماكان من المشركين

Dan mereka berkata : "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapatkan petunjuk". Katakanlah: "Tidak. Kami mengikuti agama Ibrahim yang lurus (*Hanif*). Bukanlah dia (Ibrahim) dari golongan musyrik". (al-Baqarah: 135).

ب- ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين

Ibrahim bukanlah orang Yahudi dan bukan (pula) orang Nasrani, melainkan dia itu orang yang lurus, orang muslim (patuh tunduk kepada Allah) dan dia bukan dari golongan yang musyrik. (Ali Imran: 67).

ت- قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 407.

Katakanlah! Allah benar (dalam segala firmanNya). Maka ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan bukanlah ia termasuk orang-orang yang musyrik. (Ali Imran: 95).

ث- ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن و اتبع ملة تبراھيم حنيفا واتخذ الله ابراھيم خليلا

Dan siapakah yang lebih baik agamanya selain dari mereka yang secara lurus menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dan kemudian diikuti dengan melakukan perbuatan yang baik, dan mereka itu mengikuti agama Ibrahim yang murni (*hanif*) Allah mengambil Ibrahim sebagai kesayangan-Nya. (An-Nisa': 125).

ج- حنفاء لله غير مشركين به ومن يشرك بالله فكا نما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق

Ikhlaslah kepada Allah semata-mata tanpa menyekutukanNya. Dan barang siapa yang mempersekutukan Allah maka dia seperti orang yang jatuh dari langit, lalu disambar burung atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh. (Al-Hajj: 31).

ح- وما امروا الا ليعبد الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة

Dan mereka tidak disuruh selain untuk mengabdikan (hanya) kepada Allah, dengan ikhlas dan patuh kepada-Nya, dengan lurus (*Hanif*) dan supaya menegakkan shalat dan membayar zakat, dan itulah agama yang kuat dasarnya. (Al-Baiyyinah: 5).

Adapun hal-hal yang terkait pada ayat-ayat Madaniyah ini adalah sebagai berikut.

No	Surat Madaniyah	Hal-hal yang terkait
1	Al-Baqarah (2) : 135	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Pernyataan orang Yahudi dan Nasrani ✓ Kepada Muhammad dan umat Muslim Madinah ✓ Pernyataan bahwa millah Ibrahim itu hanif ✓ Dibenturkan dengan musyrik
2	Ali Imran (3) : 67	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Pernyataan dari Allah bahwa Ibrahim bukanlah orang Yahudi dan Nasrani ✓ Ibrahim orang yang hanif lagi muslim ✓ Yahudi dan Nasrani
3	Ali Imran (3) :	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Muhammad menyeru orang yahudi untuk mengakui

	95	<p>kebenaran Allah atas firman-firman Allah.</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Perintah untuk orang yahudi supaya mengikuti <i>millah</i> Ibrahim ✓ Orang Yahudi
4	An-Nisa' (4) : 125	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Pernyataan dari Allah bahwa <i>absanu din</i> (sebaik-baik agama) adalah : <i>aslama wajhabu lillah, muhsin</i>, dan mengikuti <i>millah</i> Ibrahim ✓ Orang Yahudi dan Nasrani
5	Al-Hajj (22) : 31	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Ikhlas kepada Allah (<i>hunaifa' lillahi</i>) ✓ Dibenturkan dengan musyrik
6	Al-Baiyyinah (98) : 5	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Ikhlas dalam beragama ✓ Mendirikan shalat ✓ Memberikan zakat ✓ Agama yang tegak

Berdasar atas susunan kronologis surat Madaniyah riwayat Ibnu Abbas, maka ayat-ayat *Hanif* yang turun di madinah dapat diurutkan sebagai berikut : al-Baqarah (2): 135; ali Imran (3): 67, 95; al-Nisa' (4): 125; al-Baiyyinah (98): 5; dan yang terakhir al-Hajj (22): 31.¹³

Dengan demikian dapat dinyatakan sebagai berikut : bahwa Ayat 135 surat al-Baqarah adalah ayat pertama yang mengandung istilah *Hanif* di antara surat-surat Madaniyah yang menyebut kata tersebut. Jika dilihat kondisi Madinah saat itu, maka dakwah Islam memang telah menghadapi pergaulan dengan agama-agama besar lainnya, terutama yahudi dan Nasrani. Hal ini berbeda dengan ayat-ayat makiyah yang memang sebagian besar *khitab*-nya ditujukan kepada orang-orang kafir Makkah. Dan nampaknya, ayat tersebut memang merupakan respon terhadap golongan Yahudi dan Nasrani yang menolak seruan Muhammad untuk memeluk Islam sebagaimana

¹³Lihat susunan kronologis surat Madaniyah riwayat Ibnu Abbas. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, (Yogyakarta: FkBA, 2001), 89.

Ibrahim¹⁴, Ya'qub¹⁵, Ismail dan Ishaq¹⁶ yang telah memasrahkan diri pada Allah (*Islam*).

Pada surat Al-Baqarah ayat 135 tersebut orang-orang Yahudi dan Nasrani mendakwa kepada Muhammad dan orang-orang mu'min untuk mengikuti Yahudi atau Nasrani agar mendapatkan hidayah (و قالو كونو هودا او نصارى تهتدوا...) maka Allah menyatakan kepada Muhammad: "Hai Muhammad katakanlah kepada orang-orang yang mengatakan kepada kamu dari golongan Yahudi dan Nasrani, akan tetapi ikutlah kamu sekalian kepada *millah* Ibrahim yang mengumpulkan kita semua kepada kesaksian bahwa yang dibawa Ibrahim itu adalah agama Allah yang telah diridlai-Nya dan telah dipilih-Nya, karena sesungguhnya agama Ibrahim itu adalah *al-hanifiyyah al-muslimah* (yang lurus—tidak musyrik dan pasrah kepada Allah)"¹⁷. Menurut Tabari بل ملة ابراهيم حنيفا adalah *al-millah* adalah *al-din* dan *al-hanif* adalah *al-mustaqim min kulli syai'in* (yang lurus dari segala sesuatu) sehingga artinya adalah "Katakan hai Muhammad akan tetapi kami mengikuti *millah* Ibrahim dengan lurus"¹⁸.

Pada ayat 135 surat al-Baqarah tersebut dinyatakan bahwa Ibrahim yang *Hanif* bukan termasuk orang musyrik. Hal ini jika dianalogikan secara terbalik maka sebenarnya al-Qur'an menyatakan bahwa Yahudi dan Nasrani telah berlaku *melenceng*. Dan dalam konteks ayat tersebut *Hanif* (lurus) maksudnya adalah, pertama tidak mengikuti ajaran Yahudi maupun Nasrani, dan kedua tidak berlaku kesyirikan.

Keterangan lebih lanjut mengenai apa yang disebut sebagai *Hanif* dijelaskan oleh ayat berikutnya (Q.S. al-Baqarah: 136):

¹⁴Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: "Tunduk patuhlah !" Ibrahim menjawab: "Aku tunduk patuh kepad Tuhan semesta alam", al-Quran , al-Baqarah (2): 131.

(Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapn itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub. (Ibrahim berkata): "Hai anak-anakku ! sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam"), al-Quran, al-Baqarah (2) : 132.

ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالو نعبد الهك و اله ابائك ابراهيم و اسمعيل¹⁶ (Adakah kamu hadir ketika Ya'qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya: "Apa yang kamu sembah sepeninggalku ?" Mereka menjawab: "Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya"), al-Qur'an, al-Baqarah (2): 133.

¹⁷Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Tabari al-Amuli, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an.*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub, tth), 441

¹⁸*Ibid.*

"Katakanlah (hai orang-orang mu'min): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa, serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan Mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun diantara mereka dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya".

Ayat diatas memberikan perincian lebih lanjut ciri-ciri seorang *Hanif* itu. Pada ayat sebelumnya diberikan ciri negatifnya, yaitu bukan mengikuti agama Yahudi dan Nasrani saja, dan bukan pula para penyembah berhala. Sedangkan ayat selanjutnya menyajikan keterangan positif, yaitu "yang beriman kepada Allah," sebagaimana yang diturunkan oleh Allah serta diajarkan oleh nabi-nabi lain, sejak Ibrahim hingga Musa dan Isa. Sebagaimana diketahui, Musa dianggap sebagai pendiri agama Yahudi, sedangkan Isa adalah penumbuh agama Nasrani. Bagi Islam, kesemuanya adalah orang-orang yang *Hanif* atau *Muslim*.¹⁹ Senada dengan ini Tabari mengomentari, mengapa yang dikaitkan dengan *Hanif* selalu Ibrahim dan pengikut setianya secara khusus bukannya nabi-nabi lain sebelumnya dan para pengikut mereka? Menurutnya (Tabari) seluruh nabi yang sebelum Ibrahim sesungguhnya adalah hanif (*hanifan*) dan mereka taat dan patuh kepada Allah akan tetapi Allah belum menjadikan mereka sebagai Imam bagi sesudah mereka sampai hari kiamat seperti apa yang telah berlaku pada Ibrahim yang telah dijadikan Allah sebagai Imam dalam manasik haji dan khitan dan hal lainnya yang ada dalam syariat-syariat Islam sebagai peribadatan hingga akhir zaman, dan sunah (Ibrahim) itu dijadikan pembeda antara hamba-Nya yang mu'min dan orang-orang kafir dan antara yang patuh pada-Nya dengan pembangkang. Maka yang disebut hanif pada manusia adalah yang hanif dengan mengikuti *millahnya* dan istiqamah atas hidayahnya dan yang dikatakan yang tersesat dari *millahnya* adalah seluruh nama-nama *milal* (jamak *millah*: kelompok-kelompok) yang termasuk di dalamnya Yahudi, Nasrani, Majusi dan lainnya.²⁰

Ayat kedua tentang *Hanif* yang turun di Madinah berdasar susunan kronologis turunnya surat menurut Ibnu Abbas adalah Ali 'Imran: 67. Pada ayat ini

¹⁹ *فا الحنيف المسلم* (Hanif samahalnya dengan muslim), Lihat : *Lisan Arab*, juz IX, 57

²⁰ *Ibid.*, Tabari.,441.

dijelaskan tentang kedudukan Ibrahim bahwa ia bukanlah termasuk golongan yahudi dan Nasrani akan tetapi ia adalah seorang yang *Hanif* lagi muslim dan tidak termasuk orang musyrik. Khitab ayat ini adalah orang Yahudi dan Nasrani di Madinah.

Jika merujuk kembali kepada ayat-ayat yang berkenaan dengan *Hanif* pada surat al-Baqarah di atas—yang mana al-Qur'an merujuk pada sejarah Ibrahim yang membawa *risalah tauhid*, kaum Yahudi dan Nasrani nampaknya melakukan klaim bahwa Ibrahim adalah penganut agama mereka masing-masing²¹. Dengan adanya klaim tersebut, maka al-Quran (Q.S. Ali Imran: 67) memberi penjelasan siapakah sebenarnya Ibrahim tersebut ?. pada ayat itu dijelaskan Ibrahim adalah seorang *Hanif* yaitu *muslim* (yang menyerahkan diri pada Allah) dan tidak musyrik. Selanjutnya ayat berikutnya (Q.S. Ali Imran: 68) memberi penjelasan siapa sebenarnya yang paling dekat dengan Ibrahim:

ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا و الذين امنوا و الله ولي المؤمنين

Sesungguhnya, orang yang paling dekat dengan Ibrahim adalah orang (yang kini masih menjadi) pengikutnya dan Nabi ini (Muhammad) serta orang-orang yang percaya (kepada Muhammad). Dan Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman.

Ayat ini setidaknya juga menjadi penegas bahwa risalah yang dibawa Muhammad adalah sama seperti yang dibawa Ibrahim, seperti yang dijelaskan pada surat al-An'am: 161. Dan yang menarik lagi dari Ali-Imran: 68 tersebut adalah bahwa di masyarakat Arab sendiri memang masih ada pengikut setia Ibrahim (الذى اتبعوه) yang dalam sejarah mereka disebut sebagai *hanafa'*. Penjelasan mengenai *hanafa'* akan dijelaskan lebih lanjut pada pembahasan berikutnya.

Setelah al-Qur'an memberi penjelasan siapa sebenarnya Ibrahim, siapa yang paling dekat dengannya dan patahnya argumen-argumen orang-orang Yahudi dan

²¹ Hai ahli kitab, mengapa kamu berbantah-bantah tentang perihal Ibrahim, padahal Taurat dan Injil tidak diturunkan melainkan sesudah Ibrahim. Apakah kamu tidak berpikir ?. Beginilah kamu, kamu ini sepentasnya bantah-membantah tentang hal yang kamu ketahui, mengapa kamu ini bantah-membantah tentang suatu masalah yang kamu tidak memiliki ilmu tentang hal itu ?. Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahui. al-Quran, Ali Imran (3): 65-67.

Nasrani akan penjelasan yang diberikan al-Quran²², maka pada ayat selanjutnya (Ali Imran: 95) al-Quran menyeru orang Yahudi untuk mengakui kebenaran firman-firman Allah dan memerintahkan mereka untuk mengikuti *millah* Ibrahim yang *Hanif* dan disini juga *Hanif* dipertentangkan dengan musyrik.

Ajakan al-Qur'an kepada orang Yahudi dan Nasrani untuk mengikuti *millah* Ibrahim (Ali Imran: 95), nampaknya ditegaskan lagi oleh al-Qur'an (al-Nisa': 125) dengan mengajak pemeluk agama pada waktu itu untuk mempelajari kembali ajaran Ibrahim yang murni—yang pada intinya adalah *tauhid*. Pada al-Nisa': 125 ini dijelaskan bahwa sebaik-baik agama adalah *aslama wajhabu lillah* (menyerahkan diri—tunduk patuh pada Allah), *mubsin* (berlaku ihsan) dan mengikuti *millah* Ibrahim yang lurus. Disini kata *hanif* yang diartikan berpaling dari agama yang batil dan condong kepada agama yang haq (مائلًا عن الباطل الى الدين الحق²³) juga berarti menyerahkan diri pada Allah dan berlaku ihsan.²⁴

Jika Ali Imran: 95 dan al-Nisa: 125 menyeru umat beragama (Yahudi dan Nasrani) pada waktu itu untuk mengikuti *millah* Ibrahim hal itu tidak berarti bahwa al-Qur'an menganjurkan agar masyarakat kembali kepada syariat Ibrahim yang hidup sekitar 30 abad sebelum Hijrah itu. Missi yang dibawa Rasulullah saw adalah menegakkan masyarakat baru berdasarkan kepercayaan *tauhid* atau peng-Esaan Tuhan sebagaimana diajarkan oleh Nabi Ibrahim dan nabi-nabi lainnya. Tujuan yang lebih luas dari seruan kembali kepada *tauhid* itu tercantum dalam surat al-Bayyinah ayat 5. pada ayat itu *Hanif* tidak dikaitkan lagi dengan *millah* Ibrahim tapi dikaitkan dengan *din al-qayyimah* (agama yang kokoh dasarnya)—yakni agama yang dibawa oleh Muhammad. Pada ayat itu *Hanif* selain bermakna condong kepada Allah, sebagai suatu kecenderungan yang benar, *Hanif* juga dikaitkan dengan *mukhlis* (berlaku ikhlas—tidak mendua atau syirik) dalam beragama dan menegakkan shalat serta membayar zakat.

Ayat terakhir tentang *Hanif* adalah al-Hajj: 31 pada ayat ini *hanifa'* (jama' *hanif*) dibenturkan dengan musyrik yang berarti adalah *tauhid*. Dalam riwayat al-

²²Seperti bantahan al-Qur'an terhadap larangan orang Yahudi tentang makanan . Baca al-Qur'an , Ali Imran 93-94.

²³*Sofwatul al-Bayan*,. 98.

²⁴Dalam Lisan Arab dinyatakan bahwa *Hanif* juga berarti من اسلم على امر الله ولم يلتوى فى شيء, Lihat : *Lisan al-Arab*, 57.

Azhari dari al-Dhahak bahwasanya حنفاء الله غير مشركين (ber haji).²⁵ Sebagaimana diketahui bahwa haji adalah termasuk rukun Islam yang terakhir. Sebagai rukun islam yang pamungkas, maka haji berkaitan erat dengan rukun islam yang pertama—yakni syahadat (*tamhid*).

IV. Makna Hanif dalam Hadis

Pembahasan kata hanif banyak juga kita temukan dalam hadis-hadis Nabi saw. Oleh karena itu, di bawah ini akan dipaparkan beberapa hadis Nabi yang menjelaskan makna hanif, yaitu : □

أ. قال موسى حدثني سالم بن عبد الله ولا أعلمه إلا تحدث به عن بن عمر ثم أن زيد بن عمرو بن نفيل خرج إلى الشام يسأل عن الدين ويتبعه فلقي عالما من اليهود فسأله عن دينهم فقال إني لعلي أن أدين دينكم فأخبرني فقال لا تكون على ديننا حتى تأخذ بنصيبك من غضب الله قال زيد ما أفر إلا من غضب الله ولا أحمل من غضب الله شيئا أبدا وأنى أستطيعه فهل تدلني على غيره قال ما أعلمه إلا أن يكون حنيفا قال زيد وما الحنيف قال دين إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولا يعبد إلا الله فخرج زيد فلقي عالما من النصارى فذكر مثله فقال لن تكون على ديننا حتى تأخذ بنصيبك من لعنة الله قال ما أفر إلا من لعنة الله ولا أحمل من لعنة الله ولا من غضبه شيئا أبدا وأنى أستطيع فهل تدلني على غيره قال ما أعلمه إلا أن يكون حنيفا قال وما الحنيف قال دين إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولا يعبد إلا الله فلما رأى زيد قولهم في إبراهيم عليه السلام خرج فلما برز رفع يديه فقال اللهم إني أشهد أني على دين إبراهيم

Hadis di atas mengisahkan perjalanan Zaid bin ‘Amr dan Nafil ke Syam, dipertemuan mereka bertemu dengan seorang ‘ulama Yahudi dan ‘Ulama Nasrani, kepada kedua ‘ulama tersebut, Zaid bin ‘Amr dan Nafil menanyakan tentang *Hanif*, kemudian kedua ‘ulama tersebut mengatakan bahwa *hanif* itu adalah agama Ibrahim (bukan Yahudi dan bukan pula Nasrani) dan tidak beribadah kecuali kepada Allah swt. (H.R. Bukhari).²⁶

ب. حدثني محمد بن صالح بن هانئ ثنا يحيى بن محمد بن يحيى الشهيد ثنا مسدد ثنا إسماعيل بن علي بن منصور بن عبد الرحمن عن الشعبي حدثني فروة بن نوفل الأشجعي قال قال بن مسعود ثم

²⁵Jamaluddin Muhammad bin Makram ibnu Mandzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, jilid IX, (Beirut: Dar al-Shadir, 1992), 57.

²⁶Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz III no 3615 (Beirut : Dar Ibn Katsir al-Yamamah 1987), 1391.

إن معاذًا كان أمة قانتا لله حنيفًا فقلت في نفسي غلط أبو عبد الرحمن إنما قال الله عز وجل إن إبراهيم كان أمة قانتا لله الآية قال أتدري ما الأمة وما القانت فقلت الله أعلم قال الأمة الذي يعلم الخير والقانت المطيع لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم وكذلك كان معاذ بن جبل كان معلم الخير وكان مطيعًا لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم هكذا رواه شعبة عن فراس عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله وأسنده في آخره أحمد بن جعفر القطيعي ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة سمعت فراسًا يحدث عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله قال ثم إن معاذًا كان أمة قانتا قال فقال له رجل من أشجع يقال له فروة بن نوفل إنما ذاك إبراهيم صلى الله عليه وسلم فقال عبد الله نسي من نسي إنا كنا نشبهه بإبراهيم وسئل عبد الله عن الأمة فقال معلم الخير والقانت المطيع لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه

Dalam hadis ini, kata *Hanif* didekatkan dengan istilah *ummatan qanitatan*, yaitu orang yang mengetahui kebaikan serta taat kepada Allah dan Rasulullah saw. (H.R. Hakim).²⁷

ت. أخبرنا محمد بن يوسف عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه قال ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أصبح قال أصبحنا على فطرة الإسلام وكلمة الإخلاص ودين رآه محمد صلى الله عليه وسلم وملة أبينا إبراهيم حنيفًا مسلمًا

Dalam hadis ini, kita hanya mendapat informasi bahwa *Hanif-Muslim* merupakan agama Ibrahim. (H.R. al-Darimi).²⁸

ث. حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي حدثنا يوسف الماجشون حدثني أبي عن عبد الرحمن الأعرج عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي بن أبي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين إن صلواتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعا إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس إليك أنا بك وإليك تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب إليك.

Hadis di atas ini tidak memberikan informasi tentang makna *Hanif*, tapi diposisikan sebagai ungkapan do'a ketika shalat, (H.R. Muslim).²⁹

²⁷Al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'ala Shahihain*, Juz 3 no 5188 (Beirut : Dar Kutub al-Ilmiyyah 1990), 305.

²⁸Abu Muhamad ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi*, Juz II no 2688 (Beirut : Dar al-Kutub al-'Arabi 1407H), hlm 378. Hadis ini dapat juga dilacak dalam : *Mushanif Ibn Abi Syaibah* V/324, *Majmu' al-Zawaid al-Haitsami* X/115, *Sunan an-Nasa'i* VI/3, *Musnad al-Bazzar* V/291, *Musnad Ahmad* III/406, *al-Jami' al-Shaghir al-Suyuthi* I/191, dan lain-lain.

V. Sirah Yang Terkait dengan Hanif

Dari 12 ayat tentang *Hanif*, yang ada asbab nuzulnya hanya satu ayat—yakni al-Baqarah: 135. sebab turunya ayat ini adalah adanya perdebatan antara orang Yahudi dan Nasrani yang mana satu sama lainnya melegitimasi bahwa agama merekalah yang paling benar. Demikian riwayat Ibnu Abbas tentang sebab turunnya ayat tersebut:

"Ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan kepala Yahudi Madinah: Ka'ab bin al-Asyraf dan Malik bin al-Shaif (dan Wahb bin Yahudza), dan Abi Yasar bin Akhthab dan atas orang Nasrani ahlu Najran. Yang demikian itu karena mereka memerangi (berbantah-bantah) terhadap orang muslim dalam masalah agama, tiap kelompok mengira bahwa agama mereka yang haq disisi Allah dari pada agama lainnya. Maka berkatalah orang Yahudi: "Nabi kita Musa adalah sebaik-baik nabi, dan kitab kita Taurat sebaik-baik kitab dan agama kami adalah sebaik-baik agama". Dan mereka mengingkari Isa, Injil, Muhammad dan al-Qur'an. Dan orang Nasrani berkata: "nabi kami Isa sebaik-baik nabi dan kitab kami Injil sebaik-baik kitab dan agama kami sebaik-baik agama" dan mereka mengingkari Muhammad dan al-Qur'an. Dan masing-masing dari kedua kelompok tersebut berkata kepada umat mu'min: "Jadilah kamu pengikut agama kami sesungguhnya tidak ada agama melainkan agama itu". Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) mengajak umat mu'min untuk mengikuti agama mereka"³⁰

Jika melihat sebab turunnya ayat tersebut jelas bahwa tatkala dakwah Muhammad di Madinah bertemu dengan agama-agama besar di sana (Yahudi dan Nasrani) nampaknya mereka melakukan pertentangan atas Nabi saw. Dan memang ayat-ayat *Hanif* yang turun di Madinah sebagian besar objek yang dituju adalah

²⁹Muslim, *Shahih Muslim*, Juz I no 771, (Beirut : Dar al-Ihya al-'Arabi, t.th), hlm 534. Hadis ini dapat juga dilacak dalam : *Shahih Ibn Huzaimah* I/235, *Shahih Ibn Hibban* V/69, *Sunan at-Tirmidzi* V/485, *Sunan ad-Darimi* I/309, *Sunan al-Baihaqi* II/32, *Sunan Daruquthni* I/296, *Musnad as-Syafi'i* I/35, *Sunan Abu Dawud* I/201, *Sunan an-Nasa'i* II/130, *Musnad Ahmad* II/102, *Musnad at-Thayalisi* I/22, *Musnad Abu Ya'la* I/245, *Mu'jam al-Kabir at-Thabarani* I/314, dan lain-lain.

³⁰Abu Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab Nuzul al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 44.

Yahudi dan Nasrani. yang mana sebagian besarnya *Hanif* dikaitkan dengan permasalahan agama (*din al-qayyimah*), seperti yang sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Adapun ayat-ayat *Hanif* yang turun di Makkah sejauh ini kami belum mendapatkan asbab nuzulnya.

Maka disini sedikit kami paparkan *sirab* dalam artian sejarah atau *cerita* apa saja yang sedikit banyak terkait dengan *Hanif*.

Sebelum bit'sa Muhammad nampaknya kata *hanif* telah dikenal luas masyarakat Arab kala itu, seperti keterangan yang ada dalam *lisan al-Arab* yang menyatakan bahwa menurut Al-Zajaj pada masa jahiliyah siapa yang haji ke Baitullah dan mandi besar dari jinabat dan khitan disebut *Hanif*.³¹

Dan disinilah Muhammad datang dengan membawa *dinan qiyaman millata Ibrahimia hanifa*³²--yaitu dengan meluruskan kembali *millah* Ibrahim yang murni yakni *tauhid* dan mengokohkan asas-asas *syariat* Ibrahim tersebut dengan Agama yang tegak (*din al-qayyimah*) yang pada akhirnya mereka itu disebut dengan muslim (*buwa sammakum al-muslimin*).³³ Dan seperti yang dinyatakan oleh Al-Akhfas bahwa tatkala Islam datang *hanif* berarti muslim.³⁴

VI. Kesimpulan

Dari pembahasan dapat disimpulkan beberapa tulisan mengenai apa arti kata *hanif* dipandang kurang memuaskan. Dilihat dari penafsir besar seperti al-Tabari juga hanya memberi makna secara bahasa saja yaitu cenderung kepada kebenaran atau tauhid, atau sebaliknya jauh dari kesalahan dan kemusyrikan. Sementara itu beberapa artikel yang membahas kata ini juga meskipun ada yang sudah menyinggung makna utamanya tetapi kurang begitu tegas dan berputar-putar. Dengan menelusuri kamus, dan juga kitab tafsir serta dengan mengembangkan metode Munasabah dengan ayat-ayat al-Quran lain dan Hadits-hadits melihat konteks apa yang muncul ketika kata *hanif* –

³¹*Ibid.*, *Lisan al-'Arab*, jilid IX, 58.

³²Al-Quran, Al-An'am: 161.

³³Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jidat yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat, dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. Al-Qur'an, Al-Hajj: 78.

³⁴*Lisan al-Arab*, Juz IX, 57.

hunafa' disebut. Metode Munasabah ini mencoba menjawab beberapa pertanyaan seperti kata *hanif* dikaitkan dengan apa saja, siapa saja, serta tidak dipakai untuk siapa saja, dikontraskan (dilawankatakan dengan apa dan siapa). Hasilnya diharapkan memperjelas bidang makna apa saja yang terkandung dari kata *hanif-hunafa'* itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Ak, Khalid Abdurrahman. *Shafwatu al-Bayan Lima'ani al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Nasyair, 1994.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, 2001.
- Amuli, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Tabari. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Juz I. Beirut: Dar al-Kutub, t.th.
- Al-Asfahani, al-Raghib. *Mu'jam Mufradat Alfadz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Baqi', Muhammad Fuad 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz III. Beirut : Dar Ibn Katsir al-Yamamah 1987.
- Al-Darimi, Abu Muhamad. *Sunan ad-Darimi*, Juz II no 2688(Beirut : Dar al-Kutub al-'Arabi 1407H.
- Departemen Agama RI, *Hanif* pada ayat ini diartikan tulus dan ikhlas, lihat: Al-Qur'an dan Terjemahnya. Semarang: Tanjung Mas Inti, t.th.
- Al-Misri, Jamaluddin Muhammad bin Makram ibnu Mandzur al-Afriqi. *Lisan al-'Arab*, jilid IX. Beirut: Dar al-Shadir, 1992.
- Al-Naisaburi, Al-Hakim. *al-Mustadrak 'ala Shahihain*, Juz 3. Beirut : Dar Kutub al-Ilmiyah 1990.
- Al-Wahidi, Abu Hasan 'Ali bin Ahmad. *Asbab Nuzul al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

POLIGINI DALAM TAFSIR INDONESIA
(Studi atas Penafsiran Mufasir Indonesia Abad XX terhadap Ayat-ayat
tentang Poligini)

Yuyun Sunesti*

Abstract

The discussion of polygyny in Islam is commonly based on Quranic verse in Q.S. 3:4. However, it still fishes warmly unfinished debate among scholars. Among the triggering factors of the debate are the interpretation of the verse and the actual circumstances of society where the verse is recited. This paper will examine six Indonesian scholars who proposed the interpretation of the verse in terms of the reason to conduct it, the requirements of it and the effect of such kind of marital practice. It is clear from the comparison of the six scholars that 5 male interpreters of the verse allow the practice with varying reasons. The common reasons are the barren wife, the wife in menopause, and the unequal population of male and female where the female is more than male. This consent is related to the material aspect as the only requirements to gain just in polygyny. In this case they related the verse to another Qurnaic statement in Q.S. 4: 129. On the contrary, the only female interpreter in this article insists the immaterial aspects, such as love, affection, and attention. Nonetheless, all the six figures have a common word that polygyny has negative, or at least challenging, effects for every family member. These differences can be traced from the historical moment when they live and the methodological used by them to see the verse.

