

Al-Qur'an dan Hadis

Amin al-Khuli dan "Pergeseran Paradigma"
Tafsir al-Qur'an
M. Mansur

Mengenal Pemikiran Bint al-Syati'
tentang al-Qur'an
M. Yusron

Konsep Munafik Perspektif Sayyid Qutb
(Kritik Hermeneutis atas Q.S. al-Baqarah (2): 8)
Fahrudin

M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pemikirannya dalam
Bidang Hadis
Suryadi

Tanqih: Kontribusi Syeikh Nawawi Banten
dalam Wacana Studi Hadis di Indonesia
Ali Imron

Book Review:
Menggagas Tafsir al-Qur'an yang Humanis
Saiful Amin

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

Vol. 6, No. 2, Juli 2005

Telaah Ontologis-Epistemologis atas Konsep Amal Manusia dalam al-Qur'an ☐
Fauzan Naif

Amin al-Khulli dan "Pergeseran Paradigma" ☐
Tafsir al-Qur'an
M. Mansur

Mengenal Pemikiran Bint al-Syati tentang al-Qur'an ☐
M. Yusran

Konsep Munafik Perspektif Sayyid Qutb (Kritik Hermeneutis ☐
atas Penafsiran Sayyid Qutb terhadap Surah Al-Baqarah (2) : 8)
Fahrudin

Kodifikasi Hadis dan Sunnah Nabi ☐
Atmoturido

Benarkah Konsep *Kullu Shahabah 'Udul* itu final? ☐
Nurun Najwah

M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya dalam Bidang Hadis ☐
Suryadi

Tanqih: Kontribusi Syeikh Nawawi Banten ☐
dalam Wacana Studi Hadis di Indonesia
Ali Imron

Book Review: Menggagas Tafsir al-Qur'an yang Humanis ☐
Saiful Amin

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, Nasaruddin Umar, Muin Salim, Ali Mustafa Ya'qub,
Abdurrahman

Pelaksana Tata Usaha

Arif Agus Wibisono, Baryadi

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 003124332

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

Telaah Ontologis-Epistemologis atas Konsep Amal Manusia dalam al-Qur'an
Fauzan Naif ☞ 185

Amin al-Khulli dan "Pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'an
M. Mansur ☞

Mengenal Pemikiran Bint al-Syati tentang al-Qur'an
M. Yusron ☞

Konsep Munafik Perspektif Sayyid Qutb (Kritik Hermeneutis
atas Penafsiran Sayyid Qutb terhadap Surah Al-Baqarah (2) : 8)
Fahrudin ☞

Kodifikasi Hadis dan Sunnah Nabi
Atmoturido ☞

Benarkah Konsep *Kullu Shahabah `Udul* itu final?
Nurun Najwah ☞

M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya dalam Bidang Hadis
Suryadi ☞

Tanqih: Kontribusi Syeikh Nawawi Banten dalam Wacana Studi Hadis di
Indonesia
Ali Imron ☞

Book Review:
Menggagas Tafsir al-Qur'an yang Humanis
Saiful Amin ☞

Cover:

Amin al-Khulli dan "Pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'an
M. Mansur

Mengenal Pemikiran Bint al-Syati tentang al-Qur'an
M. Yusron

Konsep Munafik Perspektif Sayyid Qutb (Kritik Hermeneutis
atas Penafsiran Sayyid Qutb terhadap Surah Al-Baqarah (2) : 8)
Fahrudin

Tanqih: Kontribusi Syeikh Nawawi Banten dalam Wacana Studi Hadis di
Indonesia
Ali Imron

Book Review:
Menggagas Tafsir al-Qur'an yang Humanis
Saiful Amin

EDITORIAL

Edisi ke-10, Vol. 6 No. 2 Juli 2005, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis menampilkan empat artikel yang berkaitan dengan studi al-Qur'an, empat artikel yang berkaitan dengan studi hadis, dan diakhiri dengan sebuah tinjauan buku (*book review*).

Bagian pertama dari lima artikel yang terkait erat dengan studi al-Qur'an adalah tulisan Fauzan Naif yang berjudul: "Telaah Ontologis-Epistemologis atas Konsep 'Amal Manusia dalam al-Qur'an". Dari sudut pandang ontologis, 'amal manusia dalam al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi 'amal umum, 'amal baik umum dan khusus, 'amal buruk umum dan khusus dan 'amal tentang urusan duniawi. Secara umum konsep amal manusia dalam al-Qur'an lebih banyak memiliki pesan dan muatan moralitas, mengingat peran dan fungsi al-Qur'an sebagai sumber nilai-nilai moralitas absolut bagi manusia, demi terciptanya tatanan sosial masyarakat yang bermoral di muka bumi. Dari sudut pandang epistemologis, 'amal manusia dalam al-Qur'an oleh tiga unsur utama, yaitu (1) Alat-alat 'amal manusia secara umum berujud anggota tubuh manusia, namun secara khusus dan lebih spesifik adalah tangan, sebagaimana banyak diungkapkan oleh al-Qur'an maupun hadis, sebagai perangkat kasar dari alat 'amal manusia. Sedang perangkat lunak adalah akal manusia, sebagai sebuah pengertian yang mencakup keseluruhan kemampuan manusia dalam menangkap dimensi kebenaran. (2) Peran manusia; yang ditunjukkan oleh al-Qur'an dengan potensi-potensi dasar fitrah manusiawi yang dimiliki manusia, untuk mewujudkan 'amalnya, antara lain *al-irādah* (kehendak), *al-masyi'ah* (keinginan paasti), *al-qudrah* (kekuasaan atau daya) dan *al-istiṭā'ah* (kemampuan). (3). Etos 'amal adalah al-Qur'an; yang merupakan sebuah karakter mendasar dari al-Qur'an yang memberikan pijakan dasar dan kokoh bersifat praksis dan sarat dengan muatan moralitas transendensi dan imanensi terhadap mekanisme aktualisasi 'amal manusia.