Kata Kunci : Poligini, Tafsir Indonesia, Mufasir,

I. Pendahuluan

Perkawinan merupakan aspek penting dalam kehidupan umat manusia. Allah mensyariatkan perkawinan kepada umat-Nya untuk tujuan yang mulia. Dengan perkawinan manusia bisa memakmurkan bumi dan melanjutkan keturunan dengan cara yang halal. Selain itu, manusia mampu menjaga diri, menggapai kebahagiaan hidup serta

menjauhkan diri dari jurang kenistaan. Pendek kata, dengan perkawinan manusia bisa meraih ketenangan jiwa, ketentraman hati serta memperoleh keturunan yang baik.¹

Namun, dalam beberapa kasus, perkawinan kadangkala menimbulkan berbagai persoalan yang bertolak belakang dengan tujuan awal perkawinan yaitu agar terciptanya kehidupan yang *sakīnah, mawaddah warahmah*. Salah satu bentuk perkawinan yang sering memunculkan pro dan kontra adalah Poligini. Poligini adalah suatu kebolehan suami untuk beristeri lebih dari seorang dalam waktu bersamaan.² Sementara istilah poligami—lebih populer di masyarakat—mengandung makna yang lebih umum, yaitu perkawinan antara seorang dengan dua orang atau lebih, dan memiliki dua makna, yaitu poligini dan poliandri (perkawinan dengan lebih dari satu laki-laki).³—bahkan hingga saat ini istilah poligami cenderung diartikan sebagai poligini, tapi tidak bagi poliandri

Al-Quran membicarakan poligini dalam Q.S. al-Nisā' (4):3 sebagai dalil umum tentang kebolehan poligini. Pada ayat ini dikemukakan tentang kondisi yang melatarbelakangi pengaturan, syarat adil dan batas maksimal poligini dengan empat isteri. Yaitu;

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.⁴

* Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Angkatan 2000

¹ Musfir al-Jahrani, *Poligami Dari Berbagai Persepsi*, terj. Muh. Suten Ritonga, cet. III (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 15.

² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 779.

³ Pius A Partanto dan M Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 606.

⁴ Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: t.p, 1971), hlm. 115.

Sementara Q.S. al-Nisā' (4):129:

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.⁵

merupakan ayat yang oleh para mufasir paling sering disebut memiliki kaitan dengan Q.S. al-Nisā' (4):3. Selain dua ayat tersebut, beberapa mufasir bahkan mengaitkannya dengan ayat-ayat lain.⁶

Dalam beberapa alasan, poligini seringkali dikaitkan dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan moral (khawatir zina dan menghindarkan pelacuran); ekonomi (pemberdayaan perempuan); biologi (kemampuan seksual laki-laki berlangsung sampai tua) dan demografi (jumlah perempuan lebih banyak daripada laki-laki),⁷ serta dilandasi oleh teks keagamaan—dalam hal ini al-Qur'an.

⁵ *Ibid.*, hlm 143-144.

⁶ Para pemikir berbeda pendapat tentang dalil-dalil yang menjelaskan tentang poligini. Al-Sarakhsi dari mazhab Hanafi dan Ibnu Qudāmah dari Mazhab Hanbali hanya menggunakan Q.S. al-Nisā' (4):3, sementara Imam al-Syāfi'i menggunakan al-Nisā' (4):3, al-Ahzāb (33): 50, dan al-Mu'minūn (23):5-6. Asghar ali Engineer, Amina Wadud, dan Soraya Altorki menggunakan Q.S. al-Nisā' (4):3 dan 129, sedangkan Fazlur Rahman menggunakan Q.S. al-Nisā' (4):127-129 dan Q.S. al-Nisā' (4):2-3. Al-Haddād al-Ṭāhir menggunakan Q.S. al-Nisā' (4):3, 129 dan al-Rūm (30):2. Lihat Khoiruddin Nasution, "Perdebatan Sekitar Status Poligami", *Jurnal Musāwa*, Vol. 1, No. 1, Maret 2002, hlm. 58-78. Sementara dalam penelitian penulis, ayat-ayat tentang poligini dalam tafsir Qur'an Karim Mahmud Yunus, terdapat pada QS. al-Nisā' (4):3, 129, 128, 127, dan 19. Dalam al-Qur'an dan Tafsirnya Tim DEPAG RI, terdapat pada QS. al-Nisā' (4):3, 127, 128 dan 129. Dalam Tafsir al-Azharnya HAMKA terdapat pada QS. al-Nisā' (4):3, 127, 128 dan 129. Sedangkan dalam Tafsir al-Misbāh Quraish Shihab, terdapat dalam QS. al-Nisā' (4):3, 127, 128, 129, dan 130. Dalam Tafsir al-Hijri Didin Hafidhuiddin terdapat dalam QS. al-Nisā' (4):3, 128, 129 dan 130. Sementara dalam Pandangan Islam tentang Poligami karangan Musdah Mulia terdapat pada QS. al-Nisā' (4): 1, 2, 3, 127, 128, 129, dan 130.

⁷ Hamim Ilyas, "Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam", *Jurnal Musāwa*, Vol. 1, No. 1, Maret 2002, hlm. 19.

Tak bisa dipungkiri perdebatan seputar masalah poligini tampaknya tidak akan pernah usai, bahkan sering menyulut kontroversi khususnya dari pihak perempuan.⁸ Di Indonesia, kontroversi seputar poligini belakangan dirasakan semakin menghangat menyusul dicanangkannya gerakan peduli poligami dan penganugerahan Poligami Award yang dimotori pengusaha ayam bakar Wong Solo, Puspo Wardoyo dan Sitoresmi Prabuningrat.⁹

Tulisan ini akan mencoba menguraikan kembali pemaknaan poligini melalui penafsiran para mufasir Indonesia mulai awal abad 20 sampai dengan tahun 2000. Pemilihan pada penafsiran para mufasir Indonesia dilandasi pertimbangan; a) menggali lebih dalam penafsiran dan karakteristik tafsir yang dilakukan oleh mufasir Indonesia berikut perkembangan penafsirannya; b) mengkaji persoalan-persoalan yang sedang mengemuka di Indonesia dengan mengambil pemikir yang berbasis Indonesia adalah kontekstual dan lebih mendekati pada realitas yang terjadi di Indonesia.

II. Enam Mufasir Indonesia dan Alasan memilihnya

Dalam tulisan ini, penulis akan mengambil penafsiran enam mufasir Indonesia dari tiga generasi pada periode ke-empat¹⁰, yaitu Penafsiran Mahmud Yunus dalam *Tafsir Qur'an Karim* dari generasi pertama. Penafsiran HAMKA dalam *Tafsir al-Azhar* dan

⁸ Moh. Najib dkk, (ed.), *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*, cet I (Yogyakarta, YKF bersama Ford Foundation, 2002), hlm. 122.

⁹ "Poligami Award: Di antara Dukungan dan Tantangan", www.kompas.co.id, Senin 23 Juli 2003, diakses tanggal 11 Maret 2004.

¹⁰ Periodisasi kitab-kitab tafsir Indonesia ini didasarkan pada pembagian yang dilakukan oleh Indal Abror yang membagi dalam empat periode, yaitu periode pertama (Abad VII/VIII-XV M), periode kedua (Abad XVI-XVIII M), periode ketiga (Abad IX M), dan periode keempat (Abad XX M). Sedangkan tiga generasi pada periode keempat ini melingkupi: generasi pertama yaitu Awal Abad XX-1950, generasi kedua yaitu tahun 1951-1980, dan generasi ketiga melingkupi tahun 1981-2000. Lihat Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia," *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002, hlm. 191-199.

Penafsiran Tim dari Departemen Agama RI dalam *al-Qur'an dan Tafsirnya* dari generasi kedua. Selanjutnya Penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbāh*, Penafsiran Didin Hafidhuddin dalam *Tafsir Hijri: Kajian Tafsir al-Qur'an Surat al-Nisā'* dan penafsiran Musdah Mulia dalam *Pandangan Islam Tentang Poligami* dari generasi ketiga.

Penelitian yang hanya difokuskan pada periode keempat ini dilakukan karena geliat penafsiran yang terjadi pada abad ke-20 ini lebih berkembang daripada tiga periode pertama.¹¹ Inklusivitas, keragaman budaya lokal, masalah hak asasi manusia (HAM), ketimpangan jender, persoalan politik, dan beberapa persoalan lain, bahkan menjadi diskursus penting yang terjadi di Indonesia pada akhir abad ke-20. Kenyataan ini tentu akan memberikan nuansa yang khas dalam proses intelektualisasi keislaman di Indonesia, tak terkecuali dalam tradisi tafsir al-Qur'an.¹²

Sedangkan pemilihan penulis pada enam karya mufasir di atas adalah; pada generasi pertama, *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus. Howard M. Federspiel mengatakan, karya Mahmud Yunus ini dianggap sebagai salah satu tafsir yang cukup representatif pada generasi penerjemahan pertama pada 25 tahun kedua abad ke-20. Tafsir ini mengalami 23 kali cetak dan hingga sekarang tetap menjadi literatur Islam yang paling populer di Indonesia sekalipun lahir karya-karya lainnya yang lebih mendalam dan

¹¹ Geliat ini bisa dilihat tidak saja dalam konteks kuantitas literatur tafsir yang ditulis para intelektual Muslim Indonesia, tetapi juga dalam konteks kualitas. Periode pertama, penafsiran yang ada belum tertulis dan disajikan secara praktis dalam bentuk amaliyah sehari-hari; periode kedua hanya terbatas pada penerjemahan kitab-kitab tafsir ulama klasik; dan periode ketiga sebenarnya sudah muncul beberapa karya tafsir, namun yang ditemukan adalah tafsir potongan beberapa ayat saja, beberapa asumsi yang muncul adalah pengkajian yang dilakukan pada periode ini hanya dengan membaca karya yang sudah ada. Lihat Indal Abror, *Ibid.*, hlm. 191-193.

¹² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakesel: Teraju, 2003), hlm. 31.

ilmiah.¹³ Sedangkan pada generasi kedua, HAMKA dengan *Tafsir al-Azharnya* menurut Howard, mempunyai kelebihan dalam membicarakan sejarah dan peristiwa-peristiwa kontemporer.¹⁴ Sementara *al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Tim Departemen Agama RI, menurut Howard merupakan tafsir yang menjadi bagian dari rencana pembangunan lima tahun, dan dianggap sebagai bukti bahwa negara telah terlibat dalam penyebarluasan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. Tafsir ini merupakan Tafsir Standar Nasional.¹⁵

Sedangkan pada generasi ketiga, dipilih M. Quraish Shihab dengan *Tafsir al-Misbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. M. Quraish Shihab adalah salah satu mufasir Indonesia yang hingga saat ini tetap konsisten mengeluarkan karya-karya tafsir. Beberapa karya tafsirnya banyak menjadi rujukan, dan *Tafsir al-Misbāh* adalah merupakan tafsir terbarunya yang nampaknya paling lengkap daripada karya-karya tafsir sebelumnya, karena terlihat direncanakan hingga 30 juz. Sedangkan Didin Hafidhuddin dengan *Tafsir Hijri: Kajian Tafsir al-Qur'an Surat al-Nisā'* bagi penulis adalah tafsir yang cukup representatif dalam membicarakan beberapa persoalan perempuan, karena secara khusus menafsirkan surat al-Nisā'. Maraknya isu kesetaraan gender saat ini juga mempengaruhi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, termasuk poligini. Musdah Mulia, seorang aktifis gender, dalam bukunya *Pandangan Islam tentang Poligami* membahas secara mendalam mengenai poligini dengan perspektif gender.¹⁶

¹³ Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia; Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 36-37.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 142.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 143.

¹⁶ Perspektif gender yaitu suatu perspektif yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai manusia yang setara di hadapan Allah. Baik laki-laki maupun perempuan mempunyai tugas kemanusiaan yang sama.

IV. Poligini dalam Penafsiran Enam Mufasir Indonesia

Semua mufasir di atas sepakat, pada awalnya QS al-Nisā' (4):3 turun terkait erat dengan pemeliharaan anak yatim perempuan, di mana walinya ingin menikahnya disebabkan karena harta dan kecantikannya. Tetapi dengan tidak membayar mas nikahnya secara adil, sebagaimana pembayaran mas nikah kepada perempuan lain. Maka jika hal ini yang dilakukan, lebih dianjurkan laki-laki tersebut untuk menikahi perempuan lain meskipun sampai empat.

Dalam perkembangannya, QS al-Nisā' (4):3 juga ayat-ayat lain yang membicarakan tentang poligini banyak digunakan sebagai alasan pembenaran praktik poligini yang dilakukan laki-laki pada masa sekarang. Karenanya pembahasan di bawah ini dikhususkan tentang alasan pembolehan melakukan poligini, keadilan sebagai syarat utama dalam poligini dan dampak poligini menurut penafsiran enam mufasir tersebut.

A. Faktor Diboolehkannya Praktik Poligini

Tabel I
Alasan Kebolehan Berpoligini menurut Mufasir dan
UU Perkawinan No. 1 tahun 1974

No	Kebolehan poligini	Mahmud Yunus	DEPAG RI	HAMKA	Quraish Shihab	Didin Hafifudin	Musdah Mulia	UU Perkawinan No 1 1974
1	Isteri Mandul	-	Ya	Ya	Ya	-	Mengkritisi	Ya
2	Isteri tidak bisa menjalankan kewajibannya sebagai isteri	-	-	-	-	-	Mengkritisi	Ya
3	Jumlah perempuan lebih banyak daripada laki-laki	-	Ya	Ya	Ya	Ya	-	-
4	Isteri Menopause, cacat badan, atau sakit yang tidak bisa disembuhkan	-	Ya	Ya	Ya	-	Mengkritisi	Ya
5	Seks Semata	-	Menolak	Mengkritisi	-	-	-	-
6	Sunah Nabi	-	-	Mengkritisi	Menolak	-	-	-
7	Membantu	Ya	-	-	-	Ya	-	-

	janda-janda dan anak yatim							
8	Menghindari penyimpangan seksual	-	-	-	-	Ya	-	-

B. Keadilan dalam Poligini

Tabel II

Keadilan dalam Poligini menurut Mufasir dan UU Perkawinan No. 1 tahun 1974

Tema	Fokus tema	Penafsiran						
		Mahmud Yunus	DEPAG RI	HAMKA	Qurasih Shihab	Didin Hafidhuddin	Musdah Mulia	UU Perkawinan No 1 1974
Keadilan dalam Poligini	Materi	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	Immateri						✓	

C. Dampak Poligini

Menurut Yunus poligini membawa konsekuensi yang sangat berat. Keharusan berbuat adil tidak akan mudah dilakukan oleh laki. Karenanya Yunus sangat menekankan agar lebih baik beristeri satu orang saja.¹⁷ Dalam hal ini ia tidak secara mendalam menjelaskan konsekuensi-konsekuensi apa yang akan diterima laki-laki atau perempuan bahkan anak dalam keluarga yang terjadi di dalamnya praktik poligini.

Sedangkan Tafsir DEPAG RI mencatat, suatu rumah tangga yang harmonis dapat diwujudkan hanya dengan pernikahan monogami. Tafsir ini juga mengakui, pernikahan poligini banyak menimbulkan masalah yang dapat mengganggu ketentraman rumah tangga.¹⁸ Akan hal tersebut, Tafsir ini menyatakan bahwa poligini sarat dengan tindakan sewenang-wenang dengan merujuk pada ujung ayat 3: "Yang demikian itulah yang lebih

¹⁷ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1975), hlm. 105.

¹⁸ Tim DEPAG RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid II (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf UII, 1991), hlm. 120.

memungkinkan kamu terhindar dari berlaku sewenang-wenang.” Menukil As-Syaukani tafsir DEPAG RI menjelaskan bahwa *ta'ūlū* (berlaku-sewenang-wenang) mempunyai sebelas arti, yaitu: 1) berat pukulan, 2) memberati orang lain, 3) sewenang-wenang, 4) melarat, 5) keberatan, 6) payah tanggungan, 7) tidak tahan, 8) sibuk dan bertumpuk-tumpuk pekerjaan yang tidak dapat diselesaikan, 9) kian kemari mengembara di atas bumi mencarikan belanja, 10) menjadi lemah karena banyak tanggungan, 11) terlalu payah mengangkat keluarga besar¹⁹

Dari sebelas arti tersebut terlihat jelas, dampak poligini tidak hanya diterima oleh keluarga pelaku poligini, namun juga masyarakat yang lebih luas. Realitanya, poligini lebih banyak menghasilkan sikap sewenang-wenang daripada beristeri satu. Dalam mencukupi kebutuhan rumah tangga dan kewajiban untuk menggilir isterinya secara adil, seorang laki-laki dipastikan memikul beban yang lebih berat. Ketika dirinya tidak sanggup lagi menanggung dan menjadi lemah, tidak menutup kemungkinan orang lain juga akan ikut menanggung kerepotannya. Ketika suami merasa kerepotan dan lemah dengan dirinya sendiri, bagaimana sikap adil diantara isteri-isterinya bisa diwujudkan?

Menurut HAMKA, beristeri satu lebih dekat tidak berlaku sewenang-wenang, banyak bohong, menjadikan miskin dan besar tanggungan.²⁰ Dengan arti lain, bahwa jika mempunyai isteri lebih dari satu, kemungkinan untuk bertindak sewenang-wenang, menjadi miskin dan besar tanggungan akan mudah dilakukan. Selain itu, perlakuan tidak adil dari ayah kepada ibunya, juga akan meninggalkan kesan yang tidak baik pada anak-anaknya.²¹

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 232-233.

²⁰ HAMKA, *Tafsir al-Azhār* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983) Juz II, hlm. 240.

²¹ *Ibid.*, Juz V, hlm. 347.

Tidak jauh berbeda dengan M. Quraish Shihab, sesuai dengan Firman-Nya: *qālika ‘adnā an lā ta’ūlū*, M. Quraish Shihab sependapat dengan Imam Syafi’i yang memahami dengan arti *tidak banyak tanggungan kamu*. Diambil dari kata *‘alā ya’ūlū* yang berarti “menanggung atau membelanjai”. Hal ini mengandung pesan bahwa orang yang memiliki banyak anak berarti banyak tanggungannya. Dari sini, kata itu dipahami dalam arti tidak banyak anak. Memang pendapat ini banyak tidak didukung ulama, tetapi hadis Nabi Saw. bersabda: ”Tangan yang di atas (yang memberi) lebih baik dari tangan yang di bawah (menerima) dan mulailah dengan siapa yang menjadi tanggunganmu”. Dalam hadis ini, kata *ta’ūlū* bermakna “yang menjadi tanggungan”. Karenanya, sangatlah tercela jika seseorang hanya mampu memberi makan sepuluh anak, tapi dia memiliki anak dua puluh orang.²² Penjelasan M. Quraish Shihab bagi penulis merupakan analogi, bahwa ketika seorang laki-laki hanya mampu memenuhi kebutuhan satu isteri dan beberapa anak saja, maka sangatlah tidak etis ketika ia harus memaksakan dirinya untuk memenuhi kebutuhan lebih dari satu isteri dan banyak anak. Walaupun andaikan kebutuhan materi bisa dicukupi, apakah bisa menjamin kalau keadilan hati pun bisa tercukupi?

Sebaliknya bagi Didin, poligini adalah salah satu jalan alternatif bagi beberapa persoalan yang terjadi di masyarakat. Justru menurutnya, praktik poligini mengandung dampak positif. *Pertama*, mendidik umat untuk bisa berbagi rasa dan merealisasikan nilai-nilai solidaritas dalam kehidupan rumah tangga dan bermasyarakat. *Kedua*, mewujudkan sikap *ta’āwun* (tolong menolong) dalam kebaikan antar sesama isteri. *Ketiga*, menghindari penyimpangan seksual dan menghindari efek psikologis yang berat

²² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000, hlm. 328.

bagi perempuan yang belum menikah dalam kondisi timpangnya rasio populasi umat antara laki-laki dan perempuan. Tetapi Didin juga memberikan peringatan, poligini yang didalamnya tidak tercipta keadilan, maka akan rusaklah rumah tangganya.²³

Poligini menurut Musdah memberikan dua dampak, psikis dan fisik. Dalam hal psikis, semua isteri akan merasa sakit hati bila melihat suaminya berhubungan dengan perempuan lain. Hal ini dilatarbelakangi dua faktor, *pertama*, didorong oleh rasa cinta setianya yang dalam kepada suaminya, isteri juga berharap suaminya akan berlaku sama. *Kedua*, isteri merasa diri inferior seolah-olah suaminya berbuat demikian lantaran ia tidak mampu memenuhi kepuasan biologisnya. Perasaan inferior itu bisa meningkat menjadi problem psikologis, terutama kalau mendapat tekanan dari keluarga.²⁴

Sedangkan dampak fisik yang diterima yaitu kekerasan terhadap perempuan. Dengan merujuk pada definisi kekerasan terhadap perempuan menurut pasal 1 Deklarasi PBB tentang Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan, yaitu setiap tindakan berdasarkan perbedaan jenis kelamin yang berakibat atau mungkin berakibat kesengsaraan atau penderitaan perempuan secara fisik, seksual, atau psikologis, termasuk ancaman tindakan tertentu, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara sewenang-wenang, baik yang terjadi di depan umum atau dalam kehidupan pribadi.²⁵

Tidak hanya dampak fisik dan psikis, problem sosial yang sering muncul di masyarakat sebagai implikasi dari poligini menurut Musdah adalah nikah di bawah

²³ Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir al-Qur'an Surat al-Nisā'* (Jakarta: Yayasan Kalimah Thayyibah, 2000), hlm. 4-8.

²⁴ Musdah Mulia, *Pandangan Islam Tentang Poligami*, cet I (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender (LKAJ), Solidaritas Perempuan (SP) dan The Asia Foundation (TAF), 1999), hlm. 51-52.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 52-53.

tangan.²⁶ Persoalan yang muncul dari nikah bawah tangan ini adalah para isteri yang dinikahi tersebut dengan sendirinya tidak dapat menuntut hak-haknya atas nafkah dan warisan, terutama jika suaminya meninggal, karena perkawinan mereka tidak mempunyai kekuatan hukum sesuai ketentuan pasal 6 ayat 2 Kompilasi Hukum Islam.²⁷ Berdasarkan kenyataan ini seringkali muncul kasus-kasus yang membuat pihak isteri menjadi terlantar setelah diceraikan atau ditinggal wafat suaminya karena mereka tidak berhak mendapatkan warisan atau nafkah dari suami lantaran dia tidak memiliki buku catatan nikah dari KUA atau KCS.

Sebagaimana penelitian LBH APIK Jakarta dari tahun 2000-2003 tentang pola pelaku poligini dalam melakukan poligini:

Tabel IV
Modus (pola) Pelaku Poligini

No	Jenis Modus	Jumlah Variasi Modus
1	Menikah di bawah tangan	21
2	Pemalsuan identitas (di KUA)	19
3	Nikah tanpa ijin isteri pertama	4
4	Memaksa mendapatkan ijin	1
5	Tidak diketahui modus	3
Jumlah		48

Selain itu, praktik poligini juga rentan dengan munculnya masalah-masalah dalam kehidupan rumah tangga, seperti yang ditunjukkan dalam tabel V di bawah ini:

Tabel V
Dampak Poligini Terhadap Isteri Pertama

No	Jenis Dampak	Jumlah Variasi Dampak
1	Tidak diberi nafkah	37

²⁶ Nikah di bawah tangan adalah perkawinan yang tidak dicatatkan di kantor pencatat nikah (Kantor Urusan Agama) bagi umat Islam dan Kantor Catatan Sipil bagi yang bukan muslim, walaupun menurut agama, perkawinan itu dipandang sah.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 57-58. Pasal 6 ayat 1 berbunyi Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum. Lihat dalam UU Perkawinan di Indonesia (Surabaya: Arkola, t.th), hlm. 181.

2	Tekanan psikis	21
3	Penganiayaan fisik	7
4	Diceraikan oleh suami	6
5	Ditelantarkan/ditinggalkan suami	23
6	Pisah Ranjang	11
7	Mendapat teror dari isteri kedua	2
Jumlah		107

Catatan: Ada isteri yang menerima dampak lebih dari satu jenis

Menurut penulis, sudah saatnya melakukan *review* terhadap praktik poligini. Sebab poligini yang dibolehkan oleh agama pada tataran kehidupan sehari-hari telah dieksploitasi demi kepentingan nafsu manusia. Tidak jarang orang berpoligini karena ingin mendapatkan kepuasan seks semata-mata. Di samping itu, jika dilihat dari segi manfaat dan kerugiannya, berpoligini tampaknya lebih banyak menimbulkan kerugian.

Selain itu, jika laki-laki mempunyai beberapa alasan untuk melakukan poligini, maka bagi penulis alasan-alasan tersebut tidak hanya dilihat dari sudut pandang laki-laki, tetapi juga dari sudut perempuan. Atau menurut penulis seorang laki-laki haruslah memahami perlakuan poligininya terhadap isteri dengan pendekatan empati.²⁸ Tidakkah kita berpikir bahwa sebagai manusia, perempuan juga mempunyai kepentingan dan hati nurani. Kepentingan untuk hidup tenang dengan suami yang dicintainya tanpa keharusan untuk berbagi dengan pihak ketiga.

D. Akar-akar Perbedaan Penafsiran Mufasir

Dari uraian di atas terdapat kesamaan dan perbedaan penafsiran. Menurut hemat penulis, ada dua hal yang menimbulkan perbedaan penafsiran tersebut. *Pertama*, latar belakang pemikiran masing-masing. *Kedua*, sisi metode penafsiran yang digunakan.

²⁸ Empati adalah keadaan sikap keaktifan otot-otot atau perasaan-perasaan yang kita alami jika menghadapi benda-benda atau manusia-manusia serta merasa bersatu dengan mereka dan pada waktu yang sama kita mengadakan respon dan menyertai mereka. Pius A Partanto dan M Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah....*, hlm. 148.

1. Latar Belakang Pemikiran

Mahmud Yunus hidup pada awal abad 20. Walaupun wacana akan ketidakadilan gender sudah muncul dalam dunia Islam lewat karya tulis para penulis muslimah pada akhir abad 19 dan wacana ini sudah masuk ke Indonesia di awal abad 20,²⁹ namun tampaknya ia belum berkenalan dengan wacana tersebut atau pernah mengenalnya tetapi tidak begitu memperhatikannya. Bisa jadi karena wacana ini baru berkembang di Barat, sementara di Indonesia, terutama masyarakat muslimnya, pengaruhnya relatif belum dirasakan. Sehingga Yunus pun dalam penafsirannya tidak mencoba meninjau atau membandingkan penafsirannya dengan perspektif gender.

Selain itu, tafsir tersebut ditulis ketika di Indonesia masih berkembang perdebatan tentang boleh tidaknya menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa selain Arab.³⁰ Karena itu, proses penafsiran ini merupakan langkah berani yang diambil Yunus. Sehingga bisa dimaklumi penafsiran Yunus hanya disajikan dengan sangat singkat.

Berbeda dengan Yunus, meskipun nampaknya HAMKA juga dalam tafsirnya tidak bersentuhan dengan wacana gender, namun penafsirannya sangat kental dengan keadaan sosial di masyarakatnya, dimana perempuan di posisikan sebagai orang nomor dua di daerahnya. Keadaan ini menjadikan penafsiran HAMKA masih terdapat nuansa pembelaan akan hak-hak perempuan.

Sementara tafsir yang di susun oleh tujuh belas orang yang tergabung dalam Tim Depag RI, walaupun seperti ditulis dalam pendahulunya sebagai tafsir terbaik karena

²⁹ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 140.

³⁰ Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia", *Jurnal Esensia*, Vol. 3, No. 2, Juli 2002, hlm. 194.

disusun oleh beberapa ahli di bidangnya, namun bagi penulis sangat dipengaruhi oleh nuansa rencana pemerintah dalam pembangunan lima tahun di bidang agama. Hal yang sama terjadi pada UU Perkawinan No. 1/1974 yang disahkan setahun sebelumnya, yang nampaknya merupakan hasil kompromi yang mengakomodasi tekanan-tekanan keras dari partai Islam dan organisasi-organisasi massa Islam.

Sedangkan M. Quraish Shihab merupakan ulama yang sejak awal fokus pendidikannya adalah tafsir al-Qur'an. Dari latar belakang keluarganya dan pendidikannya, nampak bahwa hal itulah yang menjadikannya seseorang yang mempunyai kompetensi yang menonjol di bidang tafsir di Indonesia. Dengan kata lain, menurut Howard Federspiel, kondisi inilah yang menjadikan M. Quraish Shihab terdidik lebih baik dibandingkan dengan hampir semua pengarang lainnya yang terdapat dalam *The Populer Indonesian Literature of The Qur'an*.³¹ Kematangan inilah yang menjadikan ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan M. Quraish Shihab sangat detail dan komprehensif.

Berbeda dengan M. Quraish Shihab, meskipun Didin Hafidhuddin mengasuh mata kuliah tafsir al-Qur'an di Fakultas Agama Islam Universitas Ibnu Khaldun Bogor, namun ia nampaknya lebih terpengaruh dengan latar belakangnya sebagai da'i. Sehingga dalam penafsirannya Didin hanya sekedar menguraikan tentang praktik poligini jika diterapkan dalam masyarakat, dan tidak mencoba lebih menguraikan secara detail tentang ayat tersebut, seperti arti kata dan *asbāb al-nuzūl*. Di samping itu, penafsiran Didin yang kurang adanya nuansa pembelaan terhadap perempuan, kemungkinan besar dipengaruhi oleh latar belakang pendidikannya di pesantren salaf dan aktivitas-aktivitasnya yang tidak pernah bersentuhan dengan wacana-wacana keperempuanan.

³¹ Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia; Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 295.

Berbeda dengan lima mufasir sebelumnya, Musdah Mulia hidup pada paruh akhir abad 20 dan mengenal wacana jender dengan baik dan mendalam. Tidak hanya mengenal, tapi Musdah menjadi pemikir dan dalam batas-batas tertentu menjadi aktifis yang memperjuangkan jender. Dengan demikian, penafsirannya terhadap ayat-ayat yang dibahas dilakukan dalam perspektif jender. Bisa dilihat bahwa ide utama yang diperjuangkannya adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

2. Metodologi

Keempat mufasir dalam pembahasan ini—terkecuali Musdah Mulia dan Mahmud Yunus—penafsirannya disusun berdasar urutan ayat dalam al-Qur'an dan dengan menggunakan metode penafsiran rinci atau *tahliīlī*. Sementara Musdah Mulia, menggunakan metode penafsiran *maudū'ī* atau tematik. Seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama dihimpun, kemudian diuraikan dengan menjelajahi seluruh aspek yang dapat digali. Sehingga memberi kesan bahwa penafsiran Musdah Mulia tentang ayat-ayat poligini lebih utuh dan sempurna. Sedangkan Mahmud Yunus menggunakan metode penafsiran global atau *ijmā'ī*, di mana hanya dijelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat dipahami oleh semua orang, juga disusun berdasar dengan urutan ayat-ayat dalam mushaf.

Perbedaan penggunaan metode oleh para mufasir, berakibat pada perbedaan penafsiran yang dihasilkan. Penggunaan metode *tahliīlī* dan *ijmā'ī* mempunyai kemungkinan implikasi pada hasil penafsiran yang sepenggal-penggal, di mana mufasir berusaha untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara tuntas pada ayat tertentu yang dibahasnya, dengan tidak mengaitkan secara langsung dengan ayat-ayat yang sebenarnya

memiliki hubungan dengan ayat yang sedang dibahas tersebut.³² Dengan asumsi bahwa, ayat-ayat yang memiliki kaitan tersebut, akan dibahas ketika tiba saatnya nanti mufasir sampai pada pembahasan ayat tersebut.

Menurut M. Quraish Shihab, metode *tahfīfī*, walaupun dinilai sangat luas, namun tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan sisinya atau kelanjutannya, pada ayat lain. Sebagaimana diungkapkan oleh ulama syi'ah Irak, Baqīr al-Shadr, yang menilai bahwa metode tersebut telah menghasilkan pandangan-pandangan parsial serta kontradiktif dalam kehidupan umat Islam, di samping juga tidak mampu memberi jawaban tuntas terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi.³³

Semisal pada penafsiran Q.S. al-Nisā' dan 129 dalam masalah keadilan dalam poligini oleh lima mufasir laki-laki dalam pembahasan ini, yang menghasilkan pengertian bahwa keadilan dalam poligini hanyalah terbatas pada keadilan yang bersifat fisik saja atau keadilan materi, sedangkan keadilan immateri seperti cinta dan kasih sayang sepenuhnya ada dalam kekuasaan Allah Swt.. Dari sini bisa diambil suatu pengertian, bahwa yang terpenting dalam pernikahan poligini adalah tercukupinya kebutuhan-kebutuhan para isteri dalam hal-hal yang berhubungan dengan fisik atau materi, seperti sandang, pangan, papan dan giliran. Sementara kasih sayang yang tidak bisa adil bisa ditoleransi oleh Allah Swt.. Pada contoh lain, kebolehan poligini oleh beberapa mufasir

³² Sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Rafiq, bahwa ketidaksengajaan pembacaan yang atomistik atau sepenggal-sepenggal dapat terjadi pada metode penguraian penafsiran al-Qur'an yang berdasarkan kepada urutan mushaf (yang sering ditemui adalah berdasarkan urutan mushaf Usmani). Beberapa metode-metode penafsiran yang biasa menggunakan cara penguraian ini adalah metode *tahfīfī dan ijma'ī* yang, sekalipun keduanya menggunakan metode penguraian tafsir yang bertolak belakang, namun sama-sama disusun berdasarkan urutan mushaf. Titik tekan dari metode-metode ini adalah menguraikan keseluruhan informasi al-Qur'an secara berurutan (menurut mushaf), karakteristik ayat-ayat yang ditafsirkan menjadi penting, sementara hubungan antar ayat, terkadang, hanya dilihat pada ayat-ayat yang berurutan secara langsung, atau tidak sama sekali. Ahmad Rafiq, "Pembacaan yang Atomistik terhadap al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 1, Januari 2004.

³³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 86-87

dirumuskan pada tiga hal, 1) isteri mandul; 2) kasus menopause isteri; 3) jumlah perempuan lebih banyak daripada laki-laki, yang dasar-dasar kebolehan ini disandarkan pada hal-hal fisik. Padahal, tujuan perkawinan sebagaimana dalam Q.S. al-Rūm (30):21 adalah untuk mencapai kebahagiaan hidup dan ketentraman jiwa sehingga tercapailah ketenangan, saling mencintai dan kasih sayang.

Dari contoh tersebut terlihat, bahwa penafsiran secara parsial dan tidak utuh sebagaimana dalam metode *tahīlī* dan *ijmālī* memungkinkan timbulnya internal paradoks pada ayat-ayat yang ditafsirkan, sehingga seringkali menimbulkan penilaian inkonsisten bagi para mufasir. Di mana pada penafsiran ayat yang sebenarnya memiliki keterkaitan, lahir sebuah pengertian yang bertentangan.

Berbeda halnya dengan metode *maūdū'ī* yang digunakan oleh Musdah Mulia. Metode *maūdū'ī* lebih menghasilkan penafsiran yang utuh dan tidak terputus. Karena ayat-ayat yang dinilai berkaitan dihimpun untuk selanjutnya dianalisis secara komprehensif dan untuk yang dinilai bertentangan dicarikan titik temunya.

V. Kesimpulan

Masalah poligini sampai saat ini masih *debatable*. Seyogyanyalah kita menyikapinya dengan bijaksana. Bagi laki-laki yang akan berpoligini hendaknya juga menelaah lebih jauh tentang kebolehan berpoligini bukanlah semata-mata karena adanya kebolehan dalam Islam, tapi mempertimbangkan juga sisi positif dan negatifnya, juga kemampuan dalam melaksanakannya.

Selain itu, UU Perkawinan No. 1/1974 sebagai ketetapan yang digunakan di Indonesia, dalam masalah poligini hanya memuat tentang persyaratan suami yang akan melakukan poligini dan kondisi tertentu seorang isteri yang menjadikan kebolehan laki-

laki berpoligini. Bagi penulis, UU ini hanya memberikan kemudahan bagi laki-laki berpoligini daripada memberatkannya. Sudah saatnya dalam UU Perkawinan No. 1/1974 juga dicantumkan sanksi-sanksi terhadap seorang laki-laki jika tidak bisa memenuhi persyaratan-persyaratan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Jahrani, Musfir al. *Poligami dari Berbagai Persepsi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Partanto, Pius A dan M Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.

Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: t.p, 1971.

Nasution, Khoiruddin. "Perdebatan Sekitar Status Poligami Ditinjau Dari Perspektif Syari'ah Islam, dalam *Musawa*, Vol. 1, No. 1, Maret 2002.

Ilyas, Hamim. "Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam", dalam *Musawa*. Vol. 1, No. 1, Maret 2002.

Abror, Indal. "Potret Kronologis Tafsir Indonesia" dalam *Esensia*. Vol. 3, No. 2, Juli 2002.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jaksel: Teraju, 2003.

Federspiel, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia; Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1975

HAMKA, *Tafsir al-Azhār*, Juz IV, V. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1983

Tim DEPAG RI, *al-Qur'ān dan Tafsirnya*, Jilid II. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf UII, 1991

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2000

_____. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999

Hafidhuddin, Didin. *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir al-Qur'ān Surat al-Nisā'*. Jakarta: Yayasan Kalimah Thayyibah, 2000

Mulia, Musdah. *Pandangan Islam Tentang Poligami*. Jakarta: LKAJ, PSP & The Asia Foundation, 1999

Undang-Undang Perkawinan di Indonesia. Surabaya: Arkola, t.t

Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997

Rafiq, Ahmad. "Pembacaan yang Atomistik terhadap al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 1, Januari 2004

HADIS DALAM PEMIKIRAN MOHAMMED ARKOUN

Zuhri*

Abstract

Among the contribution of Mohammed Arkoun in contemporary Islamic studies is the appraisal of history of Islam thought. As part of scientific object, history of Islamic thought has along process and may be traced to the age before Islam itself. The reports of the history are still preserved—some of them are preserved in hadis. Thus, the study of hadis must be initiated by historical appraisal. As parts of historical appraisal, Arkoun suggests the use of anthropological and critical history approach besides the transcendence dimension of the study. This following piece of writing will open up this Arkoun idea

Kata kunci: Hadis, Tradisi Lisan, Tradisi Tulis, dan Sejarah

I. Pendahuluan

Salah satu karakteristik serta keunikan pemikiran Arkoun¹ dalam khazanah kajian keislaman modern adalah posisinya sebagai satu-satunya tokoh yang menekuni sejarah pemikiran Islam dengan pendekatan-pendekatan post modernisme sebagai alat bantu analisisnya.² Oleh karena itu tidaklah aneh jika kemudian analisa-analisanya cukup sulit untuk dicerna dan dipahami, terutama oleh kalangan yang tidak banyak mengetahui anasir-anasir metodologi yang ia gunakan. Berangkat dari kondisi tersebut penulis berusaha mengungkapkan salah satu pemikiran Arkoun; yaitu hadis, dengan uraian sederhana namun tetap tidak mengurangi substansi kontribusi yang telah ia berikan lewat beberapa tulisannya.

Sejarah pemikiran Islam yang digeluti oleh Arkoun ditujukan untuk suatu orientasi bagaimana seharusnya Islam dengan berbagai aspek kajian yang ada di

* Dosen Jurusan Akidah dan Filsafat (AF) Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Mohammed Arkoun adalah intelektual muslim kelahiran Taurirts-Mimoum, Grande Kabillia Aljazair pada tanggal 2 Januari 1928. ia bermigrasi ke Prancis pada awal tahun 1950-an. Sekarang ia menjadi professor emiritus di Universitas Paris III. M. Douglas, "Mohammed Arkoun" dalam Jhon L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, (London: Oxford Univesity Press, 1995), 139-140.

²Pandangan di antaranya dikemukakan oleh Prof. Stefan Wild pada pidato penyambutan pemberian *Ibn Rushd Prize* kepada Mohammed Arkoun pada tanggal 6 Desember 2003 di Berlin

dalamnya dipahami secara kritis dalam ranah posisinya yang menyejarah. Selama ini fokus kajian-kajian keislaman Arkoun lebih banyak diarahkan pada bidang seperti al-Qur'an,³ pembacaan kembali atas pemikiran konseptual-teoritik yang ditulis oleh intelektual muslim klasik dan pertengahan,⁴ serta problem-problem keagamaan kontemporer; seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan *nation-state* atau nasionalisme.⁵

Dalam kajian al-Qur'an, yang merupakan tiang fundamental bagi umat Islam, posisi hadis tidak bisa ditinggalkan oleh karena beberapa alasan.⁶ Dari pengamatan sementara yang penulis lakukan, Arkoun nampaknya kurang memperhatikan posisi, fungsi dan kedudukan hadis dalam kiatannya sebagai satu kesatuan tunggal dengan al-Qur'an. Arkoun lebih terfokus pada upaya pembacaan-pembacaan kembali bagi pengkajian al-Qur'an. Hadis merupakan salah satu tonggak dimensi historis pemikiran [kolektif] Islam yang tidak bisa ditinggalkan. Dalam kajian al-Qur'an posisi dan peran hadis tidak bisa dipisahkan apalagi ditinggalkan. Dalam kerangka itulah usaha untuk merangkum secara utuh seperti apa pandangan-pandangan Arkoun tentang hadis nampaknya masih memiliki signifikansinya tersendiri.

Islamisis terkemuka kelahiran Taorirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair pada 1 Februari 1926 ini sekarang tinggal di Paris dan menjadi salah satu intelektual muslim terkemuka di Eropa sekarang ini. Ia mencurahkan pemikiran-pemikirannya pada sejarah struktur sebuah pemikiran, terutama pemikiran tentang keislaman. Kajian itu ia geluti setelah bermigrasi ke Paris dari negeri asalnya di Aljazair, tepatnya ketika ia mulai menekuninya dari tahun 50-an sebagai pengajar di fakultas filologi di Universitas Strasbourg (1956-1959), di Universitas Sorbonne (1961-1991) yang mengantarkannya menjadi guru besar sejarah pemikiran Islam. Di samping memberi kuliah di berbagai negara di Eropa, ia juga memberi kuliah di perguruan tinggi di USA. Bahkan ia menjadi orang muslim kedua setelah Fazlur Rahman yang menerima *Giorgio Levi Della Vida Award* pada Mei 2002.⁷ Di antara karya Arkoun yang menyinggung masalah hadis

³Karya Arkoun tentang al-Qur'an adalah *Lecture du Qoran*, (Tunis: Alif Editions de la méditerranée, 1991)

⁴Hal ini nampak dalam bukunya *Pour une critique de la raison islamique*, (Paris: Maisonneuve & Larose, 1984).

⁵Tema-tema ini terdapat dalam, misalnya, *L'islam religion et société*(Paris: Les éditions du cerf, 1982), dan *De manhattan à Bagdad* (Paris, 2003).

⁶Penulis tidak menyebutkan alasan-alasan tersebut oleh karena sudah diajarkan dari semenjak di sekolah tingkat menengah sampai di Perguruan Tinggi (Islam).

⁷ Rahman menerimanya pada 1983 dengan pidato pengukuhan berjudul *Ethics in Islam*. Sedangkan pidato pengukuhan Arkoun berjudul *From Islamology to a Critique of 'Islamic'*

adalah *Tarikhīyāt al-Fikr al-Islāmi*, *Rethinking Islam*, dan *al-fikr al-Usūli wa istikhālat al-ta'sīl*.

II. Arkoun tentang Hadis

Di antara uraian-uraian Arkoun tentang hadis adalah bahwa wacana prihal hadis di kalangan sarjana muslim dari sejak awal telah terjebak dalam kungkungan otoritas lain yaitu ortodoksi. Sementara itu kalangan orientalis terjebak pada hegemoni kritik filologis dan historis. Untuk itu, menurut Arkoun, perlu digunakan alat analisis sosiologis-antropologis untuk mengungkap pola diskursus di atas, baik yang terjadi di kalangan muslim maupun orientalis, agar terkuak apa yang telah mereka pikirkan dan apa yang sesungguhnya tidak tersentuh atau terfikirkan sama sekali (*unthinkable*).⁸

Salah satu tulisan Arkoun tentang hadis yang cukup panjang terdapat dalam karyanya yang berjudul *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*,⁹ dan *L'Islam actuel devant sa tradition*.¹⁰ Secara ringkas ada beberapa poin pemikiran Arkoun tentang hadis, di antaranya;

The Qur'an is obviously the foremost foundational source of the Islamic religion. But apart from the Qur'an there exists a second source or foundation (*aṣl*): the prophetic tradition (*sunnah*) known through the hadis....After the death of the prophet these utterances become the object of intense search so that they could be collected and put into writing as had been the Qur'an. Here, too, there occurred a transition from the oral tradition to the written.¹¹

[al-Qur'an merupakan sumber fundamental utama agama Islam. Tapi di samping Qur'an terdapat sumber atau *asl* kedua: tradisi nabi, *al-turās al-nabawī*, *al-hadīs al-nabawī*, (*sunnah*) yang dikenal dengan hadis... Sepeninggal nabi, *matn* hadis tersebut menjadi objek penelitian intensif

Reason

⁸Muhammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī, Qirā'ah 'Ilmiyyah*, trans Hasyim Salih (Bairut: Markaz al-Ilmāni, 1987), 17-18.

⁹Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. by Robert D. Lee (Colorado: Westview Press, 1994).

¹⁰Penulis membaca artikel tersebut dalam versi bahasa Arabnya yang diterjemahkan oleh Hasyim Salih, penerjemah khusus yang direkomendasikan oleh Arkoun, dengan judul, "al-Islām al-Mu'aṣir Amāma Turāsihi" dalam Muhammed Arkoun, *al-Fikr al-Islāmī, Qirā'ah 'Ilmiyyah*, trans Hasyim Salih, (Bairut: Markaz al-Ilmāni, 1987), 17-50.

¹¹Arkoun, *Rethinking Islam*, 45

sampai juga bagaimana mereka kemudian mengumpulkan dan menulisnya sebagaimana yang telah dilakukan pada al-Qur'an. Di sini terjadi proses transisi dari tradisi oral ke tradisi tulis].

Ide utama dari kutipan di atas adalah pandangan Arkoun atas usungan dimensi antropologis dalam melihat sejarah kodifikasi hadis.¹² Menurutnya pembukuan hadis tidak sekedar usaha-usaha alamiah dan ilmiah untuk menjaga dan mempertahankan otentitas hadis namun juga terdapat proses perubahan di masyarakat yang masih dilingkupi tradisi lisan menuju ke tradisi tulis. Tesis Arkoun di atas tentu berangkat dari konsekwensi atau tepatnya adalah suatu pandangan tertentu yang terjadi atas proses peralihan atau transisi tersebut.

Di antara pandangan tersebut adalah bahwa sebelum proses kodifikasi berjalan mesti diandaikan bahwa tradisi lisan dalam masyarakat Islam pada waktu itu merupakan tradisi nyata yang di latar belakang oleh beberapa faktor seperti sosial budaya dan pendidikan. Jika dilihat dari sudut pandangan teologis-ideologis nampak bahwa alasan-alasan keagamaan masih begitu dominan untuk digunakan sebagai acuan dalam proses keberlangsungan tradisi lisan tersebut. Dominasi dimensi ini dibuktikan oleh fakta bahwa di luar penulisan [al-Qur'an dan] hadis sesungguhnya tradisi tulis menulis di kalangan masyarakat muslim baik di era kenabian maupun post kenabian telah berlangsung cukup lama. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tradisi lisan yang dimaksud tidak menggambarkan *the common tradition* namun lebih pada gambaran realitas tradisi transmisi gagasan-gagasan dan keilmuan agama dengan tujuan untuk menjaga otentitas gagasan-gagasan tersebut.

Sedangkan konsekwensinya adalah, sebagaimana diistilahkan oleh Arkoun sendiri, munculnya suatu korpus¹³ yang sudah tertutup (*closed corpus*), di satu sisi dan munculnya nalar tulis atau grafis (*raison graphique*), di sisi lain.¹⁴ Konsekwensi lain,

¹²Penekanan ini penting karena selama ini, menurutnya; la critique orientaliste n'a fait qu'ecareber dans un sens philologique et historique, celle plus formelle et fidéiste des musulman. Arkoun, *Pour une critique*, 15.

¹³Korpus dari bahasa Inggris *Corpus*. Bentuk jamaknya *Corpora* atau *Corpuses* yang artinya sekumpulan tulisan atau materi informasi yang dipelajari. Longman, *Dictionary of Contemporary English* (Edinburgh: Longman, 2002), 409

¹⁴Nalar grafis pertama kali dimunculkan oleh J. Goody, seorang antropolog post strukturalis. Jack Goody sekarang sebagai guru besar di Cambridge University. Karya monumentalnya adalah *La raison graphique* (Minuit, 1979). Karya lainnya *Le seuil a publié La culture des fleurs* (1994), *L'Orient en Occident* (1999), dan *La Famille en Europe* (Seuil, 2001).

sebagaimana ditulis oleh Arkoun, adalah; “Le corpus de Hadis renforcent le corpus coranique dans l’expansion de l’écriture donc le livre, en tant que moyens d’integration ideologique et de domination politique et culturelle des peuples et groupes sans écriture”.¹⁵ [Korpus hadis memperkuat korpus al-Qur’an dalam ekspansi (tradisi) tulis sehingga menjadi suatu buku, sebagai sarana untuk pemaduan ideologi dan dominasi politik serta budaya masyarakat yang tidak mengenal (tradisi) tulis].

Ide Arkoun lainnya adalah;

The writing of the hadis took much more time than did the compilation of the Qur’an.....the selection and editing of these collections give rise to ongoing controversies among the three great Muslim communities: Sunni...The twelver Shi’a...The Khariji. The manifest differences among the three traditional streams within Islam can be explained by the cultural origins of the groups competing for control of the tradition, itself a conditioning factor for the legitimacy of caliphal authority, which was contested by the Shi’a and the Khariji. But there has never been a general review of all the compilations....that would enable scholars to confront the essentially historical problem of exhaustively reconstructing the Islamic tradition.¹⁶

[Menulis hadis menghabiskan banyak waktu dibandingkan dengan kompilasi al-Qur’an.....seleksi dan editing pengumpulan ini memunculkan kontraversi dalam tiga komunitas besar muslim: Sunni, Syiah Isna 'asyariyyah, dan Khawarij. Perbedaan manifestasi dalam tiga golongan tradisional Islam tersebut dapat dijelaskan melalui asal-usul kultural kelompok tersebut yang berkompetisi untuk mengontrol tradisi, juga faktor kondisional untuk melegitimasi otoritas khalifah, sebagaimana nampak dalam golongan Syi’ah dan Khawarij. Sayangnya belum ada kajian umum atas seluruh proses kompilasi... yang memungkinkan bagi para sarjana untuk mengkonfrontasi problem historis rekonstruksi tradisi Islam secara mendalam].

Ide-ide di atas menunjukkan bagaimana Hadis tidak bisa dilepaskan dari ideologi dan politik. Keterkaitan keduanya tidak secara langsung menunjukkan bahwa mereka merangkum atau menggunakan Hadis sebagai dasar nalar dan pembenaran atas konsep ideologi-politik mereka. Keterkaitan keduanya lebih pada penempatan gerakan-

¹⁵Arkoun, *Pour une critique*, 15.

¹⁶ Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 45

gerakan ideologi-politik pada waktu itu yang masih didasarkan budaya lisan yang sedang menuju pada proses ke tradisi tulis. Di situlah letak persinggungan bagaimana Hadis diproses-otentikkan oleh masing-masing aliran keagamaan dan politik pada waktu itu.

Proses otentikasi itulah justru yang disayangkan oleh Arkoun. Dia berpendapat demikian oleh karena dalam proses tersebut terjadi suatu proses eliminasi bagian-bagian tertentu. Padahal, menurutnya mereka yang mengaku mempunyai hak untuk melakukan proses eliminasi tersebut masih dipertanyakan status otoritas yang dimilikinya. Jelasnya:

“Les aventure du sans cette compétition implacable ne sont jamais prises en considération par les *‘ulama-* clerics que legitiment, au contraire, “théologiquement” et “intellectuellement”, la nécessité d’éliminer toutes les résistances de la *Jahiliyya* a l’expansion de “la vérité ” inscrite dans la Corpus, commentée dans d’autres corpus par des guides (*a’imma*) autorisés (par que?).¹⁷

Penjelajahan pemaknaan dalam persaingan yang terus menerus itu tidak pernah diperhatikan oleh ulama-ahli agama-sebaliknya mengabsahkan secara “teologis” dan “intelektual”, perlunya mengeliminasi segala daya tahan *Jahiliyah* terhadap perluasan “kebenaran” yang ditulis dalam korpus, [dengan cara] dijelaskan dalam korpus-korpus lain oleh para pemandu (*a’immah*) yang diberi wewenang (oleh siapa?).

Untuk itu Arkoun mengusulkan perlunya *general review* (kajian umum) atas seluruh proses historis penulisan dan pembukuan Hadis. Hal ini penting dilakukan oleh karena Arkoun berpendapat bahwa sesungguhnya substansi Hadis tidak sekedar diposisikan sebagai sumber pegangan dan sumber hukum kedua bagi umat Islam tetapi juga sebagai dokumen atas proses terjadinya persatuan umat, gambaran sejarah, dan cerminan dari nilai dan jati diri suatu masyarakat. Arkoun menulis;

En fait, le *hadis* a intégré des éléments vairés des traditions locales propres aux groupes où il s’est progressivement formé et diffusé. Chaque *hadis* cimente l’Unité de la Communauté en récapitulant sous juridiques, des connaissances empiriques, une vision du monde: le tout dans la perspective de l’Histoire du Salut: l’ensemble fonctionne à la fois comme un écran de projection des

¹⁷ Arkoun, *Pour une critique*, 16.

valueurs, des représentation idéales que fondent et perpétuent l'identité de la Communauté à travers le vicissitudes multiples de son histoire; comme l'une des instances de l'Autorité que doit, en principe, supplanter toutes les formes de pouvoir exercées au sein de la Communauté; comme l'une tradition vivante que maintient la communication entre les génération successives jusqu'à celle des Compagnons.¹⁸

Fakta bahwa hadis telah mengintegrasikan elemen-elemen yang bervariasi dari berbagai tradisi setempat yang khas pada kelompok tempatnya terbentuk dan tersebar luas secara bertahap. Setiap hadis memantapkan Kesatuan Komunitas (Umat) dengan merumuskan dengan ringkas berbagai perilaku etis, praktik keadilan, pengetahuan empirik, (dan) sebuah visi dunia; semuanya itu dari sudut perspektif Sejarah Penyelamatan; seluruhnya berfungsi untuk memantulkan nilai-nilai, representasi gagasan mendasar dan bentuk ulang dari identitas masyarakat melalui berbagai gerak sejarahnya; sebagai bidang Otoritas/kewenangan (yang berfungsi) untuk mengganti segala bentuk kekuasaan yang diterapkan oleh suatu masyarakat; sebagai tradisi hidup yang memelihara komunikasi (dari dan) di antara generasi ke generasi yang silih berganti hingga komunikasi antara para sahabat.