Artikel kedua adalah ditulis oleh M. Mansur dengan judul Amin al-Khullī dan "Pergeseran Paradigma" Tafsir al-Qur'an. Apa yang digagas Amin al-Khullī adalah upaya pembaruan di bidang studi al-Qur'an, khususnya Tafsir dengan cara memperbaiki metodologi penafsiran al-Qur'an yang terkait erat dengan perbaruan pola berpikir dan cara pandang orang terhadap al-Qur'an. Baginya, tugas pokok seorang mufassir dalam aksi penafsirannya adalah dengan langkah studi eksternal teks (*dirāsah mā haul al-Qur'ān*) dan studi internal teks al-Qur'an (*dirāsah fi al-Qur'ān nafsih*). Usaha Amin al-Khullī ini dilanjutkan oleh para pemikir dan pemerhati tentang studi al-Qur'an, seperti Bint al-Syati'. Artikel tentang kelanjutan proyek besar Amin al-Khullī ditulis oleh M. Yusron yang berjudul Mengenal Pemikiran Bint al-Syati' tentang al-Qur'an. Dalam artikel tersebut M. Yusron mencoba mengurai beberapa prinsip dan metode yang dikenalkan Bint al-Syati': "Sebagian ayat al-Qur'an menafsiri sebagian ayat yang lain", metode *munāsabah*, yaitu metode mengkaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang ada di dekatnya, dan bahkan bisa yang tidak berada di dekatnya, prinsip bahwa suatu *'ibrah* atau ketentuan suatu masalah berdasar atas bunyi umumnya lafaz atau teks bukan karena adanya sebab khusus dan keyakinan bahwa kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'an tidak ada sinonim. Prinsip dan metode tersebut diaplikasikannya sangat bagus dalam penafsiran al-Qur'an, khususnya terhadap kosa kata manusia di dalam al-Qur'an (*basyar*, *al-nās*, *al-ins*, dan *al-insān*). term-

term tersebut dibahas secara menarik dalam koridor: *al-Insān*: sebagai manusia yang unik dan multi dimensi, *al-insān*: manusia dicipta dari tanah dan Air, *al-Insān*: manusia yang dianugrahi keistimewaan berupa ilmu dan *bayān*, wawu sumpah untuk menarik perhatian dan persoalan *asbāb al-nuzūl*. Artikel keempat tentang tafsir ditulis oleh Fahrudin yang membahas tentang Konsep Munafik dalam Perspektif Sayyid Quṭb (Kritik Hermeneutis atas Penafsiran Sayyid Qutb terhadap Surah Al-Baqarah (2) : 8).

Adapun empat artikel tentang studi hadis antara lain ditulis oleh Atmoturido yang membahas masalah sejarah kodifikasi hadis dan berbagai persoalan yang mengitarinya. Persoalan tentang jagon jumbuhur ulama' atas klaim keadilan sahabat diusung oleh Nurun Najwah dalam artikel yang berjudul Benarkah Konsep *Kullu Shahabah 'Udul* itu final? Bagi penulis, pandangan yang menyatakan *kullu sahabah 'udul* membawa konsekuensi pada dinifikannya penelitian rawi sahabat sebagai saksi primer. Bagaimanapun juga pandangan yang mengagungkan generasi sahabat sebagai generasi yang langsung berhadapan Nabi, tidak harus membawa generalisasi semua sahabat dalam tataran yang sama, baik dari aspek kuantitas, kualitas dan kredibilitasnya dalam meriwayatkan hadis.

Artikel ketiga dan keempat tentang studi hadis adalah berkaitan dengan studi hadis dalam perspektif keIndonesiaan. M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Pemikirannya dalam Bidang Hadis ditulis oleh Suryadi dan Tanqih: Kontribusi Syeikh Nawawi Banten dalam Wacana Studi Hadis di Indonesia oleh Ali Imron. Bagi Suryadi, meskipun tidak mudah untuk menelusuri orisinalitas pemikiran M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis, namun pemikiran-pemikiran M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis yang tertuang dalam karya-karyanya sangat mewarnai sejarah perkembangan studi hadis di Indonesia. Mengingat sebagian besar buku-buku M. Hasbi ash-Shiddieqy dijadikan acuan utama untuk studi hadis di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri maupun Swasta.