Pandangan di atas dimaknai sebagai bentuk perwujudan dari arah, makna dan fungsi dan cakupan hadis yang dirumuskan oleh Arkoun. Artinya hadis tidak semata berupa teks namun lebih dari itu. Hadis atau yang sering disebut oleh Fazlur Rahman sebagai *al-Sunnah*, adalah *the living tradition* (tradisi yang hidup). Apakah kemudian ada kesamaan antara hadis dan tradisi?. Arkoun memang sering menyamakan antara *al-turās al-nabawī* dengan *al-ḥadīṣ al-nabawī*, namun dalam telaah-telaah yang sering ia kemukakan lebih banyak menggunakan *al-turās al-nabawī* dari pada *al-ḥadīṣ al-nabawī*. Bahkan sering juga ia menyebut *al-turās* saja atau *tradition* (bahasa Inggris) atau *Tradition* (bahasa Perancis).¹⁹ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Arkoun lebih *concern* terhadap konsep tradisi dari pada konsep *al-sunnah* apalagi *al-ḥadīṣ*. Tentang tradisi ini oleh Arkoun dipahami sebagai;

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹Bahkan dalam karya asli (bukan terjemahan) yang kebanyakan ia tulis dalam bahasa Prancis ia selalu menulis *Tradition* dengan T besar. Lihat misalnya dalam Mohammed Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 65-66

Le Tradition est l'ensemble des énoncés et des conduites pratiques par lesquels le Prophète et les pieux Anciens (essentiellement les Compagnons pour les Sunnites, les Imâms pour le Chi'ites) ont explicité le donné révélé coranique. La Tradition ainsi constituée est toujours vivante puisqu'elle exprime, par la parole, le rite, les institutions (qualifications légales de la Loi religieuse) et les conduites morales, les dispositions voulues par Dieu pour ses créatures.²⁰

Tradisi adalah keseluruhan pernyataan dan tindak praksis (yang disampaikan) oleh Nabi dan para *salihin* klasik (para sahabat utama menurut Sunni, para Imam menurut Syi'i) untuk menegaskan atau menjelaskan hal-hal dari wahyu Qur'an. Tradisi juga bentukannya selalu hidup karena pengalaman, ucapan, ritual, kelembagaan dan tindakan moral, tatanan nilai-nilai Tuhan untuk ciptaannya.

Paparan di atas nampak bahwa pemahaman Arkoun terhadap tradisi tidak jauh dengan arti luas dari sunnah atau hadis.²¹ Tapi, di sisi lain. Arkoun juga memahami tradisi dalam hubungannya dengan sejarah tumbuh-kembangnya Islam. Menurut Arkoun telaah tradisi dalam Islam tidak bisa lepas dari dua konsep yang kemudian membangun tradisi keislaman. Konsep pertama adalah tradisi *Jahiliyah*, sebagaimana telah diuraikan di awal tulisan ini, yang telah ada dan mapan di masyarakat yang sedang mengalami transformasi menuju masyarakat religius. Sedangkan konsep kedua adalah tradisi skriptual yang memang sedang dibangun oleh masyarakat religius. Tradisi kedua ini kemudian mengakar dalam komunitas yang diistilahkan oleh Arkoun sebagai "society of the Book" masyarakat Kitab, sebuah masyarakat yang memposisikan agama dengan kitab sucinya sebagai *worldviews*.²²

Persoalannya kemudian adalah adanya benturan antara tradisi lama dengan tradisi yang sedang dibangun. Atas problem itu Arkoun mengusulkan adanya pengkajian sosiologis dan antropologis yang lebih komprehensif dan seimbang. Tradisi dan inovasi jangannya hanya ditelaah dalam kungkungan ideologis sehingga harus patuh pada tradisi

²⁰ *Ibid.*

²¹ Untuk lebih memadainya tulisan ini penulis sedang menyiapkan paper tentang Tradisi dalam perspektif Arkoun. Untuk itu harap dimaklumi kalau memang dalam tulisan ini kurang lengkap oleh karena tema tradisi hanya penulis singgung seperlunya meski memiliki genealogi yang cukup kuat dengan kajian hadis.

²² Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 49.

baru semata padahal dalam *former tradition* tidak jarang ditemukan alur-alur genealogis dan nilai-nilai edukatif untuk inovasi berikutnya.²³

Gagasan Arkoun berikutnya tentang hadis adalah;

The hadis... are a sensitive point in the Muslim Consciousness. For that consciousness, the principles of criticism established ...remain efficient and definitive: the compilation put together on the basis of these principles constitute “official” and “closed” corpora, similar to the Qur’anic corpus. The theological problem constituted by the simultaneous presence of three different closed official corpora ...is either passed over in silence or overlooked according to the principle of orthodoxy defended by each tendency. Only a rigorous historical reassessment of the documentation, setting aside all preliminary conditions imposed by theology, can free up a state of affairs sanctified by more than ten centuries of scholastic repetition and community of devotion.²⁴

Hadis merupakan hal yang sensitif dalam kesadaran umat Islam. Untuk kesadaran tersebut maka prinsip-prinsip kritik dimapankan... lebih efisien dan definitif; kompilasi ditentukan bersama atas dasar prinsip-prinsip yang membentuk korpus-korpus “tertutup” dan “official” seperti halnya korpus al-Qur’an. Problem teologis yang terbentuk oleh kehadiran secara terus menerus dari tiga korpus tertutup yang berbedatelah terdiamkan dan terabaikan begitu saja dalam prinsip-prinsip ortodoksi yang ditetapkan oleh berbagai tendensi. Hanya dengan menelaah kembali secara mendalam dimensi historis dokumentasi dan dengan mengesampingkan beban-beban teologis yang akan membuka cakrawala keilmuan yang telah dibekukan oleh lebih dari sepuluh abad repetisi skolastik dan masyarakat loyal.

Mengingat kembali, itulah yang diungkapkan oleh Arkoun perihal faktor kemandegan dan keredupan Islam paska kegemilangannya. Artinya analisa-analisa hadis yang selama ini ada masih terjebak oleh pilahan-pilahan ideologis dan teologis harus ditinjau ulang. Kalau di atas ia mengusung tema antropologis untuk menganalisa proses transformasi menuju masyarakat kitab dengan tradisi grafisnya, maka dalam

²³ *Ibid.* 49-51

²⁴ *Ibid.* 46

persoalan yang menyangkut kesadaran muslim yang telah terkungkung oleh ortodoksi ideologis dan teologis, ia mengusung *a rigorous historical reassessment of the documentation* untuk melepas kungkungan di atas. Sayangnya Arkoun tidak menjelaskan lebih lanjut apa yang ia maksud dengan istilah tersebut dan bagaimana langkah-langkah konkritnya sehingga bisa diterapkan.

Untuk itu semua, hal yang lebih mendasar yang mestinya menjadi kesadaran bagi para pengkaji hadis pada khususnya dan pemikiran keislaman pada umumnya, oleh Arkoun dirumuskan;

The prophetic tradition (hadis) constitute a second foundation (*aṣl*) for the elaboration of the law. A critical treatment of the compilations would surely entail theoretical and practical consequences for the two legal science, *uṣul* and *fiḥr*. And there we reach the heart of any modern critique of Islamic reason, an exhilarating task that requires epistemological commitment from Muslim researchers and freedom to think, write, publish, distribute, and reach from Muslim regimes. A critique undertaken from the perspective of the exhaustive Islamic tradition would also open up the question of sect (*firaq*), of heresiography (*al-milal wa al-niḥal*) and hence of orthodoxy.²⁵

Tradisi kenabian merupakan sumber kedua bagi elaborasi hukum. Usungan kritis atas kompilasi di atas mestinya sampai pada konsekwensi-konsekwensi praktis dan teoritis atas dua pengetahuan qanuni: *uṣūl* (*al-dīn*) dan *fiḥr* (*al-dīn*). Dan di sini kita akan menemukan dari dalam diri kita perihal berbagai kritik modern pemikiran keislaman, sebuah tugas berat yang membutuhkan komitmen epistemologis dari peneliti muslim dan kebebasan yang diberikan oleh penguasa muslim untuk berfikir, menulis, mempublikasikan, mendistribusikan, dan membangun. Kritik yang muncul dari perspektif tradisi keislaman diharapkan mampu membedah persoalan sekte-sekte, heresiografi,²⁶ dan bahkan ortodoksi.

Untuk melakukan upaya-upaya memikirkan dan menemukan kembali makna hadis nabi atau tradisi kenabian yang secara ideal diharapkan, Mohammed Arkoun mengusulkan adanya komitmen epistemologis dan komitmen masyarakat intelektual.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Heresiografi atau dalam bahasa Prancis *hérésiographie* adalah tulisan atau karya-karya tentang berbagai aliran baru/bid'ah dalam agama-agama, seperti halnya karya al-Syahrastāni *al-Milal wa al-Niḥal*.

Yang dimaksud dengan komitmen epistemologis adalah komitmen terhadap landasan epistemologis pengetahuan dalam kajian-kajian keislaman yang memang menurutnya masih problematik. Artinya pengkajian hadis tidak sekedar revitalisasi metodologi-metodologi klasik yang tercakup dalam *muṣṭalah al-ḥadīṣ* namun juga upaya revitalisasi dimensi epistemologi landasan pengetahuan tersebut.²⁷ Upaya itu tidak dapat dilakukan secara maksimal tanpa adanya dukungan dari *knowledge society* di kalangan Islam.

III. Pandangan Arkoun di antara Pengkaji Hadis

Sejujurnya dalam benak penulis tidaklah adil untuk menempatkan pandangan Arkoun tentang hadis di tengah Islamisasi lain atau bahkan mensejakarkannya. Rasa ketidakadilan itu muncul oleh karena penulis berpendapat bahwa Arkoun memang tidak memiliki kapasitas yang memadai dan *concern* terhadap hadis. Untuk itu apa yang ia tulis dan penulis ungkapkan di atas semata-mata sebagai upaya deskripsi tekstual sekaligus refleksi seorang pemerhati pemikiran Islam yang kemudian bisa dipahami dan dijelaskan lebih lanjut sesuai dengan metode pemahaman yang dianut pembaca. Namun demikian, sebagai bentuk pengantar, tidaklah salah bila beberapa pandangan tokoh hadis semisal Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht (Orientalis), Fazlur Rahman (Islamisasi), dan tentang hadis dapat membantu pemahaman baik atas pandangan Arkoun itu sendiri maupun atas wacana hadis pada umumnya.

Yang jelas baik Goldziher maupun Schacht sepakat bahwa *al-sunnah* tidak terasosiasikan kepada Nabi Muhammad.²⁸ Lepas dari berbagai kritik metodologi yang ada, sebagaimana telah dilakukan oleh Azami terhadap Schacht, pandangan kedua tokoh ini dimaklumi jika pemahaman terhadap apa yang mereka maksudkan tentang *al-sunnah*

²⁷Untuk mengkaji lebih lanjut perihal *problematical epistemologies* dalam kajian-kajian keilmuan Islam tersebut penulis anjurkan untuk membaca karya Mohammed Arkoun, *The Unthought in Temporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 10.

²⁸Jelasnya pandangan tersebut, sebagaimana disimpulkan oleh Herbert Berg dalam "The implications of, and opposition to, the methods and theories of John Wansbrough", dalam *Method & Theory in the Study of Religion* 9.1 (1997) bahwa "The former [Goldziher] argued that the Sunna, the words and deeds of Muhammad as preserved in authentic *hadiths* (reports or traditions about Muhammad), was more valuable as a historical source for the theological and legal debates of the early centuries of Islam than as a source for the life of Muhammad and the early Muslim community (Goldziher 1971: 19). The latter [Schacht], looking specifically at the history of the development of Muslim jurisprudence which is primarily based on the information found in *hadiths* — with complete and proper chains of authorities (*isnads*) guaranteeing authenticity — concluded that "[t]he more perfect the *isnad*, the later the tradition." (Schacht 1949: 147) Together, Goldziher and Schacht dissociated the Sunna from Muhammad".

selalu dibarengi dengan apa yang mereka maksudkan dengan sumber [sejarah] dan sejarah itu sendiri. Kontribusi terbesar dari Goldziher maupun Schacht adalah bagaimana sesungguhnya kita [tentu dengan caranya masing-masing] dapat mencari makna, peran dan fungsi *al-sunnah*. Dalam konteks itu pula ruang lingkup perbincangan *al-hadis* oleh kedua pemikir orientalis di atas dapat ditemukan. Jika pembacaan di atas dilakukan dengan betul maka semangat yang sama juga ditemukan dalam poin-poin pemikiran tentang Hadis yang dikemukakan oleh Arkoun di atas.

Dalam konteks dan semangat yang sama itu pula yang dapat dipahami dari pemikiran-pemikiran intelektual muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Mahmoud Mohamed Toha (Islamisis). Meski dalam orientasi tekanan pemahaman yang berbeda, keduanya sepakat untuk lebih mengedepankan pentingnya pemahaman atas posisi, makna dan peran *al-sunnah* yang sesungguhnya berfungsi untuk mengendorkan ikatan-ikatan ideologis dan teologis yang melekat pada pemaknaan dan penempatan *al-hadis*. Rahman lebih menekankan pentingnya posisi *al-sunnah* sebagai landasan atas konstruksi pemikiran hadis. Sedangkan Mahmoud Mohammed Toha, mahaguru Abdullahi Ahmed an-Naiem, menempatkan posisi *al-sunnah* sebagai *the prophethood*. Konsep *the prophethood* ini secara sederhana dapat diterjemahkan dengan kenabian atau *al-nubuwwah* dalam keberadaannya sebagai manusia. Orientasinya adalah untuk berperan serta dalam menerjemahkan *message* yang tersimpul dalam *al-syari'ah*.²⁹ Jelasnya, bagi Rahman maupun Toha titik persoalan memang hanya pada konsep *al-sunnah* bukan pada *al-hadis* yang merupakan *the written text* dari *al-sunnah*. Oleh karena memang orientasinya terletak pada pembongkaran konsep *al-sunnah* yang berimplikasi langsung pada pemaknaan *al-hadis*, kedua tokoh itu langsung menuju kepada persoalannya.

Dalam titik persoalan yang sama Arkoun lebih *enjoy* dengan terminologi *al-turas* daripada *al-sunnah*. Di sisi lain, dengan penekanan yang sama dengan Rahman, Arkoun masih menambahkan bahwa dalam konteks proses transformasi tersebut, keharusan kita bukan sekedar untuk menggali *al-turās* (atau *al-sunnah* [*living tradition*] dalam perspektif Rahman) namun juga perlu adanya penelaahan lebih mendalam. Proses transformasi bukan semata persoalan apresiasi atas *al-sunnah* namun juga persoalan proses transformasi sebuah tradisi besar umat manusia ke tradisi besar lainnya yang berimplikasi pada berbagai bidang lainnya. Itulah sumbangan pemikiran Arkoun yang

²⁹ Mahmoud Mohammed Toha, *The Second Message of Islam*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im, (NY: Syracuse University Press, 1987), 43-47.

menurut hemat penulis lebih maju satu langkah dari apa yang telah dicapai oleh beberapa pemikir di atas.

Dalam bahasa sederhana, Rahman memaknai *al-sunnah* sebagai pemahaman kolektif umat Islam atas *uswah* kenabian. Oleh karena itu, menurut Rahman, *al-sunnah al-nabawi* harus didudukkan dalam “a general umbrella concept rather than filled with absolutely specific content”.³⁰ Itulah yang oleh Arkoun dikatakan sebagai [bagian] dari tradisi lisan. Dengan demikian, menurut Rahman hadis tidak lebih dari konsekuensi dari *al-sunnah* dan merupakan refleksi serta dokumentasi atas *al-sunnah* [the hadis is nothing but a reflection in a verbal mode of this living sunna].³¹ Pandangan Rahman tentu dalam perspektif Arkoun terlalu simpel, di mana secara tekstual mungkin benar adanya namun secara kultural dan antropologis kelahiran hadis adalah sebuah fase awal yang menentukan dalam sejarah peradaban umat Islam. Posisi al-Syafi’i, sebagai contoh, yang di mata Rahman sebagai pelaku utama kemapanan konsep hadis, namun, bagi Arkoun justru merupakan salah satu hasil (lepas dari makna positif dan negatif) dari proses tradisi tulis.

IV. Kesimpulan

Arkoun bukanlah seorang ahli hadis atau spesialis pemerhati hadis. Ia seorang intelektual yang *concern* pada sejarah pemikiran dalam Islam. Proses perkembangan hadis sebagai salah satu dasar fundamental dan *starting point* bagi dinamika keagamaan dan peradaban Islam ‘memaksa’ Arkoun untuk mau tidak mau menengok posisi dan nilai penting hadis dalam konstalasi pemikiran Islam.

Berangkat dari latar belakang tersebut Arkoun memposisikan hadis tidak semata dipandang sebagaimana seorang ahli hadis maupun fiqh memandangnya. Arkoun melangkah lebih dari itu. Dengan tidak mengesampingkan disiplin-disiplin yang ada dalam ilmu hadis, namun ia berusaha untuk menempatkan hadis dalam konteks yang lebih luas. Itulah yang akhirnya ia memaknai hadis sebagai *al-hadīs al-nabawī* atau *al-turās al-nabawī* (the prophetic tradition). Bahkan pada akhirnya ia cenderung untuk lebih memperhatikan hadis sebagai *al-turās al-nabawī*. Konsekuensinya ia menarik wacana tersebut ke dalam disiplin-disiplin historis, sosiologis, dan antropologi. Apa yang ia pahami bahwa kodifikasi hadis sebagai bentuk transformasi tradisi lisan menuju

³⁰ Lebih lanjut pandangan Rahman tentang hadis dapat dibaca dalam Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 11-12 dan seterusnya.

³¹ *Ibid.* 30-33. 74.

tradisi tulis adalah bukti dari hasil pengamatan antropologis terhadap hadis. Sementara itu upaya untuk menghubungkan kembali fakta keterputusan dengan tradisi sebelumnya (tradisi *jāhili*) dan bahkan kemudian ia hubungkan ke dalam pola-pola *firaq* yang ada dalam sejarah teologi dan sosial Islam menunjukkan bagaimana disiplin hadis dicermati dengan tanpa mengabaikan fakta-fakta sejarah sosial kaum muslim.

Dari semua itu satu nilai yang berharga untuk direnungkan bersama adalah ternyata masih banyak alat analisis lain yang dapat dimanfaatkan untuk menggali warisan keilmuan Islam. Adalah suatu sikap yang terburu-buru bila kita terpuaskan oleh hanya seperangkat alat analisis atau metodologi yang telah dibangun di kalangan internal Islam (ilmu *muṣṭalah al-ḥadīṣ*). Namun demikian bukan berarti metodologi yang lama ditinggalkan begitu saja sementara penguasaan metodologi baru belum mapan.

Ketika Arkoun diposisikan di tengah-tengah permikir di atas tampak bahwa perbedaan mendasar atas berbagai pemahaman dan pandangan di antara mereka terletak pada *worldview*, *episteme*, dan tentu pendekatan-pendekatan yang digunakan.

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1984.
- , *al-Fikr al-Islāmī, Qirā'ah 'Ilmiyyah*, trans Hasyim Salih, Bairut: Markaz al-Ilmāni, 1987
- , *La pensée arabe*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- , *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. by Robert D. Lee, Colorado: Westview Press, 1994.
- , *The Unthought in Temporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2002.
- Douglas, M. "Mohammed Arkoun", dalam Jhon L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, London: Oxford University Press, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965..

Toha, Mahmoud Mohammed. *The Second Message of Islam*, Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im. NY: Syracuse University Press, 1987.

***AL-RIWĀYAH BI AL-MA'NĀ* DAN IMPLIKASINYA
TERHADAP KUALITAS IIADIS**

Salamah Noorhidayati*

Abstract

The transmission of hadis (*riwāyah al-ḥadīs*) is one aspect that needs very much a careful attention from Muslim scholars to trace back the hadis from its origin. Given the fact that the transmission of hadis by meaning (*riwāyah bi alma'nā*), not by word (*riwāyah bi al-lafz*), is most commonly occurred in the history of transmission, this research proves that this kind of transmission opens a way for the transmitter to deliver a hadis carelessly. The implication of this, it is found in hadis literature many vindicxtions showing the practice of alteration of matan by anyway of *ikhtiṣār wa taqfī* ; *taqdīm wa ta'khīr*, *ziyādah wa al-nuqṣān*, and *ibdāl*. Anyhow, the implication does not stop in this way, but these practices directly and indirectly impose the impact to the different understanding among Muslims using this hadis as a *rationale* and basis of law

Kata Kunci : *al-riwāyah bi al-ma'nā*, implikasi, kualitas hadis.

I. Pendahuluan

Hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an, bagi umat Islam merupakan peninggalan yang sangat berharga. Mereka menjaganya dari segala usaha dan dugaan yang negatif serta kebohongan yang menyesatkan. Diantara usaha tersebut adalah adanya keharusan meriwayatkan hadis secara tekstual (*al-riwāyah bi al-lafz*). Namun mengingat bahwa pada zaman Nabi Muhammad saw, periwayatan hadis banyak berlangsung secara oral (lisan) berdasarkan hafalan masing-masing sahabat, sedangkan kemampuan intelektualitas kekuatan hafalan dan tingkat kecerdasan para sahabat Nabi dalam menerima dan menyampaikan suatu hadis berbeda-beda, maka membuka peluang terjadinya periwayatan secara makna (*al-riwāyah bi al-ma'nā*).¹

Hadis Nabi yang dimungkinkan diriwayatkan secara lafal hanyalah hadis yang dalam bentuk sabda (*ḥadīs qawliyyah*) dan ini pun sangat sulit dilakukan kecuali untuk sabda-sabda tertentu. Kesulitan periwayatan secara lafal bukan hanya karena tidak mungkin seluruh sabda itu dihafal secara harfiyyah, tetapi juga karena kemampuan intelektualitas sahabat Nabi yang berbeda. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa tidak ada sabda Nabi yang berhasil dihafal dan diriwayatkan secara *h}arfiyyah (lafzīy)* oleh

* Dosen STAIN Tulungagung Jawa Timur

¹ Musfir 'Azm Allah al-Damīniy, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah* (Riyād: [t.p.], 1984), 19.

para sahabat. Sedangkan hadis Nabi yang tidak berupa sabda, periwayatannya hanya mungkin ditempuh oleh sahabat secara makna.²

Para ulama sepakat tentang hukum periwayatan hadis secara lafal, dan bahkan pada awalnya mereka sangat ketat dalam periwayatan hadis secara lafal dan tekstual. Tidak demikian halnya dengan periwayatan hadis secara makna. Para ulama sejak masa sahabat berbeda pandangan. Ada yang membolehkan dan ada pula yang tidak membolehkan, dengan masing-masing mengajukan argumen dan dalil yang memperkuat pandangannya.

Selanjutnya, mengingat kajian tentang periwayatan secara makna selama ini belum banyak dikaitkan secara sistematis dengan kaedah kesahihan hadis yang dipergunakan ulama, maka perlu kiranya langkah tersebut diujicobakan. Hal ini dilakukan untuk melihat sejauhmana implikasi periwayatan secara makna terhadap status hadis Nabi saw.

Berdasarkan uraian diatas, maka artikel ini akan menjawab pertanyaan, sebagai berikut: (a) Apakah hakekat *al-riwāyah bi al-ma'nā*, dan bagaimana justifikasinya menurut ulama; (b) Mengapa terjadi *al-riwāyah bi al-ma'nā* dalam hadis; dan (c) Bagaimana pengaruh *al-riwāyah bi al-ma'nā* terhadap kualitas hadis?

II. Konsep *al-riwāyah bi al-ma'nā*

Kata *al-riwāyah bi al-ma'nā* terdiri dari kata *al-riwāyah* dan *al-ma'nā*. *al-riwāyah* atau periwayatan, menurut istilah ilmu hadis berarti memindahkan hadis dan menyandarkannya kepada seseorang dengan metode tertentu³ atau kegiatan penerimaan dan penyampaian hadis serta penyandarannya kepada rangkaian para periwayat dengan bentuk-bentuk tertentu.⁴ Sedangkan *al-ma'nā* berarti maksud, atau apa-apa yang dikehendaki oleh sesuatu, dalam hal ini berarti kontekstual sebagai lawan dari tekstual (*al-lafzīy*). Maka susunan kata *al-riwāyah bi al-ma'nā* berarti periwayatan hadis yang dilakukan oleh seorang periwayat dengan menggunakan lafal dari dirinya sendiri, baik secara keseluruhan maupun sebagiannya saja dengan tetap menjaga artinya tanpa

² M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 68

³ Muṣṭafā Amīn Ibrāhīm al-Tāziy, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Hadīs* (Mesir: Dār al-Ta'lif bi al-Māliyyah, [t.t.l]), juz.I cet.IV, 18.

⁴ Syuhudi Ismail, *Kaedah*, 21.

menghilangkan apapun apabila dibandingkan dengan hadis yang diriwayatkan menurut lafal atau teks aslinya.⁵

Konsep *al-riwāyah bi al-ma'nā* ini, di kalangan umat Islam masih sering dipahami secara salah. Sebagian mereka ada yang memahami bahwa setiap perbedaan redaksi pada hadis disebabkan oleh *al-riwāyah bi al-ma'nā*. Sehingga menurut mereka, *al-riwāyah bi al-ma'nā* itu mencakup semua hadis yang membahas tema yang sama dengan redaksi yang berbeda. Maka bila mereka menemukan suatu hadis dengan redaksi yang berbeda-beda untuk satu tema, akan langsung dikatakan bahwa hadis tersebut telah diriwayatkan secara makna.⁶

Memang, adanya perbedaan redaksi pada hadis bukan hanya disebabkan oleh adanya *al-riwāyah bi al-ma'nā*, tetapi perbedaan itu disebabkan oleh banyak faktor. Diantaranya adalah seringnya Nabi menyelenggarakan majlis taklim. Kadang ada sahabat yang menerima satu tema hadis pada kesempatan yang berbeda. Ada kalanya Nabi berfatwa dan menjawab pertanyaan dan disesuaikan dengan kemampuan dan kondisi penanya untuk satu macam pertanyaan dengan lafal dan ungkapan yang berbeda.⁷

Namun jelas, bahwa adanya *al-riwāyah bi al-ma'nā* secara otomatis akan menimbulkan perbedaan redaksi. Perbedaan redaksi hadis ini ada yang menyebabkan perbedaan makna namun ada juga yang tidak mempengaruhi makna atau maksud hadis.

Dari uraian di atas dapat ditegaskan bahwa pada hakekatnya *al-riwāyah bi al-ma'nā* itu terjadi untuk satu hadis dalam satu peristiwa yang diungkapkan dengan redaksi yang berbeda dan bukan pada perbedaan redaksi karena memang berbeda peristiwa. Maka, untuk mengatakan bahwa suatu hadis telah diriwayatkan secara makna atau telah terjadi periwayatan secara makna dalam hadis itu, harus diteliti dan diperhatikan terlebih dahulu *asbāb al-wurūd* dan kapan hadis itu muncul.

III. Latar Belakang Munculnya *al-riwāyah bi al-ma'nā*

⁵ Al-Tāziy, *Muḥāḍarāt*, 19.

⁶ Misalnya hadis tentang Islam yang paling baik (*khayr*) atau utama (*afḍal*). Perbedaan jawaban Nabi tentang pertanyaan tersebut tidak serta merta dapat dikatakan telah terjadi periwayatan secara makna, tetapi lebih merupakan perbedaan jawaban karena si-penanya dan peristiwanya berbeda. Bandingkan dua riwayat al-Bukhāri dalam *al-Jāmi'* al-*Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār al Fikr, 1981), kitāb al-Imām bāb Ayyu al-Islām Afḍal jld. I juz I, 9.

⁷ Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), 137.

Banyak faktor yang menyebabkan adanya perbedaan sahabat dalam meriwayatkan hadis, diantaranya ialah perbedaan masa bergaul (*al-ṣuḥbah*) dengan Nabi, kesibukan para sahabat nabi, dan tolok ukur yang dipegangi sahabat dalam meriwayatkan hadis. Adanya perbedaan-perbedaan di antara para sahabat itu juga mempengaruhi cara sahabat dalam meriwayatkan hadis. Sebagian mereka ada yang mampu meriwayatkannya secara tekstual dan tidak sedikit pula yang hanya mampu menyampaikannya atau meriwayatkannya secara makna untuk satu hadis dalam satu peristiwa.⁸

Perlu ditegaskan bahwa hanya hadis-hadis yang dalam bentuk sabda (*ḥadīṣ qawliyyah*) yang dimungkinkan diriwayatkan secara lafal, dan ini pun sangat sulit dilakukan kecuali untuk sabda-sabda tertentu. Sedangkan hadis-hadis dalam bentuk lain yang berupa perbuatan, taqrir dan hal-ihwal Nabi, diriwayatkan oleh sahabat dengan menggunakan ungkapan dari masing-masing sahabat berdasarkan kesaksian masing-masing. Padahal jelas, kemampuan sahabat dalam menangkap dan menerjemahkan isyarat-isyarat dan perilaku Nabi tidak mungkin sama. Untuk itu sangat membuka peluang terjadinya periwayatan secara makna.

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa periwayatan secara makna itu terjadi karena adanya beberapa faktor dan sebab-sebab pendukung, diantaranya adalah : 1) Tidak seluruh hadis Nabi diriwayatkan secara mutawatir *lafẓīy*, berbeda dengan periwayatan al-Qur'an. 2) Pada masa Nabi sampai masa sahabat, hadis nabi belum dibukukan (*tadwīn*), bahkan pada awalnya para sahabat tidak menulis hadis Nabi, kecuali untuk sahabat-sahabat tertentu. Sedangkan periwayatan hadis banyak berlangsung secara lisan. 3). Perbedaan kemampuan periwayat dalam menghafal dan meriwayatkan hadis Nabi. 4). Hanya hadis yang berbentuk sabda saja yang mungkin diriwayatkan secara tekstual. Padahal hadis mungkin berupa sabda, perbuatan, *taqrīr* dan hal-ihwal.

IV. Justifikasi *al-Riwāyah bi al-Ma'nā*

Terdapat perbedaan pendapat seputar hukum periwayatan hadis secara makna. Secara ringkas perbedaan tersebut dapat dikategorikan pada tiga macam, yaitu :⁹

1. Tidak membolehkan secara mutlak

⁸ Al-Damīniy, *Maqāyīs*, 19, lihat pula M. 'Ajjāj al-Khaḥīb, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 251.

⁹ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābiy, *Juhūd al-Muḥaddiṣin fī Naqd Matn al-Ḥadīṣ al-Nabawīy al-Syarīf* ([t.k]: Muassasah Abd al-Karīm,t.th), 207.

Pendapat pertama ini berpegang ketat (*mutasyaddid*) pada keharusan periwayatan hadis secara lafal dan melarang sama sekali meriwayatkan secara makna. Menurut pendapat ini, meriwayatkan hadis sesuai dengan lafal yang didengarnya, dengan tidak mengganti huruf atau kata walaupun maknanya sama adalah wajib, disamping banyak faktor¹⁰ yang bisa mendukung sahabat atau tabi'in untuk menjaga hadis dan meriwayatkannya secara lafal, misalnya daya hafalan yang kuat.

Diantara ulama yang mendukung pendapat ini adalah, 'Adullah bin 'Umar, Umar bin Khattab, Al-Qasim, Muhammad bin Sirin, Malik bin Anas, dll.

Mereka mendasarkan pendapatnya pada dalil-dalil naqli dan logika. Diantara dalil naqli adalah hadis Nabi yang berbunyi :

رحم الله امراء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها، فرب مبلغ اوعى من سامع¹¹

Maksud dari “menyampaikan sebagaimana ia mendengarnya (*addāhā kamā sami'ahā*)” adalah menyampaikan hadis sesuai dengan lafal yang didengarnya (*al-riwāyah bi al-lafz*).

Alasan yang kedua berdasarkan logika (*ma'qūl*), yaitu jika periwayat diperbolehkan mengganti lafal Nabi dari dirinya sendiri, maka periwayat pada *ṭabaqāt* kedua juga akan mengganti lafal yang didengar dari gurunya dengan lafal dari dirinya sendiri. Jika penggantian ini berlaku bagi masing-masing periwayat tiap *ṭabaqāt*, maka lafal yang pertama -kemungkinan- akan hilang. Karena, walaupun manusia berusaha menyesuaikan setepat mungkin terjemahan dengan aslinya, tidak mungkin dia akan terlepas dari perbedaan. Perbedaan itulah yang dikhawatirkan akan menyimpang jauh dari makna atau lafal aslinya.¹²

2. Membolehkan secara mutlak

Pendapat yang kedua ini termasuk golongan *mutasāhil* dalam periwayatan, bahkan oleh sebagian ulama dianggap sebagai bentuk yang terlarang. Dengan

¹⁰ Faktor-faktor yang dimaksud adalah: a) daya hafalannya yang sangat kuat sebagaimana sejarah telah membuktikan kebenarannya; b) pencatatan hadis oleh sebagian sahabat sangat membantu periwayatannya secara lafal. Karena disamping mengandalkan hafalannya, mereka akan terkontrol oleh tulisan yang ada padanya; c) adanya majlis yang sering dilaksanakan untuk menerima dan meriwayatkan hadis membantu mereka saling mengislah jika terdapat kesalahan. Lihat M.M. Abū Zahw, *Al-Ḥadīṣ wa al Muḥaddiṣūn* (Mesir: Maṭba'ah Miṣr, t.th), 206-207.

¹¹ Al Tirmiziy, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmiziy* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), jld. V., 33.

¹² Mahmud Abu Rayyah, *Aḍwā 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah au Difā' 'An al-Ḥadīṣ* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th), 79. Selanjutnya, Abu Rayyah merasa janggal karena hadis yang dijadikan dalil tersebut ternyata juga diriwayatkan secara makna, dalam bentuk yang berbeda-beda. *Ibid.*, hlm. 58.

ketidakhati-hatian dalam periwayatan akan menimbulkan perubahan-perubahan lafal yang menyebabkan perubahan makna. Namun demikian praktik seperti ini telah ada dan berkembang.¹³ Diantara periwayat yang termasuk dalam golongan ini adalah al-Ḥasan al-Baṣrīy (w.110), al-Sya'biy (w.104), Ibrāhīm al-Nakha'iy (w.96).

Dalam suatu riwayat dijelaskan bahwa al-Ḥasan al-Baṣrīy tidak mempedulikan perbedaan lafal-lafal hadis yang diucapkan pada hari ini dan hari esok. Dia juga tidak mempedulikan *taqdīm* dan *ta'khīr*, penambahan maupun pengurangan. Semua itu, menurutnya tidak ada masalah, asalkan maknanya masih sama.

3. Membolehkan dengan menekankan pemenuhan persyaratan

Bentuk yang ketiga ini lebih bersifat sebagai penengah (*mutawaṣṣit*) antara bentuk yang *mutasyaddid* dan *mutasāhil*. Supaya periwayat tidak mengalami kesulitan dan merasakan keberatan dalam meriwayatkan hadis disebabkan oleh sangat ketatnya aturan-aturan dan tidak terlalu sembrono dan lengah disebabkan oleh longgarnya ketentuan yang ada, maka golongan yang ketiga ini memberikan solusi dengan mengajukan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh periwayat ketika meriwayatkannya secara makna.

Penganut pendapat yang ketiga ini antara lain, Aisyah, Abū Sa'īd al-Khudrīy, Amr bin Dinar, Muhammad bin Sirin, Sufyan al-Ṣauriy, dll.

Mereka yang menganut bentuk yang ketiga ini, mengajukan argumentasi:

- a. Perbedaan lafal hadis yang tidak merubah arti diperbolehkan, yang tidak boleh adalah menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal
- b. Mengganti lafal hadis nabi dengan bahasa lain selain bahasa Arab diperbolehkan, maka mengganti lafal hadis nabi dengan bahasa Arab yang *murādif* adalah lebih baik.
- c. Yang dilarang oleh agama adalah dusta kepada Nabi dan merubah hadis-hadisnya. Sedangkan *al-riwāyah bi al-ma'nā* dengan tetap menjaga maksud hadis berarti boleh.¹⁴

Syarat-syarat yang diajukan para ulama penganut madzhab ini sangat beragam, baik itu berkaitan dengan periwayat maupun matan. Walaupun beragam syarat dan ketentuan yang membolehkan periwayatan hadis secara makna, namun ada beberapa syarat yang disepakati oleh jumhur ulama, yaitu:

- a. Periwayat harus memiliki pengetahuan Bahasa Arab yang mendalam;

¹³ Al-Jawābiy, *Juhūd*, 207.

¹⁴ *Ibid.*, 120-121.

- b. Periwiyatan secara makna dilakukan karena sangat terpaksa (*ḍarūrat*).
- c. Yang diriwayatkan secara makna bukan sabda yang bersifat *ta'abbudiy* seperti zikir, doa, azan, dan *jawa > mi' al-kalim* (walaupun pada kenyataannya pada sebagiannya telah terjadi periwiyatan secara makna).
- d. Periwiyat yang meriwayatkan secara makna atau yang ragu akan susunan matan hadis yang diriwayatkan agar menambah lafal “*aw kamā qāla*” atau yang semakna, setelah mengatakan matan hadis yang bersangkutan.
- e. Kebolehan *al-riwāyah bi al-ma'nā* terbatas pada masa sebelum dibukukannya hadis Nabi secara resmi. Sesudah masa pembukuan hadis, periwiyatan harus secara lafal.¹⁵

Walaupun *al-riwāyah bi al-ma'nā* diperbolehkan oleh sebagian ulama dengan syarat-syarat tertentu (tetapi bukan *ijma'*), namun dalam praktiknya tidak longgar. Meski demikian, keragaman susunan redaksi matan hadis untuk hadis-hadis yang semakna tetap sulit dihindari.

V. Analisis tentang *al-Riwayah bi al-Ma'nā* Sebagai Metode Periwiyatan Hadis

A. Analisis Kaedah Kesahihan Matan Hadis

Al-riwāyah bi al-ma'nā dengan berbagai alasannya, merupakan fenomena yang tak dapat dielakkan. Sebagai alasan utamanya adalah ketidakmungkinannya seluruh sabda dan perbuatan Nabi untuk diriwayatkan secara lafal. Jika Al-Syāfi'iy (w. 204) dianggap sebagai orang yang pertama menerangkan secara ringkas kaedah kesahihan hadis,¹⁶ maka periwiyatan hadis secara makna telah terjadi hampir dua abad sebelum itu, yaitu pada masa hidup Nabi.

Kaedah kesahihan hadis, sebagaimana dikemukakan ulama, mencakup kesahihan sanad dan matan, yaitu (1) sanad bersambung; (2) periwiyat dalam sanad bersifat *'ādil*; (3) periwiyat dalam sanad bersifat *ḍābiṭ*; (4) sanad dan matan hadis terhindar dari kejanggalan (*syuzūz*); (5) sanad dan matan hadis terhindar dari cacat (*'illah*).¹⁷ Dengan persyaratan di atas, apabila terdapat suatu hadis yang tidak memenuhi lima kriteria tersebut, maka hadisnya dikatakan tidak *ṣaḥīḥ* (*ḥasan* atau *ḍā'iḥ*).

Kaedah di atas jika dikaitkan dengan *al-riwāyah bi al-ma'nā*, maka persoalannya berhubungan dengan matan suatu hadis. Apakah matan hadis itu mengandung

¹⁵ Syuhudi Ismail, *Kaedah*, 71.

¹⁶ Syuhudi Ismail, *Kaedah*, 107.

¹⁷ *Ibid.*, 111

kejanggalan (*syużūz*) dan atau cacat (*'illah*).¹⁸ Secara teoritis metodologis, apabila suatu hadis matannya mengandung unsur percampuran hadis dengan bagian hadis lainnya yang mungkin disebabkan oleh periwayatan secara makna, maka hadis tersebut da'if, karena unsur terhindar dari *'illah* tidak terpenuhi. Dengan kata lain, *al-riwāyah bi al-ma'nā*, dalam sebagian bentuknya menyebabkan matan hadis bercampur dengan bagian matan lainnya dan dapat menyebabkan lemahnya suatu hadis.

Sedangkan *syużūz* dalam matan dapat diketahui dengan jalan membandingkan matan-matan untuk suatu tema hadis beserta sanadnya masing-masing. Hal ini untuk menguji tingkat hafalan dan pemahaman periwayat terhadap matan hadis yang diriwayatkan, apakah ia dabit atau tidak. Apabila terdapat matan hadis yang menyalahi kebanyakan matan hadis dari para periwayat yang lebih banyak atau lebih, *ṣiqat (auṣaq)*, maka matan yang menyalahi berarti mengandung kejanggalan (*syużūz*) yang menyebabkan lemahnya suatu hadis. Penafian kejanggalan (*syużūz*) di atas masih ditambah dengan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan ulama sebagai tolok ukur matan sahih, yaitu (1) tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an; (2) tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat dan *sīrah nabawiyah*; (3) tidak bertentangan dengan akal sehat, indera dan sejarah; (4) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹⁹

Lebih lanjut harus dikemukakan bahwa apabila matan yang mengandung *syuz|u>z*; itu berbeda, makna atau kandungan hadis dari kebanyakan makna hadis yang dimaksud, maka menjadi jelas bahwa *al-riwāyah bi al-ma'nā* menjadi salah satu jalan besar bagi munculnya hadis-hadis *syaz* yang notabene lemah (*ḍa'īf*) yang mengharuskan ditutupnya jalan itu untuk menghindari masuknya hadis-hadis dilaif.

Selanjutnya, karena periwayatan hadis secara makna telah terjadi dalam kitab-kitab hadis, maka tugas ulama adalah meneliti sanad dan matan hadis yang diriwayatkan secara makna, apakah ada pertentangan? Apabila bertentangan, maka jalan pemecahannya adalah mengkompromikan berbagai jalur itu. Apabila tidak mungkin, maka perlu diambil jalan *tarjīh* yang dalam hal ini dengan menjustifikasi lemah kepada

¹⁸ Untuk hal yang berkaitan dengan *'illah*, ulama menyatakan bahwa pada umumnya *'illah* hadis berbentuk: (1) sanad yang tampak *muttaṣil* dan *marfū'* ternyata *muttaṣil* tapi *mawqūf*; (2) sanad yang tampaknya *muttaṣil* dan *marfū'* ternyata *multaṣil* tapi *mursal*; (3) terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lainnya; (4) terjadi kesalahan penyebutan periwayat karena ada nama-nama yang mirip, tetapi sebenarnya berlainan pribadinya. Syuhudi Ismail, *Kaedah*, 132.

¹⁹ Ṣalāh al-Dīn bin Aḥmad al-Aḍlabiy, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamā al-Ḥadīs al-Nabawiy* (Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, 1983), 238.

hadis yang mengandung *mukhtalafah 'an siqah* (berbeda dari yang *siqat* lainnya) dan mengambil hadis yang *rājih*.

B. Implikasi *al-Riwāyah bi al-Ma'nā* terhadap Kualitas Hadis Nabi

Tidak diragukan lagi bahwa mayoritas hadis-hadis Nabi diriwayatkan secara makna. Hal ini ditunjukkan oleh adanya perbedaan-perbedaan lafal dari para periwayat yang *siqat* untuk satu hadis. Perbedaan itu disebabkan oleh periwayatan mereka yang kadang mengganti lafal hadis yang asli dengan lafal lainnya, mendahulukan atau mengakhirkan kata, atau bahkan menambah atau mengurangnya. Mereka meriwayatkan hadis sesuai dengan pemahamannya yang kadang pemahamannya itu salah. Karena kesalahpahaman itu, mereka merubah atau mengganti lafal hadis yang mengakibatkan perubahan makna.

Selanjutnya, merujuk kepada definisi *al-riwāyah bi al-ma'nā*, ada beberapa hal yang menjadi implikasi dari adanya bentuk periwayatan tersebut, diantaranya adalah :

- a. *Al-ikhtisār* dan *al-taqī* (meringkas atau memenggal hadis), maksudnya meriwayatkan sebagian hadis dan meninggalkan sebagian lainnya. Dalam hal ini ulama berbeda pandangan. Ada yang melarangnya, ada yang membolehkannya tanpa syarat dan ada yang membolehkan dengan syarat-syarat tertentu.

Periwayatan hadis dengan cara meringkas ini memberi praduga adanya pengurangan pada salah satu riwayatnya, baik itu disengaja atau karena lupa. Al-Khaṭīb al-Bagdādiy menyatakan bahwa bagi orang yang meriwayatkan hadis dengan sempurna, dan ketika dalam kesempatan lain meriwayatkannya dengan *ikhtisār*, dia khawatir dituduh telah menambah-nambah hadis yang belum pernah didengarnya pada hadis yang pertama, atau dia lupa pada periwayatannya terhadap hadis yang kedua karena kurang *ḍābiḥ* atau banyak kesalahan. Maka hendaknya ia menghilangkan praduga yang muncul dari alam dirinya sendiri.²⁰

Sebagai contoh bentuk tersebut adalah hadis yang diriwayatkan oleh suatu kaum dari Ibn Mas'ud. Ketika ditanya tentang *lailah al jinn*, dia menjawab, “Tidak ada seorangpun diantara kami yang menyaksikannya (*mā syahidahā minnā aḥad*). Hadis dari Ibn Mas'ud tersebut juga diriwayatkan dengan jalur yang berbeda, dan dinyatakan bahwa Mas'ud melihat kaum daerah *Zatt*, dia berkata, “Mereka ini seperti orang yang kulihat pada waktu *lailah al jinn*.” Dua hadis di atas menunjukkan pada hal yang bertentangan yang pertama mengisyaratkan bahwa tidak seorangpun-tak terkecuali Ibn Mas'ud menyaksikan peristiwa *lailah al jinn*,

²⁰ Ibn al-Ṣalāh, *Ulūm al-Ḥadīṣ* (Madinah: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1966), 193.

sedang hadis yang kedua menyatakan bahwa Ibn Mas'ud menyaksikannya. Setelah diteliti, ternyata pada hadis yang pertama ada lafal yang dihilangkan yaitu lafal “*gairiy*” setelah “*mā syahidahā minnā aḥad*”, yang artinya “tidak seorangpun di antara kami yang menyaksikannya selain aku (Ibn Mas'ud)”.²¹

- b. *Al-Taqdīm* dan *al-Ta'khīr* yaitu mendahulukan lafal yang tidak semestinya didahulukan (*al-taqdīm*) atau mengakhirkan lafal yang semestinya didahulukan (*al-ta'khīr*). Adanya bentuk ini, jika sampai merubah dilalah, maka tidak diperbolehkan²², karena akan menyebabkan hadis yang bersangkutan menjadi da'if dan masuk pada kategori *ḥadīs maqlūb*.

Sebagai contoh dalam hal ini adalah hadis al-Ṭabrānīy dari Abu Hurairah :

إذا أمرتكم بشيء فأتوه، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ما استطعتم

Menurut al-Suyūṭī²³ dalam riwayat tersebut dinyatakan ada pembalikan (*qalb*). Lafal "*istat}a'tum*" (semampumu) semestinya diletakkan sesudah lafal “*fā'tuh*” (maka laksanakanlah), bukan sesudah lafal “*fajtanibuh*” (maka jauhilah). Menurutny, riwayat yang benar adalah:

فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم²⁴

Dengan membandingkan dua riwayat di atas maka dapat diketahui bahwa pada hadis pertama (yang terjadi pembalikan) memberi isyarat bahwa perintah itu untuk dikerjakan secara utuh dan larangan itu untuk dijauhi semampunya; sedangkan hadis kedua mengisyaratkan bahwa larangan itu hendaknya dijauhi secara mutlak dan perintah itu untuk dikerjakan semampunya.

- c. *Al-ziyādah* dan *al-Nuqṣān*, maksudnya adalah menambah atau mengurangi lafal (matan) hadis yang sebenarnya. Suatu hal yang tak mungkin dihindari, jika periwayat dalam meriwayatkan hadis menggunakan ungkapan dan bahasa dari dirinya sendiri, sehingga akan menimbulkan penambahan-penambahan lafal yang mungkin bersifat penjelasan dan penafsiran periwayat, dan juga terjadi pengurangan lafal matan hadis karena ingin meriwayatkan secara *ikhtisār*.

²¹ Abū Rayyah, *Aḍwā*, 102

²² Al-Nawāwīy, *Mā Tamassu Ilaih H}ajah al-Qāriy li Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhāriy* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah,[t.t.]), hlm. 99.

²³ Al-Suyūṭīy, *Tadrīb*, 192-193

²⁴ Al-Bukhāriy, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Kitab al-I'tisām, bab al-Iqtidā', jld IV, juz VIII, 142

Ziyādah yang ada itu, bisa jadi disengaja oleh periwayat yang bersangkutan karena ingin menjelaskan hadis, namun bisa juga dari periwayat lain yang tidak mengetahui bahwa lafal itu merupakan ucapan sahabat atau orang lain. Akhirnya tambahan itu bercampur dengan lafal hadis yang sebenarnya (ucapan nabi) sehingga sulit membedakan antara lafal yang asli dan tambahan. Jika masing-masing periwayat ingin memberi penjelasan atas hadis Nabi atau peristiwa yang terjadi, maka akan muncul dua kemungkinan, pertama penjelasan yang ada akan saling melengkapi, yang kedua saling bertentangan. Yang terakhir inilah yang membahayakan karena akan menyebabkan hadis tersebut menjadi da'if dan bisa masuk pada kategori hadis *mudḥṭarib* atau *mudraj*.

Sebagai contoh hadis yang termasuk dalam kategori *mudraj* adalah:

1. عن ابن عمر ر.ع ان رسول الله ص.م. فرض زكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكر او انثى من المسلمين²⁵.
2. عن ابن عمر قال : فرض الله صدقة الفطر على الذكروالانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير، قال ، فعدل الناس الي نصف صاع من بر²⁶.

Dengan membandingkan dua hadis di atas, maka akan ditemukan adanya perbedaan pemakaian lafal, susunan *taqdim* dan *ta'khīr* serta adanya *ziyādah*, berupa *idrāj* (lafal dari periwayat yang masuk ke dalam matan hadis) Menurut al-Tirmiziy, dalam hadis yang pertama di atas, Malik menyendiri dari periwayat *ṣiqat* lainnya dan menambah lafal “*min al-muslimīn*”. Sedangkan lafal tersebut tidak terdapat dalam hadis yang kedua.

Adapun *ziyādah* lafal “*min al-muslimīn*”, menurut Ibn al-Ṣalāḥ merubah sifat hadis, yang pertama umum (*‘ām*), yang kedua khusus (*khās*) sehingga akan merubah hukum atau *dalālah*-nya. Namun demikian, *ziyādah* tersebut diterima oleh banyak imam dan dijadikan dalil, misalnya oleh al-Syafi'iy dan Ahmad.²⁷

- d. *Al-Ibdāl*, yaitu mengganti huruf, kata, atau kalimat. Biasanya dengan mengganti dengan kata *murādif*-nya. Dalam hal ini, ulama ahli hadis membolehkan, namun mereka melarang *al-ibdāl*, terutama untuk hadis yang berkaitan dengan penyebutan nama Allah dan sifat-Nya, yang bersifat *ta'abbudiy* dan *jawāmi' al-kalim* (hadis

²⁵ Al-Bukhāriy, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, kitāb al-zakāh, bāb ṣadaqah al-fīṭr*, jilid I, Juz II, 138.

²⁶ At-Tirmiziy, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, jilid III, 61.

²⁷ Ibn al-Ṣalāḥ, ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ*, 78.

yang pendek tapi sarat makna)²⁸ seperti bacaan takbir pada azan dan shalat dari “*Allāh akbar*” dengan *Allāh a’zām*. Namun, dalam sebagian besar hadis yang diriwayatkan secara makna, hampir-hampir adanya penggantian lafal merupakan suatu keniscayaan asal tetap menjaga arti.

Sebagai contoh hadis yang terjadi *al-ibdāl* namun tidak merubah arti adalah hadis tentang amalan yang paling utama.

(1) قال عبد الله بن مسعود ر.ع. سألت رسول الله ص.م. اي العمل افضل، قال : الصلاة على ميقاتها، قلت : ثم اى، قال : ثم برالوالدين، قلت : ثم اى، قال : الجهاد في سبيل الله.²⁹

(2) قال عبد الله قال، سألت النبي ص.م. انالعمل أحب الى الله، قال : الصلاة على وقتها، قال : ثم اى، قال : بر الوالدين، قال ثم اى، قال : الجهاد في سبيل الله.³⁰

Kalau diteliti, dua hadis ini bisa dikatakan telah diriwayatkan secara makna, karena keduanya menjelaskan peristiwa yang sama yaitu pertanyaan Ibnu Mas’ud.³¹ Di satu sisi pertanyaan Ibn Mas’ud diungkap dengan bentuk pertanyaan, "Amal apakah yang paling afdal ? (*ayyu al-'amal afd}al*) dengan jawaban Nabi seperti pada hadis pertama. Di sisi lain diungkap dengan bentuk pertanyaan, "Amal apakah yang paling disukai Allah ?" (*ayyu al-'amal ah}abbu ilallāh*).

Adanya periwayatan secara makna pada kedua hadis di atas dapat dilihat pada : a) jalur periwayatan kedua hadis berbeda, namun keduanya berakhir pada sahabat yang sama yaitu Abdullah ibn Mas'ud, yang dalam hal ini sebagai saksi primer dan keduanya mengungkap pertanyaan ibn Mas’ud; b) pada hadis pertama, pertanyaan ibn Mas’ud diungkap dalam bentuk "*ayyu al-'amal afd}al*", sedang pada hadis kedua berbentuk "*ayyu al-'amal ah}abbu ilallāh*"; c) pada hadis pertama, salat pada waktunya diungkap dengan "*al-ṣalātu 'alā mīqātihā*", sedangkan pada hadis kedua berbentuk "*al-ṣalātu 'ala waqtihā*."

Hadis tentang niat beramal juga masuk dalam kategori bentuk tersebut. Hadis ini diriwayatkan dengan redaksi yang berbeda-beda; kadang diungkap dengan "*innamā al- a'mal bi al-niyyah, innamā al-'amal bi al-niyyāt, al-a'mal bi an-niyyah*

²⁸ Al-Tāziy, *Muḥāḍarāt*, 19. Larangan tersebut lebih merupakan rambu-rambu, dan bukan gambaran kasus tertentu, agar periwayat hadis tidak melakukan *ibdāl* dalam hal ibadah yang dianggap butuh dalil yang pasti dan *jawāmi' al-kalim* karena dalam kata singkat yang sarat makna saja dia tidak hapal, bagaimana dengan kalimat yang panjang.

²⁹ Al Bukhariy, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Jihād, bāb Faḍl al-Jihād*, jld II, Juz III, 200

³⁰ Al-Bukhariy, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Adab, bāb al-Birr wa al-Silah*, jld. IV, 68-69

³¹ Walaupun tidak menutup kemungkinan bahwa Ibn Mas’ud memang bertanya kepada Nabi pada waktu yang berbeda.

dan lainnya. Perbedaan itu ada pada penggunaan lafal dalam bentuk *jama'* dan *mufrad*. Namun pada intinya, semua ini menunjukkan arti yang sama (tidak merubah arti) yaitu setiap amalan itu sesuai dengan niatnya.

Dengan memperhatikan beberapa contoh hadis di atas, dapat dinyatakan bahwa *al-riwāyah bi al-ma'nā* pada sebagian bentuknya dapat mengakibatkan terjadinya perubahan arti; dan -selanjutnya- dapat menyebabkan perbedaan maksud dan pemahaman terhadap kandungan hadis Nabi. Namun tidak sedikit pula yang masih dalam satu pengertian, dan saling melengkapi pemahaman.

VI. Kesimpulan

Sebagai suatu metode periwayatan hadis yang menggunakan lafal (redaksi) dari masing-masing periwayat, maka *al-riwāyah bi al-ma'nā* ternyata membawa implikasi yang signifikan bagi status dan kualitas hadis. Adanya *al-ibdāl*, *al-ziyādah wa al-nuqṣān*, *al-taqdīm wa al-ta'khīr* dan *al-ikhtisār wa al-taqṭī* karena periwayatan secara makna, menimbulkan dua kemungkinan, yaitu masih dalam satu pengertian atau saling menjelaskan dan kemungkinan lain merubah atau merusak arti (kandungan) hadis. Kemungkinan kedua inilah yang menyebabkan lemahnya suatu hadis karena adanya kejanggalan (*syuḏūz*) dan cacat (*'illah*) pada matan. Implikasi lanjutan dari hal itu adalah bahwa hadis yang bersangkutan, yang semula dianggap *sahih*, menjadi hadis da'if dalam kategori *h}adīs maqlūb*, *ḥadīs muḏṭarib*, *ḥadīs mudraj*. Oleh karena itu sikap hati-hati dan kecermatan para peneliti hadis sangat dituntut, terlebih terhadap hadis-hadis yang telah diriwayatkan secara makna, agar selalu berada pada rel kebenaran dalam pemanfaatan hadis sebagai sumber ajaran Islam. Dengan demikian penelitian lanjutan untuk melacak berbagai hadis dengan berbagai *sanad*-nya yang ada dalam kitab-kitab hadis, dengan perspektif *al-riwāyah bi al-ma'nā*, menjadi tugas bersama peminat hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Rayyah, Mahmūd, *Aḍwā 'Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah au Difā' 'An al-H}adīs*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, [t.t.]
- Abū Zahw, M.M., *Al-Ḥadīs wa al-Muḥaddisūn*. Mesir: Maṭba'ah Miṣr, [t.t.]
- Al-Aḍlabiy, Salāh al-Dīn bin Aḥmad, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulama alH}adis al-Nabawiy*. Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadidah, 1983.
- Azami, Muhammad Mustafa, *Metodologi Kritik Hadis*. Terj. A. Yamin. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- Al-Bāqiy, Muḥammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāz al-Ḥadīs an Nabawiy*. Leiden: E.J. Brill, 1962.
- Al-Bukhāriy, Muḥammad bin Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Damīniy, Musfir 'Azm Allāh, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*. Riyad}: [t.p.]1984.
- Ibn Ḥanbal, Ahmad, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: Maktab al-Islāmiy, [t.t.]
- Ibn al-Ṣalāh, *'Ulūm al-Ḥadīs* Madinah: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1966.
- Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988
- Al-Jawābiy, Muḥammad Ṭāhir, *Juhūd al-Muḥaddisīn fi Naqd Matn al-Ḥadīs alNabawīy al-Syarīf*[t.k]: Muassasah Abd al-Karim, [t.t.].
- Al-Kḥaṭib, M. Ajjāj, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuh wa Mus}t}alah}uh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1975.
- , *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- Muslim, Abū al-Ḥusain bin al-Ḥajjāj al-Naisābūrīy, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, [t.t.]
- Al-Nawāwiyy, *Mā Tamassu Ilaih Ḥājah al-Qārī li Ṣaḥīḥ al-Imām al-Bukhāriy*. Beirut: Dār al-Kutub al 'Ilmiyyah,[t.t.].
- Al-Ṣālih, Ṣubḥī, *'Ulūm al-Ḥadīs wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1988.
- Al-Suyūṭiy, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl Abd ar-Rahmān, *Tadrīb ar-Rāwī fi Syarh Taqrīb an-Nawāwiyy*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd*. Riyād: Maktabah alMa'ārif, 1991.

Al-Tāziy, Muṣṭafa Amīn Ibrāhīm, *Muḥāḍarāt fi 'Ulūm al- al-Ḥadīṣ* Mesir: Dār al- Ta'lif bi al-Māliyyah,[t.t.].

Al-Tirmiḏiy, Muhammad bin 'Īsā bin Saurah, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmiḏiy*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987

IMAM AL-BUKHĀRĪ DAN KITAB AL-TĀRĪKH AL-KABĪR

Toton Witono*

Abstract

This article primarily aims to explore descriptively a very precious classical book entitled al-Tāriḫ al-Kabīr authorized by the great traditionist, al-Bukhārī. It contains biography of transmitters (*rāwī*) as existed in *isnād* (chains of transmitters) of prophetic traditions. Though this sort of biographical lexicon is criticized as having limited information of *rijāl*, many scholars appreciate this product of the third century of Hegira as a spectacular work at that time with respect to its originality and systematic way of organize. Descriptive explanations completed with an anatomical table of this book are expected to be, at least, a use guide. A historical inquiry is used to unravel both the biography of al-Bukhārī and the historical setting of the emergence of his work. In general, the arrangement and the contents of a work will reflect the author's point of view and tendency as well. By identifying the way al-Bukhārī treats 'A'isyah ra. in his *tāriḫ* or in other works and his rapport with the Sunni regime, it might not be exaggerated if his political propensity inclined to Syi'ah. Or, at least, he was not in line with the Sunni authority. Finally, besides proposing to investigate comprehensively this suspicion, another study concerning the use of al-Tāriḫ al-Kabīr as the preliminary study to compile his Ṣaḥīḥ is recommended.

Kata Kunci: al-Bukhari, Tarikh al-Kabir, rijal, sahih.

I. Pendahuluan

Penerimaan atau penolakan suatu *khbar* didasarkan atas penelitian jalur sanad dengan alat ilmu-ilmu *uṣūl*, *qawā'id*, dan *muṣṭalāḥ* (*ilmu muṣṭalāḥ al-ḥadīṣ*). Salah satu cabang penting dari ilmu alat yang terakhir adalah *Rijāl al-ḥadīṣ* yang meliputi ilmu Tāriḫ al-Ruwāḥ dan al-Jarḥ wa al-Ta'dīl.¹ Dr. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb mendefinisikan ilmu Tāriḫ al-Ruwāḥ sebagai ilmu yang mengkaji periwayatan (*rāwī*) berkaitan dengan periwayatannya (*pe-ruwat-an*) terhadap suatu hadis. Ini meliputi keterangan tentang kondisi periwayatan, tahun kelahiran dan wafat periwayat, para guru dan muridnya, waktu penerimaan hadis dari gurunya, asal negara dan tempat domisilinya, perpindahan tempat dan waktu kedatangannya ke suatu negeri, penerimaan hadis dari sebagian gurunya sebelum pikun, dan sebagainya.² Periwayat beserta informasi biografisnya ini biasa disebut dengan istilah *tarjama* oleh kalangan ahli hadis.

* Mahasiswa Tafsir Hadis Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Lihat kata pengantar penerbit dalam Abū 'Abd Allāh Ismā'īl ibn Ibrāhīm al-Bukhārī, *Kitāb al-Tāriḫ al-Kabīr: Jilid 1* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), 3.

² Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-ḥadīṣ: 'Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), 253.

Para pengarang kitab *Tārīkh al-Ruwāh* biasanya mendasarkan penyusunannya pada beberapa hal yang berkaitan dengan diri periwayat, seperti *ṭabaqāt* (tingkatan generasi), tahun wafat, urutan alfabetis nama periwayat, asal negara, nama panggilan (*kunyah*), kesamaran (ketakjelasan) nama, gelar, nasab, dan lain sebagainya.³ Sementara, penyusunan kitab “*al-Tārīkh al-Kabīr*” (atau *al-Ta’rīkh al-Kabīr*) karya Imam al-Bukhārī didasarkan atas urutan nama-nama periwayat secara alfabetis (*ḥurūf al-mu’jam*).

Tulisan ini akan membahas biografi Imam al-Bukhārī, latar penyusunan karyanya, kandungan dan sistematikanya, dan penilaiannya. Tujuannya adalah mendeskripsikan secara singkat sebuah kitab klasik karya seorang Imam sekaliber al-Bukhārī yang berisi tentang biografi penting para periwayat hadis. Di samping itu, isi dan corak suatu karya sangatlah ditentukan oleh pengarangnya. Oleh karenanya, biografi Imam al-Bukhārī juga menjadi bagian penting untuk dibahas. Sehingga, pada intinya, fokus makalah ini adalah kitab *al-Tārīkh al-Kabīr* dan pengarangnya, Imam al-Bukhārī.

II. Biografi Imam al-Bukhārī

Nama lengkap Imam al-Bukhārī (194-257 Hijriyah/810-870 Maschi) adalah Muḥammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn al-Bardizbah Abū ‘Abd Allāh al-Ju’fī,⁴ atau lebih lengkap dan urutnya adalah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn al-Bardizbah al-Ju’fī al-Bukhārī.⁵ Nama Bardizba berasal dari nama pendahulunya yang beragama Majusi,⁶ sementara al-Ju’fī dinisbatkan pada kebesaran kakeknya al-Mughīrah yang menjadi Islam di bawah bimbingan (*mawla*) Yaman al-Ju’fī, gubernur Bukhara saat itu, sehingga ia dipanggil al-Mughīrah al-Ju’fī.⁷ Ia lahir di Bukhara pada tanggal 13 Syawal 194 H. (21 Juli 810 M.), meninggal di tempat kelahirannya tanggal 30 Ramadhan 256 (31 Agustus 870), dan dikubur di desa Khartank, sekitar enam mil dari kota Samarqand.⁸

³ *Ibid.*, 255-259.

⁴ J. Robson, “Al-Bukhārī” dalam H.A.R. Gibb, *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam Vol. 1*, New Edition (Leiden: E.J. Brill, 1960), 1296.

⁵ Al-Khaṭīb, *Uṣūl.*, 309-310.

⁶ M.M. Abu Syuhbah, *Kutubus Sittah: Mengenal Enam Kitab Pokok Hadis Shahih dan Biografi Para Penulisnya Bukhārī, Muslim, Turmudzi, Nasai Ibnu Majah, Abu Dawud*, terj. Ahmad Usman, Cetakan Kedua (Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1999), 37.

⁷ Robson, “Al-Bukhārī”, 1296; Abu Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 37.

⁸ H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1974), 65. Bandingkan dengan Robson, “Al-Bukhārī”, 1296; R. Marston Speight, “Al-Bukhārī” dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 563; Abu Syuhbah, *Kutubus Sittah*, 37, 41.

Al-Bukhārī kecil mulai belajar hadis di usia 10 atau 11 tahun; ia sangat cerdas dan memiliki daya ingat luar biasa. Usia 16 tahun—pada tahun 210/826—ia pergi haji ke Makkah beserta ibu dan saudaranya. Al-Bukhārī memutuskan tetap di Hijaz untuk belajar dan memperdalam hadis ketika ibu dan saudaranya pulang haji. Ketika itulah ia menyusun kitab “al-Tārīkh al-Kabīr” tepatnya ketika di Madinah, dan dikatakan bahwa ia menulisnya di samping kuburan Nabi saw. Ia menjelajah untuk mencari hadis ke berbagai kota, dari Khurasan ke Mesir, kemudian meneruskannya sampai selama 16 tahun. Lima tahun di antaranya di Basrah, dan pergi menjelajah hingga hampir seluruh Asia seperti Baghdad, Bashrah, Kufah, Syam, Ḥimsī, ‘Asqalān, dan lain-lain, kemudian kembali ke kota asalnya, dimana ia meninggal. Ia mengaku telah mendengarkan hadis dari 1.000 *Syuyūkh* (ulama/guru hadis) lebih. Ia hapal 100.000 hadis sahih dan 100.000-an hadis tidak sahih. Dari 600.000 hadis yang ia himpun, 200.000 di antaranya hapal luar kepala. Oleh karenanya, dalam bidang hadis ia digelar *Amīr al-Mu’minīn*.⁹

Di akhir hayatnya ia ditentang oleh gurunya, Muḥammad ibn Yaḥyā al-Zuhlī, di Naysabur yang, kata banyak orang, cemburu karena sebagian besar murid pergi berguru kepadanya. Lantarnya, al-Bukhārī berkeyakinan bahwa meskipun al-Qur’an adalah tak terciptakan, ini tidaklah berarti juga berlaku bagi pengucapannya (*recitation*). Biarpun begitu, ia tetap dituduh berpendapat bahwa “al-Qur’an itu makhluk,” sehingga dianggap menyimpang—heterodoks—dan diancam untuk meninggalkan Naysabur sebagai konsekuensinya. Di lain waktu, Gubernur Naysabur saat itu, Khālīd ibn Aḥmad al-Zuhlī meminta al-Bukhārī untuk membawakan kitab-kitab karyanya kepadanya, namun al-Bukhārī menolak dengan berkata kepada utusan Gubernur: "Pergilah, bilang pada tuanmu bahwa saya menempatkan ilmu di posisi sangat terhormat, dan saya menolak untuk membawanya ke ruang penguasa."¹⁰ Karena inilah al-Bukhārī diasingkan dari Naysabur ke Khartank, dimana ia tinggal bersama kerabatnya. Begitu pula, di cerita lain, pada hampir akhir hayatnya, ketika gubernur lokal meminta al-Bukhārī untuk memberi perhatian khusus bagi anaknya yang sedang belajar di tempatnya, ia menolak.¹¹

⁹ Alfred Guillaume, "Ṣaḥīḥ" dalam M. Th. Houtsma, *et al.* (eds.) *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. 7 (Leiden-New York-København-Köln: E.J. Brill, 1987), 61. Lihat juga Robson, "Al-Bukhārī", 1296; Gibb dan Kramers, *Shorter*, 65; Speight, "Al-Bukhārī", 562-563; al-Khaṭīb, *Uṣūl.*, 310; Muḥammad ‘Alī, "Collection and Preservation of Hadīth" dalam P.K. Koya (ed.) *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 37.

¹⁰ Dikutip dari al-‘Asqalānī dalam *Fath al-Bārī* vol.I, hlm. 265 dalam Fatima Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry*, terj. Mary Jo Lakeland (Oxford: Blackwell Publishers, 1991), 45.

¹¹ Robson, "Al-Bukhārī", 1296; Gibb dan Kramers, *Shorter*, 65; Speight, "Al-Bukhārī", 563. Tentang tuduhan pendapat bahwa “al-Qur’an itu makhluk,” lihat Abu Syuhbah, *Kutubus*, 40.

III. Latar Sejarah

Dalam latar sejarah kekuasaan Islam Timur Tengah, al-Bukhārī hidup pada masa imperium ‘Abbāsīyah yang berpusat di Baghdad. Ia lahir (810 M.) pada saat khalifah keenam al-Amin (809-13) memerintah. Sampai wafatnya, ia mengalami beberapa pergantian rezim. Sewaktu dinasti ‘Abbasiyah mencapai zaman keemasan intelektualisme Islam di bawah pemerintahan khalifah al-Ma’mun (813-33) yang berpaham Mu’tazilah dan terkenal juga dengan peristiwa *mihnah* (*inquisition*) yang banyak memojokkan golongan ahli hadis, al-Bukhārī sedang belajar hadis di Hijaz (sekitar tahun 826-31). Kemudian, ketika al-Bukhārī menjelajah ke berbagai negeri dalam rangka penelitian hadis (sekitar tahun 831-847), pemerintahan sedang dipegang oleh khalifah al-Mu’tashim (833-42) dan diteruskan ke al-Watsiq (842-7). Kurang-lebih bertepatan dengan tahun kembalinya al-Bukhārī ke Naysabur sekitar tahun 847, khalifah al-Mutawakkil (847-61) naik memerintah dinasti ‘Abbasiyah.¹² Dalam sejarah, khalifah ini sangat menentang paham dan keberadaan golongan Mu’tazilah (atau *ahl al-ra’y*) dan membela golongan *ahl al-hadīs*, sehingga golongan yang terakhir ini menjadi “penguasa” dan balik menekan kaum Mu’tazilah dan *ahl al-ra’y*.¹³ Al-Bukhārī juga masih sempat mengalami masa pemerintahan al-Muntasir (861-2), al-Musta’in (862-6), dan al-Mutazz (866-9). Terakhir, ketika al-Bukhārī wafat, dinasti ‘Abbasiyah sedang diperintah oleh khalifah al-Muhtadi (869-70).¹⁴

Dalam sejarah *fiqh*, telah berkembang dua kubu orientasi *fiqh*, yakni, “kubu Hijaz” sebagai *ahl al-riwāyah*—karena mereka banyak berpegang pada pendapat masa lampau, hadis—dan “kubu Irak” sebagai *ahl al-ra’y*—yang tidak terlalu mementingkan “riwayat”. Namun, pada tingkat individu tentu saja tidak selalu. Sebagai contoh, di Irak muncul Ahmad ibn Hanbal (w. 855) padahal ia termasuk *ahl al-riwāyah*.¹⁵ Hal ini karena memang perkembangan awal hadis, paling tidak pada satu atau dua dekade terakhir abad pertama hijriah, juga terjadi di Irak terutama di Basrah dan Kufah dimana beberapa periwayat penting yang terekam dalam beberapa kitab *tarjama* hidup dan meninggal di sana.¹⁶ Atau, menurut istilah Murtaḍa al-‘Askari, sebagaimana dikutip Jalaluddin Rahmat, dua madzhab

¹² Nama-nama khalifah ‘Abbāsīyah dan masa pemerintahannya didasarkan atas tabel genealogi dinasti ini. Lihat dalam H.U. Rahman, *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*, (London: Mansell Publishing Limited, 1989), Table 2.

¹³ Afif Muhammad, “Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi saw.” dalam *Al-hikmah* 13, 1992, 26-27.

¹⁴ Lihat lagi tabel genealogi Abbasiyah dalam Rahman, *A Chronology...*, Table 2.

¹⁵ Nurcholish Madjid, “Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cetakan II (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), 242-243.

¹⁶ Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 39, 45-46.

tersebut adalah: *madrasat al-ḥadīṣ* dan *madrasat al-ra'y*. Dua madzhab ini adalah hasil perkembangan madzhab awal, *madrasat al-khulafā'*. Sementara madzhab awal yang lain, *madrasah ahl al-bait*, berkembang di “bawah tanah”.¹⁷

Masa al-Bukhārī adalah masa sedang tumbuh-kembangnya paham politik dan teologi. Pertikaian politik yang bermula dari peristiwa terbunuhnya khalifah ‘Uṣmān ibn ‘Affān, saat itu, berkembang menjadi pertikaian antara Sunni (*ahl sunnah wa al-jamā'ah*) dan Syi'ah (para pendukung dan keturunan khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib). Perdebatan teologi yang paling mengemuka di masanya adalah masalah “keterciptaan atau ketakterciptaan al-Qur'an” (*muḥdas* atau *ghair muḥdas*) dan peristiwa yang menonjol dalam hal ini adalah *mihnah* yang dilancarkan oleh khalifah al-Ma'mun tahun 833 sebagai ujian untuk perekrutan bagi para pemangku agama (*qadī*). Di antara korbannya adalah Ahmad ibn Hanbal (w. 855) meski ia bias lolos dari jerat *mihnah*. Sekitar tahun 850, khalifah al-Mutawakkil yang ketika itu sedang berkuasa mencabut peraturan *mihnah*, sehingga golongan Mu'tazilah jatuh, dan menjadi sasaran kemarahan dan ketidakpercayaan publik. Ahmad ibn Hanbal dan para *ahl al-ḥadīṣ* tampaknya lebih menjadi representasi pandangan keagamaan masyarakat Muslim pada umumnya, paling tidak di Irak sekitar Baghdad, ketimbang pandangan para ahli *Kalam* atau teologi.¹⁸

Dari latar sejarah di atas, ada beberapa implikasi yang bisa diungkap menyangkut posisi al-Bukhārī. Masa awal studinya, selama kurang-lebih enam tahun, adalah di Hijaz. Tentu saja kecenderungan dan *weltanschauung*-nya banyak dipengaruhi dan dibentuk oleh “kubu Hijaz” atau *ahl al-riwāyah* (*ahl al-ḥadīṣ*). Dilihat dari ketertarikan dan kegiatannya yang menghabiskan sepanjang hayatnya demi hadis, secara otomatis, bisa dikatakan bahwa ia termasuk kelompok ini dan agak sulit digolongkan sebagai *ahl al-ra'y*. Namun, dalam sejarah diinformasikan, bahwa ketika di Naysabur al-Bukhārī jatuh dalam pertentangan dengan gurunya, Ibn Yaḥyā al-Zuhlī, berkait dengan keyakinannya bahwa “*recitation* al-Qur'an adalah makhluk.” Oleh karenanya ia dituduh heterodoks. Tampaknya, ini cukup aneh karena dengan posisi seperti itu, al-Bukhārī tampak sebagai seorang rasionalis karena paham tentang “keterciptaan al-Qur'an” saat itu sering diatribusikan ke kelompok Mu'tazilah (dan *ahl al-ra'y*). Di sisi lain, ia bisa dipastikan

¹⁷ Jalaluddin Rahmat, “Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafā' al-Rasyīdin hingga Madzhab Liberalisme” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cetakan II (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), 268-269.

¹⁸ Richard C. Martin, Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 28-29.

termasuk kalangan *ahl al-ḥadīṣ* karena seperti sudah disebutkan bahwa dunia yang ia geluti dan kitab-kitab yang ia hasilkan adalah hadis.

Di samping itu, hubungannya dengan pemerintah politik ‘Abbasiyah, khususnya gubernur Naysabur saat itu, tampaknya tidaklah hangat. Ini juga menimbulkan tanya bahwa bisa saja hal ini lebih diakibatkan oleh keberpihakan atau sikap politiknya ketika terjadi pertentangan antara kelompok Sunni dan Syi’ah. Fatima Mernissi,¹⁹ seorang pemikir perempuan yang sangat tertarik menggali kedudukan wanita dalam tradisi Islam, mungkin akan menyangkal bahwa pertentangan al-Bukhārī dengan penguasa lokal bukanlah karena perbedaan aliran politik. Al-Bukhārī sesungguhnya adalah seorang zuhud yang tidak ingin melibatkan diri dalam urusan politik dan hanya ingin berkonsentrasi dalam penelitian hadis. Meskipun begitu, bukan berarti al-Bukhārī bersih dari pengaruh politik sama sekali. Dalam hal ini, menurut Mernissi, ia pernah menjadi sasaran/objek tekanan politik oleh gubernur setempat dalam rangka merebut simpati atau dukungan masyarakat dengan cara melakukan "aksi simbolis" yang bisa menunjukkan ke masyarakat bahwa ia bisa mengontrol *fiqh*. Hasilnya, al-Bukhārī menolak dan dituduh macam-macam sehingga ia harus meninggalkan kampung kelahirannya menuju tempat pengasingan, Khartank dekat Samarqand.

Walaupun demikian, dengan penolakannya itu pun bisa dilihat sebagai sikap politik yang dipilihnya. Yang jelas, pasca-kekhalfahan al-Ma’mun—yang terkenal condong ke Syi’ah—khususnya khalifah al-Mutawakkil dan setelahnya, lebih memihak Sunni ketimbang Syi’ah. Sangatlah lazim apabila pemerintah pusat menetapkan aliran politik tertentu, maka seluruh bawahannya—termasuk gubernur Naysabur saat itu—adalah segaris dengan atasannya, yakni Sunni. Oleh karena itu, sekali lagi tidak menutup kemungkinan apabila al-Bukhārī lebih memilih Syi’ah sebagai sikap dukungan politiknya dari pada Sunni. Atau, minimal ia tidak sedang bersimpati pada penguasa Sunni.

Lebih jauh, kecenderungan politik al-Bukhārī tersebut dapat dilacak dari sikapnya terhadap ‘Ā’isyah ra., *Umm al-Mu’minīn* dan janda Nabi saw., terlepas dari kemungkinan bahwa ia agak "diskriminatif" atau misoginik terhadap wanita. Maksud pelacakan ini adalah bahwa, dalam sejarah, ‘Ā’isyah ra. pernah terlibat pertentangan dengan khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib ra., puncaknya adalah perang Jamal. Pertentangan ini merefleksikan adanya perpecahan dua golongan besar yang berbeda yakni antara pendukung ‘Alī ra. dan ‘Uṣmān ibn ‘Affān ra. Seperti telah dijelaskan di atas bahwa peristiwa terbunuhnya khalifah ‘Uṣmān ra. berkembang menjadi pertikaian antara Syi’ah dan Sunni. Di kemudian hari, ‘Ā’isyah ra. cenderung ditempatkan pada posisi yang

¹⁹ Mernissi, *Women and Islam*, 43 & 45.

berbeda dengan para pengikut ‘Alī ra. (Syi’ah) atau mungkin menjadi "rival" yang diidentikkan dengan golongan Sunni. Tak terkecuali pada masa al-Bukhārī, pertentangan inipun sangat kentara dan berimbas pada semua hal termasuk penelusuran hadis dan *rāwī*-nya.

Dalam hal periwayatan hadis yang berasal dari ‘Ā’isyah ra., menurut penilaian Jalaluddin Rahmat, agaknya Imam al-Bukhārī kurang begitu respek terhadapnya. Seringkali ia menyamakan nama ‘Ā’isyah ra. atau terkadang membuang sebagian kalimat yang terkadang penting ketika suatu hadis menceritakan tentang dirinya.²⁰ Satu contoh kecil tetapi dapat menjadi bukti yang menguatkan komentar Rahmat di atas adalah bahwa dalam *Fatḥh al-Bārī* (kitab syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)²¹ karya al-‘Asqalānī hadis yang bersangkutan diterangkan dalam *bāb kasyf al-mar’ah fī al-manām*. Di sini terlihat bahwa nama ‘Ā’isyah ra. disamakan dengan *al-mar’ah*. Bila dicek bab-bab lain yang meriwayatkan istri-istri Nabi saw., al-Bukhārī menyebut nama-nama diri mereka secara langsung. Begitupun di kitab al-Tārīkh al-Kabīr-nya bahwa meskipun dalam daftar isi untuk hadis (*Fihris Aṭrāf al-Aḥādīs wa al-Āsār*), nama ‘Ā’isyah disebut langsung untuk hadis-hadis yang memang diatribusikan kepadanya, akan tetapi dalam daftar isi untuk *tarjama* dan nama-nama periwayat (*Fihris al-Tarājum wa al-Ā’lām*), nama ‘Ā’isyah ataupun gelar lain seperti Umm al-Mu’minīn tidak diketemukan padahal nama-nama sahabat wanita lain ada.²²

Mengenai hal itu, Syihāb al-Dīn al-‘Asqalānī²³ menginformasikan bahwa terdapat 2.210 hadis yang diatribusikan pada ‘Ā’isyah ra. Sementara Imam Zarkasyī dalam kitab *al-Ijābah*, yang dikutip oleh Mernissi, mengatakan bahwa ada 1.210 hadis yang dikeluarkan oleh ‘Ā’isyah ra.²⁴ Akan tetapi, seperti juga dijelaskan Karen Armstrong, al-Bukhārī dan Muslim yang mengkompilasi kitab besar hadis pada abad ke-9, membuang sebagian besar di antaranya dan tinggal 174 buah hadis saja yang disepakati.²⁵ Sedangkan yang dimuat al-Bukhārī hanya 64 hadis dan Muslim 63 buah.²⁶

²⁰ Jalaluddin Rahmat, “Dari Sunnah ke Hadits, Atau Sebaliknya”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

²¹ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī: Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh ibn Isma‘īl al-Bukhārī, Juz 12* (al-Maktabah al-Salafiyah, tt.), 399.

²² Lihat al-Bukhārī, *Fahāris al-Tārīkh al-Kabīr: Jilid 9* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986).

²³ Syihāb al-Dīn al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.), 140.

²⁴ Mernissi, *Women and Islam*, 77.

²⁵ Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah, Cetakan kedua (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 348. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Cetakan ke-10 (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 269 & 286.

²⁶ Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar..*, 286.

Padahal, dalam cabang ilmu Rijāl al-ḥadīṣ yang lain yakni al-Jarḥ wa al-Ta'dīl, 'Ā'isyah ra. dinilai berkualifikasi tinggi sebagaimana umumnya tingkatan para sahabat, di antaranya *afqah al-nās*, *a'lam al-nās*, dan *aḥsan al-nās*.²⁷ Ia juga lama masuk Islam yakni semenjak kecil dan sebagai orang ke-19 yang memeluk Islam. Dari segi kelimuan, ia mahir ilmu bahasa, sya'ir, ketabiban, nasab, dan kalender Arab. Al-Zuhri, sebagaimana dikutip Subḥi al-Ṣāliḥ, pernah memujinya bahwa "seandainya ilmu para istri Nabi saw. dan semua perempuan Arab waktu itu dikumpulkan, maka tak akan bisa mengalahkan atau melebihi ilmu yang dimiliki 'Ā'isyah."²⁸

Satu contoh populer hadis dari 'Ā'isyah ra. yang tidak dimasukkan dalam kitab Sahih al-Bukhārī adalah tentang penolakan terhadap hadis dari Abū Hurairah yang menyatakan bahwa: "Ada tiga hal yang membawa sial: rumah, wanita, dan kuda." Hadis dari Abū Hurairah ini dimasukkan dalam kitab Ṣaḥīḥ-nya. Sedangkan versi penolakan dari 'Ā'isyah ra. tidak disertakan bahwa Abū Hurairah itu tidak mengerti keseluruhan maksud Nabi saw. karena ia datang terlambat ketika Nabi saw. menyampaikan hadis ini. Lengkapnya, menurut 'Ā'isyah ra., adalah "Semoga Allah menolak anggapan kaum Yahudi yang mengatakan tiga hal pembawa sial: rumah, wanita, dan kuda."²⁹

Pada intinya, hasil pelacakan tersebut kurang-lebih membuktikan kurang respeknya al-Bukhārī terhadap 'Ā'isyah ra. Dengan pemikiran sederhana, hal ini mengimplikasikan bahwa dari peristiwa "fitnah besar" pertama yakni terbunuhnya khalifah 'Uṣmān ra. yang berkembang menjadi pertikaian politik antara Sunni dan Syi'ah, Imam al-Bukhārī tampaknya juga ikut "bermain" di wilayah periwayatan hadis. Yakni, al-Bukhārī memiliki kecenderungan dalam keberpihakannya kepada golongan Syi'ah meskipun tidak secara eksplisit dan meskipun kitab Ṣaḥīḥ-nya ditempatkan di rangking tertinggi di antara kitab-kitab hadis lain oleh golongan Sunni. Tetapi, eksepsi yang terakhir ini tidak menjamin atau tidak serta-merta mengimplikasikan bahwa al-Bukhārī adalah "milik" orang-orang Sunni.

D. Latar Penyusunan dan Apresiasi al-Tārīkh Al-Kabīr

Al-Bukhārī menulis kitab al-Tārīkh al-Kabīr sebagai pendahuluan (atau persiapan) bagi pengkompilasian kitab Ṣaḥīḥ-nya. Kitab yang ditulis pada saat pergi haji pertamanya ke Madinah al-Munawwarah ini memuat biografi-biografi para periwayat yang ada dalam

²⁷ Al-'Asqalānī, *al-Iṣābah*., 139-140.

²⁸ Subḥi al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuh*, Cetakan Ke-15 (Beirut, Lebanon: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1984), 365.

²⁹ Hadis ini dimuat dalam kitab *al-Ijābah* karya Imam Zarkasyī yang dikutip oleh Mernissi, *Women and Islam*, 75-76.

isnād.³⁰ Di pengujung hayat, al-Bukhārī melengkapinya dengan menyusun dua kitab tambahan, yakni *al-Tārīkh al-Ṣaghīr* dan *al-Tārīkh al-Awsaṭ*. Akan tetapi, kitab tarikh yang paling banyak memuat biografi *rijāl* adalah yang pertama, al-Tārīkh al-Kabīr.³¹

Ta'riḫ—Inggris: *history, annals*, atau *chronicles*, Jerman: *geschichte*—secara umum berarti sejarah atau catatan/urut-urutan kejadian. Di dunia Arab, istilah ini merujuk pada pengertian sejarah atau historiografi. Karya-karya besar sejarah biasanya memakai penamaan ini.³² Sedangkan *ta'riḫ* yang al-Bukhārī maksud adalah mengikuti *trend* yang sedang berkembang pada abad ke-3 H./ke-9 M., yakni dalam artian catatan tertentu tentang berbagai peristiwa atau pelaku (biografi). Lebih khusus lagi, al-Tārīkh al-Kabīr-nya al-Bukhārī merupakan sebuah kamus tentang para periwayat hadis (*rijāl*) atau semacam kamus biografis (*biographical lexicon*) yang tersusun secara alfabetis yang dinilai R.S. Humphreys mengandung sangat sedikit penanggalan (*very few dates*). Meskipun demikian, Zubayr Ṣiddīqī menilai bahwa kitab tarikh ini adalah kamus biografis pertama tentang para sahabat yang orisinal.³³ Juynboll juga menempatkan karya al-Bukhārī sebagai satu dari dua karya besar pertama yang menghimpun informasi biografis periwayat secara alfabetis, bukan berdasarkan *ṭabaqāt* (generasi) atau domisili periwayat.³⁴

Al-Khaṭīb³⁵ dan pengantar penerbit Dār al-Kutub Beirut (1986)³⁶ memperkirakan bahwa al-Bukhārī adalah orang pertama yang menyusun nama-nama periwayat secara alfabetis. Di masanya, hal ini dinilai betul-betul luar biasa. Abu Syuhbah menginformasikan, bahwa al-Bukhārī bermukim di Hijaz selama enam tahun.³⁷ Ini berarti bahwa al-Bukhārī menyusun kitabnya al-Tārīkh al-Kabīr paling lambat pada tahun 216 H.,

³⁰ Robson, "Al-Bukhārī", 1297; Gibb dan Kramers, *Shorter*, 65.

³¹ H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*. (Leiden-London: E.J. Brill & Luzac & Co., 1961), 65; Al-Khaṭīb, *Uṣūl*., 310; Abu Syuhbah, *Kutubus*, 38; Siddiqi, "Ulum al-Hadith", 81.

³² B. Carva de Vaux, "Ta'riḫ" dalam M.Th. Houtsma, et al. (eds.), *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*. Vol. 8 (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1993), 672; R.S. Humphreys, "Ta'riḫ" dalam P.J. Bearman, et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam Vol. 10*, New Edition (Leiden: E.J. Brill, 2000), 271.

³³ Humphreys, "Ta'riḫ", 271; Zubayr Ṣiddīqī, "The Sciences and Critique of Hadīth: 'Ulūm al-Ḥadīth" dalam P.K. Koya (ed.), *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), 81.

³⁴ Kitab yang satunya adalah *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* karya Ibn Abī Ḥātim (w. 327/938). Lihat Juynboll, *Muslim Tradition*..., 134.

³⁵ Al-Khaṭīb, *Uṣūl*., 255.

³⁶ Dalam al-Bukhārī, *Tārīkh*.. I, 6.

³⁷ Abu Syuhbah, *Kutubus*, 38-39.

atau ketika ia berusia paling tua 22 tahun,³⁸ yakni sebelum ia melakukan penjelajahan ke berbagai negeri dalam rangka penelitian hadis. Bisa dipastikan bahwa ia menyusun karya ini bersumber dari guru-gurunya yang ada di Makkah dan Madinah, atau pun kitab-kitab tarikh yang sudah ada. Sumber dari luar Hijaz tampaknya tidak, kecuali (paling jauh) dari Bukhara, tempat kelahiran dan belajar awalnya sebelum di Hijaz.

Dalam hal kritisisme *sanad*, Juynboll menerangkan bahwa ahli hadis pertama yang menelusuri dan mengumpulkan informasi tentang biografi para periwayat hadis di Irak dalam rangka menguji *isnād* (rantai transmisi hadis) dan derajat kepercayaan para periwayat adalah Syu'bah ibn al-Hajjāj (w. 160/776). Kemudian usaha semacam ini diikuti Yahyā ibn Sa'id al-Qaṭṭān (w. 198/813) dan beberapa ulama hadis lain.³⁹ Selain itu, berdasarkan informasi yang ditulis al-Khaṭīb, di sini bisa ditunjukkan bahwa para ulama hadis yang lebih dahulu mengarang, atau lebih senior, ataupun semasa dengan al-Bukhārī ketika menyusun al-Tāriḫ al-Kabīr di antaranya adalah: Muḥammad ibn Sa'd (168-230) yang menyusun *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*; Khalīfa ibn Khayyāṭ al-'Uṣfurī (w. 240) menyusun *al-Ṭabaqāt al-Ruwāt*;⁴⁰ La'li ibn 'Abd Allāh al-Madīnī (161-234) mengarang *al-Asāmī wa al-Kunī*;⁴¹ dan lain-lain. Setelah kitab al-Tāriḫ al-Kabīr disusun, bermunculan sejumlah besar kitab tarikh yang lain. Beberapa di antaranya adalah seperti yang disusun oleh Abū Ya'lā Aḥmad ibn 'Alī (201-307/816-919), Abū al-Qāsim 'Abd Allāh al-Baghāwī (213-317/828-929), Abū Ḥafs 'Umar ibn Aḥmad (297-385/909-995),⁴² dan lain-lain.

Dari sini bisa diprediksi bahwa dari segi banyaknya periwayat dan kelengkapan informasi ke-*tāriḫ*-an, al-Tāriḫ al-Kabīr tentunya masih sedikit dan bersifat sederhana dibanding kitab-kitab tarikh sesudahnya. Alasannya sederhana saja, sumber primer dan sekunder yang dipakai al-Bukhārī tentunya lebih terbatas ketimbang masa-masa sesudahnya. Di samping itu, informasi kesejarahan (*tāriḫ*) bersifat kumulatif. Makin baru suatu kitab *tāriḫ al-ruwāḥ* disusun, tentu saja makin baik pula kualitas dan kuantitasnya, meski tidak mutlak adanya. Untuk buktinya, akan ditunjukkan contoh pada bab berikutnya.

Hal itu bisa diperkuat oleh keterangan Zubayr Ṣiddīqī,⁴³ dengan mengutip al-'Asqalānī dalam kitab *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Bahwasanya biografi para sahabat yang dihimpun dalam kitab al-Tāriḫ al-Kabīr—yang disebut sebagai *the first independent*

³⁸ Ini berdasarkan informasi bahwa ia pertama kali pergi haji ke tanah suci pada tahun 210 H. (ketika berusia 16 tahun) dan langsung menetap di Hijaz (Makkah dan Madinah).

³⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*., 20 & 134.

⁴⁰ Al-Khaṭīb, *Uṣūl*., 255.

⁴¹ *Ibid.*, 257; Juynboll, *Muslim Tradition*., 134.

⁴² Ṣiddīqī, "Ulūm al-Ḥadīth", 82.

⁴³ *Ibid.*, 81.

biographical dictionary of the Companions—terutama bersumber dari: (i) kitab Sirah; (ii) sejumlah catatan yang berkaitan dengan berbagai peristiwa penting pada periode awal sejarah Islam; (iii) sejumlah besar hadis yang mengandung materi-materi biografis tentang para Sahabat; dan (iv) kitab-kitab awal tentang *Asmā' al-Rijāl* seperti telah disebutkan beberapa di atas.

IV. Al-Tārīkh al-Kabīr: Sistematika dan Kandungannya

Kitab al-Tārīkh al-Kabīr karya al-Bukhārī yang beredar dan dapat dijumpai saat ini merupakan hasil penggabungan dari beberapa manuskrip (*nuskah*) yang tercecer di berbagai tempat. Berbagai manuskrip yang ditemukan tersebut bukanlah bentuk asli karya al-Bukhārī, namun sudah diberi keterangan/komentar (*ḥāsyiyah*; plural: *ḥawāsyī*) dan tambahan di sana-sini. Kemudian, hasil cetakan yang kita jumpai saat ini sudah di-*taḥqīq* dan disempurnakan oleh ulama ahli tertentu. Tiap penerbit meluncurkan karya ini dalam jumlah jilid yang berbeda-beda dan terkadang disertakan pula beberapa jilid tambahan berisi koreksi atau kritik bagi kitabnya. Sebagai contoh, al-Khaṭīb⁴⁴ menginformasikan bahwa kitab karya al-Bukhārī ini pernah dicetak dalam delapan jilid di Haydarabad (India) tahun 1262-1361. Sementara terbitan Dār al-Fikr, Beirut-Lebanon berjumlah duabelas jilid yang terdiri dari sembilan jilid al-Tārīkh al-Kabīr dan disertakan tiga jilid karya Ibn Abī Hātim al-Rāzī dan karya al-Khaṭīb al-Baghdādī. Namun demikian, improvisasi atau kreativitas masing-masing penerbit tentu saja tidak sampai merubah isi pokok karya al-Bukhārī.

Kitab karya al-Bukhārī yang akan dianotasi dalam tulisan ini adalah terbitan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut-Lebanon (1986) dalam satu paket yang berjumlah sembilan jilid. Satu jilid terakhir (jilid 9) merupakan indeks bagi delapan jilid (lainnya) al-Tārīkh al-Kabīr. Bagian akhir jilid 8, disertakan pula karya Imam al-Rāzī dan Syaikh al-Yamānī. Dalam kata pengantar terbitan ini, diinformasikan bahwa hasil cetakan yang lebih baru disertakan kitab *Awhām al-Jam‘ wa al-Tafrīq* karya al-Khaṭīb al-Baghdādī dan kitab *Bayān Khaṭ‘ al-Bukhārī fī Tārīkhīh* karya Imam al-Rāzī, yang semuanya berjumlah 10 jilid.⁴⁵

Kitab dari terbitan ini merupakan hasil penulisan kembali—bersumber dari—manuskrip-manuskrip yang ditemukan di berbagai tempat. Di antaranya disebutkan: (1) Manuskrip (*nuskah*) Konstantinopel, di bagian akhirnya diinformasikan bahwa kitab ini telah disempurnakan seluruhnya pada tanggal 18 Muharram 702. Dan di sampulnya

⁴⁴ Al-Khaṭīb, *Uṣūl...*, 255.

⁴⁵ Pengantar penerbit dalam Al-Bukhārī, *Al-Tārīkh.. Jilid 1*, 9.

tertulis “riwayat dari Abī al-Ḥasan Muḥammad ibn Sahl ibn ‘Abd Allāh.” Penulisan yang diambil dari manuskrip ini akan tertanda **قط** di catatan kaki. (2) Manuskrip Museum Mesir, hanya no. *rijāl* 1890 ke bawah. (3) Manuskrip Kubraylī, Istambul, dijumpai dari bab awal sampai bab “Ḥusain,” dan di akhir jilid manuskrip ini ditemukan penjelasan atau komentar (*ta’līqāt* dan *samā‘āt*). Penulisan yang bersumber dari manuskrip ini, dalam catatan kaki ditandai dengan **كو**. (4) Sebuah manuskrip hasil penukilan Muḥammad Bahjat al-Baiṭārī al-Dimasyqī berisi satu juz dari jilid-jilid awal kitabnya al-Bukhārī. Nanti ditandai **ظ** dalam catatan kaki. (5) Manuskrip al-Āṣifīyah, Haydarabad, berupa juz keempatnya saja yang diawali bab “Qubaiṣah.” Di bagian akhirnya tertulis waktu rampung penulisannya, 3 Ramadhan 1001. Tandanya dalam catatan kaki digunakan **صف**. (6) Manuskrip perpustakaan Kubraylī, di Astānah, Istambul yakni jilid 3 dari al-Tārīkh al-Kabīr, namun sekarang telah hilang.⁴⁶

Jumlah periwayat yang terkandung dalam kitab al-Tārīkh al-Kabīr tidak bisa dipastikan, atau dengan kata lain hanya jumlah tentatifnya saja karena bisa jadi ada beberapa kandungan kitab ini yang masih tercecer atau belum diketemukan manuskripnya. Di samping itu, tiap penerbit juga mungkin berbeda dari segi jumlah *rawi* tergantung *pen-tahqīq*-nya. Menurut estimasi al-Khaṭīb dan Ṣiddīqī,⁴⁷ kitab ini memuat 40.000-an periwayat laki-laki maupun wanita, sementara Mahmud al-Thahhan hanya mengestimasi sampai 12.305 *rijāl*.⁴⁸ Lain lagi dengan terbitan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, total *rijāl*-nya berjumlah 12.989 (lihat Tabel Anatomi kitab ini).

Al-Bukhārī mengkompilasi kitabnya dengan membagi menjadi beberapa bab (*abwāb*) berdasarkan urutan huruf hija’iyah depan (alfabetis) nama diri *rijāl*, contohnya, “باب العين” bagi rijal yang namanya berawalan huruf ‘ain. Kemudian masing-masing bab dibagi lagi dalam beberapa sub-bab secara alfabetis, seperti “باب عمير”, “باب عبيد”, dan seterusnya. Namun, terkadang untuk nama-nama yang terkenal atau karena pertimbangan tertentu, penyebutannya didahulukan dalam suatu bab, misalnya, dalam bab “باب التّون”, sub-bab “باب النّعمان” didahulukan dari yang seharusnya meskipun secara alfabetis nama Nu‘man lebih akhir dibanding nama-nama lain. Lebih khusus lagi, untuk rijāl yang bernama depan Muḥammad, penulisannya didahulukan di jilid paling awal dalam “باب محمّد”. Hal ini mungkin karena satu pertimbangan bahwa nama Muhammad adalah nama Nabi saw. yang justru penulisan kitab ini adalah dalam rangka menjaga dan memurnikan

⁴⁶ Lebih rincinya lihat pengantar penerbit dalam Al-Bukhārī, *al-Tārīkh.. Jilid 1*, 8-9.

⁴⁷ Al-Khaṭīb, *Uṣūl*, 255; lihat juga Ṣiddīqī, “‘Ulūm al-Ḥadīth,” 81.

⁴⁸ Mahmud al-Thahhan, *Metode Takhrij dan Penelitian Sanad Hadis*, terj. Ridwan Nasir (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1995), 112.

segala hal yang berasal dari diri Nabi saw. Untuk detailnya, lihat anatomi kitab karya al-Bukhārī ini dalam Tabel berikut.

Tabel Anatomi kitab al-Tārīkh al-Kabīr karya al-Bukhārī

Juz	Bagian	Jilid	Komposisi halaman	Bab	Rijāl		Jumlah
					Dari	Sampai	
I	القسم الأول	1	Pengantar (7 h.) + 461 h. (+ pendahuluan)	محمد – ازهر	1. محمد بن مسلمة	1476. ازهر ابو النجم الحماني	2.894
	القسم الثاني	2	402 h. + 8 h. daftar isi	احمد – حسين	1477. احمد بن بشير	2894. حسين بن عبد الأول	
II	القسم الأول	3	522 h. + 8 h. daftar isi	حصين – سعيد	1. حصين بن عوف	1751. سعيد العنبري	3.176
	القسم الثاني	4	373 h. + 7 h. daftar isi	سليمان – ظبيان	1752. سليمان بن صرد	3176. ظبيان بن عمارة	
III	القسم الأول	5	456 h. + 3 h. daftar isi	عبد الله – عبيد بن علي	1. عبد الله بن ابي قحافة	1482. عبيد بن علي	3.267
	القسم الثاني	6	545 h. + 5 h. daftar isi	عبيد بن فيروز – عمير بن عبد الرحمن	1483. عبيد بن فيروز	3267. عمير بن عبد الرحمن	
IV	القسم الأول	7	444 h. + 12 h. daftar isi + 3 h. ralat	عباس – مخلد	1. عباس بن عبد المطالب	1916. مخلد بن هلال	3.652
	القسم الثاني	8	455 h. + 6 h. penutup + 6 h. revisi + 7 h. daftar isi ³	مدرك – ياسين	1917. مدرك بن عمارة بن عقبة	3652. يس بن معاذ	
Jilid tambahan (Kitab Indeks)		9	Nama kitab: التّاريخ الكبير terdiri dari: فهرس التّراجم و الأعلام dan فهرس أطراف الأحاديث و الآثار				
Jumlah total <i>rijāl</i> = 12.989							

Pendahuluan dalam Juz I: Bagian awal (*al-qism al-awwal*) berisi sandaran (*sanad*) kitab ini, keutamaan Bani Hāsyim dan Quraysy, dan Biografi Nabi saw. yang semua penuturannya menggunakan *sanad* yang terkadang putus sampai sahabat. Dalam Juz IV: Bagian kedua, pada bagian akhirnya terdapat bab “من لا يعرف له اسم و يعرفون بابائهم” mulai halaman 329 dan dimulai lagi dari bab alif. Pada halaman 450-5 dilampirkan manuskrip Konstantinopel (قط). Dalam bagian ini disertakan pula dua kitab *Khaṭ’ Muḥammad Ismā’il fī Tārīkhīh* karya Imam al-Rāzī dan kitab *al-Baḥs li Imām al-Bukhārī* oleh Syaikh ‘Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Yamānī. Kitab pertama berisi 93 halaman dan

terdapat satu halaman penutup dan dua halaman daftar isi, sedangkan kitab yang keduanya lima halaman yakni halaman 94-98. Terakhir, dalam jilid tambahan (kitab indeks), kedua jenis daftar isi tersebut disusun secara alfabetis dari *alif* sampai *ya'*. *Fihris Aṭrāf al-Aḥādīs wa al-Āsār* ada 282 halaman sedangkan *Fihris al-Tarājum wa al-A'ṭām* terdapat 244 halaman ditambah pendahuluan dan tambahan masing-masing satu halaman.⁴⁹

Informasi yang ditulis tentang seorang *rijāl* dalam kitab ini di antaranya meliputi: (i) nama lengkap (yaitu nama diri, ayah, kakek, dan terkadang terus sampai ke atas); (ii) nama panggilan (*kunya*) dan gelar (*laqab*); (iii) tempat atau negara asal; (iv) tahun lahir dan/atau wafat; (v) nama para guru dan muridnya; (vi) cara (*ṣiġat*) transmisi dari guru atau ke murid beserta waktu—dan terkadang tempat—transmisinya; (vii) khabar/hadis tertentu, mungkin yang penting saja, yang berkaitan dengan *rijāl* yang bersangkutan; dan sebagainya.

Namun demikian, tidak setiap *rijāl* memuat semua informasi tersebut secara lengkap. Terkadang informasinya hanya sedikit, sebagai contoh, lihat contoh *rijāl* 1476 berikut:⁵⁰

1476. ازهر ابو التّجم الحماني رأى ابا رجاء سمع منه زيد ابى الحباب.

Teknik penulisan keterangan-keterangan tentang seorang *rijāl*, secara menerus dalam satu alinea atau lebih, tidak per-item (*point*). Uraianannya sebagian besar berbentuk penuturan yang selalu disandarkan pada si penutur. Dengan kata lain, informasi tentang seorang *rijāl* memakai “*sanad*,” seperti halnya hadis. Informasi *tārīkh* juga ditulis dengan bahasa penuturan atau cerita, sehingga kesimpulan mengenai kapan lahir atau wafatnya seorang *rijāl* harus disimpulkan sendiri oleh pengguna kitab ini. Sebagai contoh yang agak lengkap yang bisa menggambarkan teknik penulisan keterangan seorang *rijāl* dan penginformasian *tārīkh*-nya terdapat pada *rijāl* 2673 berikut:⁵¹

2673. هشام بن عروة ابن الزبير بن العوام ابو المنذر المدني سمع ابن عمر و ابن الزبير ورأى جابر بن عبد الله... مات بعد الهزيمة سنة خمس و اربعين و مائة. روى عنه الثوري... قال (لي-1) عبد الله بن ابي الأسود نا محاضر قال نا هشام بن عروة. قال دعاني ابن عمر وهو على المروة فقبلني ودعالي, وقال فروة بن ابي المغراء نا على بن مسهر عن هشام بن عروة قال سعد نا الى ابن عمر فقبلنا وانا ابن عشر سنين او نحوه.

Mengenai keterangan tentang *rijāl* bersangkutan, bila dibandingkan dengan kitab tarikh yang lebih baru, sebagai contoh kitab *Tahzīb al-Tahzīb* karya al-‘Asqalānī (w.

⁴⁹ al-Bukhārī, *Fahāris al-Tārīkh... Jilid 9*.

⁵⁰ Al-Bukhārī, *al-Tārīkh.. Jilid 1*, 461.

⁵¹ Al-Bukhārī, *al-Tārīkh.. Jilid 8*, 193-194.

852/1449), tampak bahwa kitab yang akhir lebih baik secara kualitas maupun kuantitas. Karena kitab ini disusun berdasarkan kitab-kitab tarikh yang sudah ada, maka oleh Juynboll, kitab ini dinilai sebagai kitab paling komplisit yang memuat para periwayat yang ada di seluruh kitab koleksi hadis (kanonikal) atau koleksi yang lain.⁵² Dalam juz 11, Hisyām ibn ‘Urwah diinformasikan panjang-lebar dalam tiga halaman, sebagiannya ditulis seperti berikut.⁵³

هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدی, ابو المنذر, وقيل ابو عبد الله... روى عن ابيه و عمه عبد الله بن الزبير واخويه عبد الله و عثمان و ابن عمه عباد بن عبد الله بن الزبير و ابنه... روى عنه ايوب السخيتاني ومات قبله و عبيد الله بن عمر و معمر و ابن جريج... قال عمرو بن علي الفلاس عن عبد الله بن داود ولد هشام و الأعمش وسمي غيرهما سنة مقتل الحسين (61 هجرية)

Hampir tiap halaman pada kitab al-Tārīkh al-Kabīr terbitan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah yang dianotasi dalam tulisan ini dijumpai catatan kaki yang di antaranya berkomposisi: (i) sumber manuskrip beserta lambang-lambangnyanya *seperti* ظ, قط, صف, dan seterusnya; (ii) keterangan tentang perbedaan penulisan rijāl tertentu dalam beberapa sumber manuskrip; (iii) terkadang berupa perbandingan dengan kitab-kitab lain mengenai perbedaan informasi mengenai rijāl yang bersangkutan, misalnya, dengan kitab Ibn Abī Hātim. Oleh karenanya, ini bisa berfungsi untuk pembetulan atau koreksi. Seluruh catatan kaki yang ada, tampaknya bisa dipastikan, adalah hasil penambahan dari penerbit ataupun pen-tahqiq-nya. Dalam beberapa jilid, khususnya pada jilid 2, 3, dan 4, bertuliskan “di bawah pengawasan Dr. Muḥammad ‘Abd al-Ma‘īd Khān.”

Pola penyusunan kedua jenis indeks dalam jilid 9 adalah sama. Berikut satu contoh dalam *Fihris Aṭrāf al-Aḥādīs wa al-Āsār*:

آخر طعام اكله النبي صلعم فيه بصل عائشة 223/1/2

Nukilan sebagian hadis tersebut merupakan redaksi awalnya (*aṭrāf*), sedangkan ‘Ā’isyah adalah nama sahabat yang mengeluarkan hadis bersangkutan (sumber penutur). Angka 2 menunjukkan Juz 2, angka 1 menunjukkan *al-qism al-awwal*, sementara 223 adalah halaman. Contoh indeks dalam *Fihris al-Tarājum wa al-Ālām*, seperti:

ادم بن أبي أوف 38/2/1

Ādam ibn Abī Aūf adalah nama *rijāl* yang ingin dicari. Angka 1 adalah Juz 1, angka 2 menunjukkan *al-qism al-sānī*, dan angka 38 adalah halaman.

Tampaknya, salah satu hal penting yang membuat kitab karya al-Bukhārī ini “berbeda” dari kitab *tārīkh* lain adalah pencantuman *khbar*/hadis pada *rijāl* tertentu yang

⁵² Juynboll, *Muslim Tradition*., 134-135.

⁵³ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahzīb al-Tahzīb: Juz 11*, Cetakan I (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), 44-46.

dalam pe-*ruwat*-annya berkaitan, meskipun tidak seluruhnya. Untuk memperjelas hal ini, sebagai contoh, berikut adalah model penginformasian seorang *rijāl* dalam karya al-Bukhārī.⁵⁴

754. خيار بن سلمة ابو زياد يعد في الشاميين, قال حيوة حدّثنا بقية عن بحير عن خالد عن ابي زياد خيار انه سأل عائشة قالت: آخر طعام اكله النبي صلعم فيه بصل. وقال ابن العلاء حدّثني عمر و سمع ابن سالم عن الزبيدي سمع راشد بن سعدان اباراشد حدّثه عن عائشة: اكل النبي صلعم البصل في القدر مشتويا قبل موته بجمعة.

V. Kesimpulan

Telah dijelaskan bahwa penyusunan al-Tāriḫ al-Kabīr adalah sebagai pendahuluan (atau persiapan) bagi pengkompilasian kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Sebagaimana telah diketahui, berdasarkan penilaian para ulama sesudahnya, bahwa al-Bukhārī menetapkan syarat-syarat ketat dalam men-sortir hadis-hadis yang dikompilasikan ke dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. Di antara syarat-syarat yang ia ajukan adalah antara *rāwī* (periwayat hadis) dan *marwī* (orang yang diriwayati) di samping harus sezaman juga harus pernah bertemu (*liqā*) meski hanya sekali. Jika dilihat dalam karya al-Tāriḫ al-Kabīr-nya, tampaknya tidak sedikit *rijāl* yang mempunyai informasi minim. Di dalamnya banyak terdapat *rijāl* yang tanpa ada informasi penanggalan (tahun wafat atau lahirnya) dan juga informasi pertemuan seorang *rijāl* dengan para guru atau muridnya.

Dengan demikian, kesimpulan ulama hadis tentang standar yang dipakai oleh al-Bukhārī ketika memasukkan suatu hadis ke dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya perlu diteliti dan diuji lagi secara lebih mendalam. Penelitian tersebut juga berguna untuk mengetahui bagaimana dan sampai sejauh mana al-Bukhārī menggunakan al-Tāriḫ al-Kabīr-nya untuk dasar penyusunan kitab *Ṣaḥīḥ*-nya. []

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alī, Muḥammad, "Collection and Preservation of Hadīth" dalam P.K. Koya (ed.). *Hadīth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Armstrong, Karen, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah, Cetakan kedua. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-, *Fath al-Bārī: Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh ibn Isma‘īl al-Bukhārī, Juz 12*. al-Maktabah al-Salafiyah, t.th..

⁵⁴ Al-Bukhārī, *al-Tāriḫ*.. Jilid 3, 223-224.

- _____, *Tahzīb al-Tahzīb: Juz 11*, Cetakan I. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- ‘Asqalānī, Syihāb al-Dīn al-, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tth.
- Bukhārī, al-, *Fahāris al-Tāriḫ al-Kabīr: Jilid 9* Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986.
- _____, *Kitāb al-Tāriḫ al-Kabīr: Jilid 1* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986).
- de Vaux, B. Carva, "Ta'riḫ" dalam M.Th. Houtsma, et al. (eds.), *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*. Vol. 8 (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1993).
- Gibb, H.A.R., dan Kramers, J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden-London: E.J. Brill & Luzac & Co., 1961; dan Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Guillaume, Alfred, "Ṣaḥīḥ" dalam M. Th. Houtsma, et al. (eds.) *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. 7. Leiden-New York-København-Köln: E.J. Brill, 1987.
- Humphreys, R.S., "Ta'riḫ" dalam P.J. Bearman, et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam Vol. 10*, New Edition. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj al-, *Uṣūl al-ḥadiṡ: ‘Ulūmuh wa Muṡṡalāhuḥ* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1989).
- Madjid, Nurcholish, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cetakan II. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.
- Martin, R.C., Woodward, M.R., dan Atmaja, D.S., *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, terj. Mary Jo Lakeland . Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- Muhammad, Afif, "Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual atas Hadis Nabi saw." dalam *Al-hikmah 13*, 1992.
- Rahman, H.U., *A Chronology of Islamic History 570-1000 CE*. London: Mansell Publishing Limited, 1989.

- Rahmat, Jalaluddin, "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafā' al-Rasyīdin hingga Madzhab Liberalisme" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cetakan II. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.
- _____, "Dari Sunnah ke Hadits, Atau Sebaliknya", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Robson, J. "Al-Bukhārī" dalam H.A.R. Gibb, *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam Vol. I*, New Edition. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Şāliḥ, Subḥi al-, *'Ulūm al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalāḥuh*, Cetakan Kelimabelas. Beirut, Lebanon: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1984.
- Shiddiqy, Hasbi Ash-, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Cetakan ke-10. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Şiddiqī, Zubayr, "The Sciences and Critique of Hadīth: 'Ulūm al-Ḥadīth" dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Speight, R. Marston, "Al-Bukhārī" dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Syuhbah, M.M. Abu, *Kutubus Sittah: Mengenal Enam Kitab Pokok Hadis Shahih dan Biografi Para Penulisnya Bukhārī, Muslim, Turmudzi, Nasai Ibnu Majah, Abu Dawud*, terj. Ahmad Usman, Cetakan Kedua. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1999.
- Thahhan, Mahmud al-, *Metode Takhrij dan Penelitian Sanad Hadis*, terj. Ridlwan Nasir Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1995.

Rethinking the Qur'an.
Membaca Qur'an di antara Teks dan Diskursus
Ahmad Rafiq*

Judul Buku : *Rethinking Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*
Penulis : Nasr Abu Zayd
Volume : 63 halaman
Penerbit : SWP Publishers, Amsterdam, 2004.

Buku kecil ini, yang lebih menyerupai buku saku jika dilihat dari jumlah halamannya, merupakan pengembangan ide dari pidato yang pernah disampaikan oleh penulis pada saat pengukuhan jabatan ketua lembaga Ibn Rushd of Humanism and Islam di University for Humanistics, Utrecht, Belanda, pada tanggal 27 May 2004. Buku ini merupakan kelanjutan dari ide-ide Abu Zayd sebelumnya tentang re-inrepretasi terhadap ilmu-ilmu yang melingkari kajian terhadap al-Qur'an, Ulumul Qur'an. Pembacaan ulang tersebut membawa konsekwensi kepada pembacaan ulang terhadap a-Qur'an sebagai obyek dari kajian ilmu-ilmu tersebut. Dalam kajian terdahulu, menurutnya, ia telah melakukan studi al-Qur'an dalam dimensi vertikal, yakni studi terhadap proses penyampaian wahyu dari Qur'an kepada Muhammad, yang melahirkan gambaran kronologis kanonisasi qur'an menjadi mushaf. Dalam dimensi ini semua diskusi yang berhubungan baik dengan muatan al-Qur'an maupun ilmu-ilmu yang menyertainya (baca Ulumul Qur'an) disuguhkan dalam rangka menilai keabsahan al-Qur'an yang berasal dari Tuhan. Tema-tema diskusi tersebut akan mengarah kepada pembuktian kehebatan al-Qur'an baik dari sisi muatan maupun cara tuturnya, atau bisa pula menunjukkan pengaruh kemanusiaan dalam prosesnya, tetapi tetap dalam perspektif vertikal hubungan al-Qur'an yang ada pada kita dengan Tuhan sebagai asalnya. Sebagia hasilnya, diemnsi ini akan lebih menonjolkan sisi tekstualitas al-Qur'an.¹

Berbeda dengan buku ini, Abu Zayd berusaha membangun tesis tentang aspek-aspek kemanusiaan dalam al-Qur'an. Tesis ini, menurutnya, lebih berada pada dimensi horizontal. Sifat horisontalnya karena tesis ini menekankan pada hubungan horizontal antara Manusia sebagai penerima al-Qur'an dengan sebagai sebagai teks yang diterimanya. Penekanan ini menunjukkan pergeseran cara pandang Abu Zayd terhadap al-Qur'an yang sebelumnya hanya berupa text dengan segala permasalahannya menjadi diskursus.

Untuk membangun tesis tersebut, Abu Zayd memulai diskusi dari konsep al-Qur'an sebagai sebuah diskursus (*the Qur'an as a discourse*). Konsep ini menjadi dasar untuk melakukan pembedaan antara al-Qur'an dan Mushaf. Yang pertama disebutnya "*the spoken*"

* Dosen Jurusan TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga .

¹ Lihat karya Nasr Hamid Abu Zayd, *Maftum al-Nas* di mana berbagai item Ulumul Qur'an dijelaskan dalam dimensi ini.

(yang dituturkan) dan yang kedua disebutnya "*the silent*" (yang diam/tidak berbunyi). Dengan perbedaan tersebut, Abu Zayd ingin memperlihatkan bagaimana "Teks", yakni al-Qur'an, direkonstruksi dan dimanipulasi oleh event-event yang menyertainya. Selanjutnya Abu Zayd mengajukan tiga pola al-Qur'an dalam membangun diskursus didalamnya, yakni: melalui keragaman Khitab (*polyphonic*), terutama untuk menunjukkan cara Tuhan bertutur tentang dirinya; dialog; dan negosiasi. Ketiga cara ini dengan jelas menunjukkan bahwa informasi yang dibangun al-Qur'an lebih merupakan diskursus daripada teks yang diam. Dengan asumsi itu dia menawarkan pendapatnya tentang perlunya melakukan dekonstruksi terhadap syari'ah, dalam pengertian hukum.

Bangunan dasar asumsi di atas digunakan oleh Abu Zayd untuk melihat tantangan modernitas yang dihadapi oleh para pembaca al-Qur'an. Tantangan itu menunjukkan konteks di mana dan bagaimana al-Qur'an harus dibaca pada saat ini. Tantangan tersebut memaksa orang untuk memikirkan kembali dasar-dasar yang lazim digunakan dalam membangun pemahaman terhadap al-Qur'an, terutama untuk implementasinya dalam syari'ah. Dasar-dasar tersebut adalah tradisi, Ijma' sahabat, Sunnah Nabi, dan akhirnya al-Qur'an sendiri.

Al Qur'an sebagai teks dan Diskursus

Dalam menjelaskan al-Qur'an sebagai sebuah diskursus, Abu Zayd mengawalinya dengan memperlihatkan perbedaannya dari al-Qur'an sebagai teks, yang telah lama terbangun dalam pemahaman kaum Muslimin. Yang dimaksud dengan al-Qur'an sebagai teks adalah, sebagaimana istilah yang dikutip penulis dari Arkoun berupa, "korpus tertutup", yakni al-Qur'an yang melalui proses sejarah menjadi *mushaf*. Terhadap *mushaf*, kaum muslimin menyepakatinya, sekalipun mereka berbeda dalam memaknai, bahkan dalam memberikan atribut gramatikalnya. Bagaimanapun, semua pembacaan terhadap al-Qur'an bersumber pada penerimaan terhadap teks al-Qur'an sebagai sesuatu yang telah mapan. Dari teks inilah kemudian secara deduktif dilahirkan berbagai pemahaman yang bersumber dari pendekatan kebahasaan dan kesusasteraan al-Qur'an. Pendekatan ini merupakan ciri khas dari perbincangan terhadap tektualitas al-Qur'an. Namun, bagi Abu Zayd, penerimaan al-Qur'an hanya sebagai teks rentan untuk mengurangi nilai-nilai aktualnya sebagai diskursus yang hidup dalam kehidupan sehari-hari.

Bersamaan dengan hal di atas, sejak awal al-Qur'an disampaikan oleh Nabi SAW, kebutuhan untuk menjadikan al-Qur'an bernilai dalam kehidupan sehari-hari kaum muslimin, di satu sisi telah 'memaksa' mereka untuk memahami al-Qur'an dalam batas konteks dan kemampuan masing-masing, di sisi lain juga mempengaruhi bentuk ujaran dari al-Qur'an untuk membangun diskursus yang hidup dengan penerimanya. Keadaan inilah yang secara nyata melahirkan keragaman pemahaman dan bahkan perlakuan terhadap al-Qur'an, yang tidak hanya berupa perdebatan kebahasaan semata terhadap al-Qur'an. Berbagai tipikal dalam keragaman itulah, yang tidak hanya milik kaum elit beragama tetapi juga kalangan

awam yang massif, yang dinamakan Abu Zayd sebagai diskursus yang merupakan *living phenomena* (fenomena yang hidup) dalam keseharian umat manusia. Penghargaan dan penilaian terhadap diskursus tersebutlah yang dinamakan *humanistic hermeneutics*, yakni pemahaman yang demokratis dengan melihat pamaknaan al-Qur'an dalam beragam usaha manusia untuk menjadikannya sebagai sumber nilai dalam kehidupan.²

Konteks pernyataan Ali bahwa *mushaf* itu diam, dan yang membunyikannya adalah manusia, digunakan Abu Zayd untuk memperkuat argumennya. Di tengah peperangan Siffin antara pasukan 'Ali dengan Mu'awiyah, pasukan Mu'awiyah mengangkat Mushaf al-Qur'an di ujung tombak sebagai isyarat untuk berhenti berperang, dan mengajak berunding. Selanjutnya, dalam proses perundingan (arbitrase), muncul sejumlah pendapat tentang bentuk arbitrase dan batasannya. Perbedaan tersebut didasarkan atas perbedaan dalam menerima dan menjelaskan petunjuk-petunjuk yang ada dalam al-Qur'an. Kenyataan ini kembali menegaskan status al-Qur'an sebagai fenomena yang hidup, yang melampaui Mushaf yang hanya diam, yang diumpamakan seperti dinamika permainan musik dengan not-notnya yang diam. Dari sini kemudian Abu Zayd mengembangkan sejumlah contoh diskursus yang memperlihatkan sisi keterbukaan dalam hermeneutika yang humanistik, seperti di wilayah teologi, tasawuf, dan filsafat.

Di samping keragaman kebutuhan manusia terhadap al-Qur'an yang menjadi dasar berkembangnya al-Qur'an sebagai diskursus, bentuk kebahasaan al-Qur'an sendiri menunjukkan adanya diskursus tersebut. Contoh pertama yang dikemukakan Abu Zayd adalah keragaman Khitab ketika Tuhan bertutur tentang dirinya. Dalam mushaf yang sama, dan obyek pembicaraan yang sama pula, yakni diri-Nya, Tuhan seringkali mengungkapkan diri-Nya dengan bahasa yang berbeda-beda. Tuhan di beberapa kesempatan menggunakan kata ganti orang bentuk pertama (*Ana*), bentuk kedua (*anta*), atau bentuk ketiga (*huwa*).

² Farid Esack membagi enam kelompok manusia dalam melakukan interkasi dengan al-Qur'an berdasarkan asumsi dan pendekatan mereka terhadap al-Qur'an. Enam kelompok tersebut terbagi menjadi dua, masing-masing tiga kelompok, dalam posisi oposisi biner Muslim dan non-Muslim. Kelompok pertama di kalangan Islam dinamakannya *uncritical lover* (pecinta yang tidak kritis). Kelompok ini merupakan posisi kebanyakan Muslim yang awam terhadap detail 'lekuk-lekuk' tubuh al-Qur'an. Mereka hanya meyakini kebesaran al-Qur'an dan menerimanya apa adanya tanpa mampu menjelaskannya secara 'tepat'. Sekalipun demikian, mereka tetap menggunakan al-Qur'an dalam keseharian mereka. Berbeda dengan kelompok kedua yang memiliki keyakinan yang sama, namun berusaha menjelaskan dan membuktikan kehebatan al-Qur'an tersebut. Karenanya kelompok ini dinamakannya dengan *scholarly lover* (pecinta yang terdidik). Sementara kelompok ketiga, sekalipun menerima kebenaran al-Qur'an, mereka tetap berusaha menkritisi proses pembentukan dan pilihan kata dan ide dari al-Qur'an. Kelompok terakhir di kalangan Muslim ini disebutnya *critical lover* (pecinta yang kritis). Sebaliknya di kalangan non-Muslim juga ada lawan dari kelompok pertama yang menolak al-Qur'an secara membabi-butu, kelompok yang berusaha melemahkan al-Qur'an berdasarkan pembuktian akademis, dan kelompok yang bersua mengkritisi al-Qur'an tanpa memperdulikan keyakinan yang mendasarinya. Farid Esack, *The Qur'an: a Short Introduction*, Oxford: One World, 2002, h.2-9. Al Qur'an memenuhi kebutuhan masing-masing orang dalam kelompok-kelompok tersebut, terutama di kalangan Muslim, secara berbeda sesuai dengan kapasitas dan kebutuhan masing-masing. Namun keragaman tersebut tidak lantas menjadikan al-Qur'an melemah, justru menunjukkan "hidup"nya al-Qur'an dalam kehidupan manusia. *Ibid* h.16-17.

Pergantian bentuk tersebut sering pula muncul dalam satu ayat atau satu kelompok ayat. Bentuk-bentuk tersebut digunakan untuk menyesuaikan dengan konteks penyampaian ayat dan pesan yang ingin disampaikan. Bagi Abu Zayd, gaya bahasa tersebut dimaknai sebagai bentuk diskursus yang dibangun oleh al-Qur'an.³

Bentuk lain yang digunakan dalam membangun diskursus dalam al-Qur'an adalah dialog. Abu Zayd menyebutnya sebagai "*say passage*" (bagian al-Qur'an yang berisi 'katakanlah') yang menggunakan bentuk-bentuk "dia berkata...mereka berkata...". bentuk ini sering digunakan sebagai penanda adanya perbincangan, semisal dengan orang-orang kafir Makkah. Dalam dialog itu kemudian Tuhan membekali Nabi SAW. Dialog juga bisa terjadi antara Nabi dengan kaum Muslimin pada saat itu, misalnya dengan ungkapan "mereka bertanya...mereka berkata...". Dari bentuk-bentuk dialog tersebut tampak diskursus yang terjadi di tengah masyarakat, dan al-Qur'an sendiri menjadi bagian dari diskursus tersebut. Lebih jauh lagi, diskursus tersebut juga menginformasikan bagaimana suatu aturan dibentuk dalam al-Qur'an secara gradual dan berdasarkan kepentingan manusia.⁴

Bentuk ketiga yang biasa digunakan adalah negosiasi. Misalnya, dalam berhubungan dengan orang-orang non-Muslim, al-Qur'an tidak hanya menggunakan bentuk perdebatan dan penolakan, tetapi juga negosiasi. Informasi al-Qur'an tentang kedudukan Isa dan Maryam dalam al-Qur'an merupakan salah satu contohnya. Ketika dihadapkan dengan raja Negus ,pada peristiwa hijrah yang pertama, orang-orang Kristen menuduh orang Islam sebagai penentang Yesus. Berhadapan dengan tuduhan tersebut , para utusan Nabi SAW membacakan bagian dari Surah Maryam yang menunjukkan penghargaan al-Qur'an terhadap Isa dan Maryam dengan cara yang berbeda. Sekalipun demikian tidak semua hal bisa dinegosiasikan dalam al-Qur'an, misalnya tentang ketuhanan Yesus/Isa. Bagaimanapun, al-Qur'an tidak pernah memposisikan Isa di luar dimensi kemanusiaannya. Dengan demikian, dalam negosiasi tetap ada kekuatan yang akan menentukan pandangan dan kesepakatan tertentu

³ Lihat misalnya surah al-'Alaq dalam konteks pembicaraan dengan Nabi Saw pertama kali, dan al-Fatihah yang dibaca setiap hari oleh orang-orang Islam dan dimaknai sebagai pembincangan antara Tuhan dan manusia. Topik keragaman khitab menyebut nama tuhan ini dalam wacana Ulumul Qur'an sering diperbincangkan di bawah judul *iltifat*. Iltifat di sini tidak dimaknai sebagai sebuah diskursus, tetapi bagian dari kedalaman gaya bahasa (*uslub al-Qur'an*), sekalipun kadang pemaknaannya juga mengarah kepada yang dimaksud sebagai diskursus oleh Nasr. Lihat misalnya Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Mesir: 'Isa bab al-Halabi, t.t., Juz III, 314-325; Muhammad Abdul Halim, *Memahami al-Qur'an: Pendekatan Gaya dan Tema*, terj. Rofik Suhud, Bandung: Marja', 2002, 247-dst.

⁴ Tema yang sama juga dihasung dalam teks-teks Ulumul Qur'an umumnya, namun penjelasannya diarahkan kepada ketinggian bahasa al-Qur'an dalam merespon tantangan manusia. Tema tersebut biasanya dibicarakan dalam di bawah sub-judul *al-su'al wa al-jawab*. Dalam bahasa lain, bentuk tersebut merupakan bagian dari kemu'jizatan al-Qur'an. Bandingkan dengan Manna' Khallil al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, t.tp: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973.

yang akan muncul. Bentuk negosiasi ini memperkuat diskursus yang dibangun dalam al-Qur'an, bukan semata informasi tekstual.⁵

Atas dasar konsep al-Qur'an di atas, Abu Zayd menawarkan dekonstruksi terhadap Syari'ah. Syari'ah dimaknai sebagai semata aturan hukum yang merupakan buatan manusia, bukan Tuhan, sehingga tidaklah tepat mengklaim validitasnya yang universal dalam waktu dan tempat. Dia mencoba membuktikannya dengan menunjukkan bahwa sejumlah aturan hukum yang diklaim diambil dari al-Qur'an, sebenarnya merupakan bagian diskursus yang dibangun al-Qur'an. Aturan-aturan tersebut sebagiannya malah diambil dari tradisi pra-Islam, seperti *hudud* dll. Sebagaimana sifat diskursus dalam al-Qur'an yang merupakan fenomena yang hidup dan berkembang sesuai kebutuhan manusia, maka aturan itupun harus dipahami dalam konteks diskursus tersebut. Jadi, pemaknaan al-Qur'an sebagai sumber syari'ah tersebut berada dalam koridor hermeneutika yang humanistik dan demokratik yang selalu terbuka untuk dibaca ulang.

Abu Zayd mengemukakan tiga isu kemodernan yang dihadapi Umat Islam sehingga menuntut cara pandang terhadap al-Qur'an sebagaimana yang ditawarkannya. Isu-isu tersebut berupa kemajuan teknologi persenjataan yang membuat umat Islam jauh tertinggal bahkan terjajah oleh non-Muslim; kemajuan pengetahuan; dan relasi agama (Islam) dan politik. Ketiga tantangan tersebut memaksa umat Islam untuk membaca kembali keberagaman mereka, dalam hal ini adalah sumber-sumber epistemologisnya. Secara hirarkis, mulai dari yang terendah, sumber-sumber tersebut adalah Ijma, Hadis dan puncaknya adalah al-Qur'an. Ijma' atau kesepakatan awal yang terbangun pada masa Sahabat, harus dibaca ulang pada saat ini. Mengingat kompleksnya permasalahan dan keberadaan orang-orang baru yang lebih memahami konteks dan kondisi mereka di berbagai tempat yang berbeda. Tawaran ini, tentu saja, berdampak pada pemberian peluang yang lebih lebar untuk munculnya ijtihad-ijtihad baru sebagai bagian dari perkembangan diskursus dalam masyarakat.

Sejalan dengan ide pembukaan pintu ijtihad tersebut, Abu Zayd selanjutnya menawarkan pembacaan ulang terhadap sunnah. Namun, berbeda dengan perlakuan terhadap Ijma', pembacaan ulang terhadap Sunnah dimaksudkan sebagai bentuk kekritisian terhadap pemahamannya. Abu Zayd tidak mempermasalahkan perdebatan keabsahan sebuah hadis dalam buku ini. Pembacaan ulang terhadap sunnah satu paket dengan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an. Al-Qur'an yang berupa diskursus harus dibaca ulang berdasarkan semangat permasalahan kemanusiaan yang terkini. Dengan demikian, rangkaian penafsiran al-Qur'an yang dijelaskan secara kaku dengan hadis-hadis tertentu harus dibaca ulang dan dipahami sebagai bagian dari diskursus dan fenomena yang hidup di masyarakat.

⁵ Tema-tema lain yang dikutip oleh Abu Zayd seperti janji balasan kebaikan bagi semua orang, termasuk non Muslim (Qs. 11: 62), dan perpindahan Kiblat. Tema-tema ini juga sudah lazim dalam literatur Ulumul Qur'an yang dibicarakan dalam berbagai tempat yang berbeda, seperti kisah dalam al-Qur'an.

Puncak dari pembacaan tersebut adalah pembacaan ulang terhadap al-Qur'an. Sebagai bentuk aplikasi dari idenya tentang al-Qur'an sebagai diskursus, Abu Zayd mengemukakan hubungan tiga tantangan modern dengan penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, hubungan antara Islam dan Ilmu pengetahuan modern. Abu Zayd tidak memberikan pandangannya sendiri, tetapi dia mengemukakan pandangan Ahmad Khan yang mengharuskan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an untuk membuktikan bahwa al-Qur'an tidak bertentangan dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern. Upaya pembacaan ulang dalam masalah ini sejalan dengan masalah kedua dan ketiga, berupa hubungan al-Qur'an dan rasionalisme dan politik. Pembacaan-pembacaan ulang tersebut memaksa orang untuk membuka kembali pintu ijtihad dengan menempatkan penafsiran-penafsiran terdahulu sebagian bagian dari al-Qur'an sebagai sebuah diskursus. Diskursus tersebut menjadi fenomena yang hidup yang akan terus berkembang sejalan dengan perkembangan umat manusia.

Catatan Akhir

Ide tentang pembacaan ulang terhadap al-Qur'an sebenarnya bukanlah tawaran baru dalam dunia Islam. Hal ini disampaikan oleh Abu Zayd sendiri pada beberapa bagian dari buku tersebut, di mana ia mengutip dan menguatkan sejumlah pendapat klasik dari sisi waktu, seperti 'Ali, maupun modern, seperti 'Abduh dan Ahmad Khan, yang sejalan dengan ide tersebut. Bungkus baru yang ingin ditawarkan oleh Abu Zayd dalam ide tersebut adalah penempatan al-Qur'an sebagai sebuah diskursus. Di tempat ini, al-Qur'an, baik informasinya maupun interkasi yang dibangun orang terhadapnya, menjadi bagian dari fenomena yang hidup yang akan terus berkembang. Perkembangan tersebut bahkan bisa jadi keluar dari makna kebahasaan al-Qur'an itu sendiri.⁶ Dalam keadaan ini, al-Qur'an telah begeser menjadi sebuah obyek yang independen⁷ yang memiliki maknanya sendiri, di luar makna bahasa teksnya, sesuai dengan tangkapan si pembacanya. Posisi ini juga mengharuskan terbukanya peluang keragaman interpretasi terhadap informasi-informasi al-Qur'an. Cara baca yang menghargai dan memungkinkan keragaman inilah yang dinamakan Abu Zayd sebagai Hermeneutika yang humanistik.

⁶ Bandingkan dengan Farid Esack, *Loc. Cit.*

⁷ Obyek yang independen bisa dimaknai dalam dua keadaan: *Pertama*, keseluruhan mushaf atau bagian-bagian al-Qur'an dimaknai sebagai sebuah obyek yang mempunyai nilai dan kekuatan tersendiri di luar makna kebahasaannya. Hal dapat dicontohkan dengan kasus pengangkatan Mushaf al-Qur'an di ujung tombak oleh pasukan Muawiyah pada peristiwa perang Siffin. Perilaku tersebut dimaknai secara independen dan beragam oleh orang-orang yang hadir pada saat itu, tanpa memperhatikan makna kebahasaan yang dimuatnya. Perilaku seperti ini juga lazim kita temukan dalam keseharian Muslim di Indonesia dengan menggunakan dan menempatkan Mushaf al-Qur'an atau bagian-bagiannya untuk tujuan tertentu, tanpa perlu membaca dan memahaminya. *Kedua*, memahami bagian-bagian al-Qur'an berdasarkan informasi kebahasaannya secara atomistic. Dalam hal ini, bagian tertentu al-Qur'an dibaca dan dimaknai secara independen tanpa mempertimbangkan kontes kalimat maupun informasinya (dalam istilah balaghah disebut *maqal*).

Berdasarkan kategori interaksi manusia dengan al-Qur'an yang dikemukakan oleh Farid Esack,⁸ tawaran Abu Zayd dalam buku ini dapat dimasukkan dalam kelompok ketiga, pecinta yang kritis. Sebagai pecinta yang kritis, Abu Zayd tidak menggugat keberadaan al-Qur'an sebagai teks, ia juga menerima kedalaman bahasa al-Qur'an, namun ia berpandangan bahwa pilihan kata dan struktur bahasa al-Qur'an tidaklah berdiri sendiri. Pilihan-pilihan tersebut ada dalam hubungannya dengan rentang sejarah di mana ia disampaikan. Hal ini dibuktikannya dengan sejumlah diskursus yang dibangun oleh al-Qur'an sepanjang proses penyampaiannya dari Tuhan melalui Nabi Saw.

Akhirnya, tawaran Abu Zayd ini menarik untuk didiskusikan lebih jauh. Sejumlah pertanyaan selanjutnya adalah apakah diskursus itu terjadi karena semata-mata respon Tuhan kepada kondisi kekinian manusia? Ataukah itu hanya semata-mata permainan gaya bahasa al-Qur'an yang melampaui konteks spesifik bangsa Arab pada saat itu? Dalam hal obyek yang independen, apakah itu bukti dari al-Qur'an yang hidup dalam kehidupan sehari-hari? Atau malah menjadi sinyal "kematian" al-Qur'an karena pergeseran makna kebahasannya? *wa ba'd... wallahu a'lam.*

⁸ *Ibid*, h. 5.

SISTEM TRANSLITERASI

1. Huruf

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

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

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

2. Vokal

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

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

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

3. Diftong:

ؤ = aw, contoh: قول = *qawl*

ي = ay, contoh: خير = *khayr*

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

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

TATA CARA PENULISAN ARTIKEL

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