Syeikh Nawawi al-Bantani adalah nama yang tak asing lagi bagi masyarakat Indonesia, lebih-lebih yang akrab dengan tradisi pesantren. Beliau memang banyak memberikan sumbangan atau kontribusi bagi bangsa Indonesia. Salah satu kontribusi Syeikh Nawawi bagi bangsa Indonesia dalam bidang studi hadis adalah sebuah kitab kecil yang berjudul *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts fī Sharh Lubāb al-Hadīts*. Dalam kitab ini, pemikiran hadis Syeikh Nawawi mempunyai keunikan-keunikan tersendiri. Salah satu keunikan itu adalah pemakaian istilah *Syaz-munkar* dan *Syaz-mardud*. Selain itu, Syeikh Nawawi terkadang juga menggunakan riwayat yang berasal dari Syeikh Abdul Qadir al-Jaylani, seorang tokoh tasawwuf kenamaan. Nuansa tasawwuf memang dukup kental dalam kitab ini.

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

M. Alfatih Suryadilaga

TELAAH ONTOLOGIS-EPISTEMOLOGIS ATAS KONSEP 'AMAL MANUSIA DALAM AL-QUR'AN

Fauzan Naif*

Abstract

Artikel ini membahas tentang sisi ontologis-epistemologis dari 'amal perbuatan manusia. Dari sudut pandang ontologis, 'amal manusia dalam al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi 'amal umum, 'amal baik umum dan khusus, 'amal buruk umum dan khusus dan 'amal tentang urusan duniawi. Secara umum konsep amal manusia dalam al-Qur'an lebih banyak memiliki pesan dan muatan moralitas, mengingat peran dan fungsi al-Qur'an sebagai sumber nilai-nilai moralitas absolut bagi manusia, demi terciptanya tatanan sosial masyarakat yang bermoral di muka bumi. Dari sudut pandang epistemologis, 'amal manusia dalam al-Qur'an oleh tiga unsur utama, yaitu (1) Alat-alat 'amal manusia secara umum berujud anggota tubuh manusia, namun secara khusus dan lebih spesifik adalah tangan, sebagaimana banyak diungkapkan oleh al-Qur'an maupun hadis, sebagai perangkat kasar dari alat 'amal manusia. Sedang perangkat lunak adalah akal manusia, sebagai sebuah pengertian yang mencakup keseluruhan kemampuan manusia dalam menangkap dimensi kebenaran. Akal memiliki dua instrumen, yakni pikiran rasional yang bekerja untuk memahami entitas fenomenal kongkrit, dan qalbu yang bekerja untuk memahami entitas spiritual abstrak. (2) Peran manusia; yang ditunjukkan oleh al-Qur'an dengan potensi-potensi dasar fitrah manusiawi yang dimiliki manusia, untuk mewujudkan 'amal-nya, antara lain *al-irādah* (kehendak), *al-masyi'ah* (keinginan paasti), *al-qudrah* (kekuasaan atau daya) dan *al-istiṭā'ah* (kemampuan). (3). Etos 'amal adalah al-Qur'an; yang merupakan sebuah karakter mendasar dari al-Qur'an yang memberikan pijakan dasar dan kokoh bersifat praksis dan sarat dengan muatan moralitas transendensi dan imanensi terhadap mekanisme aktualisasi 'amal manusia.

Kata Kunci: 'amal manusia, *al-irādah*, *al-masyi'ah*, *al-qudrah*, *al-istiṭā'ah*.

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

I. Pendahuluan

Allah berfirman dalam Q.S. al-Baqarah (2): 30, yang terjemahannya: Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang *khalifah* di muka bumi”¹

Dalam Q.S. Taha (20): 117-119, yang terjemahannya:

Maka Kami berkata: “Hai Adam, sesungguhnya ini (Iblis) adalah musuh bagimu dan bagi istrimu, maka sekali-kali janganlah sampai ia mengeluarkan kamu berdua dari surga, yang menyebabkan kamu bersusah-payah. Sesungguhnya kamu tidak akan kelaparan didalamnya dan tidak akan telanjang. Dan sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga dan tidak (pula) akan merasa ditimpa panas matahari di dalamnya.”²

Dalam Q.S. Yunus (10): 14, yang terjemahannya:

Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka) di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat.”³

Sebuah ilustrasi penting mengenai aspek historis-revelatif dari eksistensi manusia, tercermin secara mendasar dari ketiga ayat di atas. Ayat pertama dan kedua memiliki *stressing* pada latar-belakang “ada” dan “jatuh”nya manusia di dan ke bumi. Sementara itu ayat ketiga lebih menekankan kepada adanya tuntutan keseimbangan realistis antara makna eksistensi dan aktualisasi peran *istikhlaf*(kekhalifahan) dalam kehidupan nyata.

Sementara ulama menganalisis makna khalifah sebagai “pengganti”. Raghīb Asfahani menafsirkan kata khalifah dengan *niyābah*, bermakna pengganti atau wakil bagi sesuatu yang diwakilinya. Pengganti yang dimaksud adalah dalam hal tanggung-jawab mengaktualisasikan makna *tasyrīf* (kemuliaan) Allah di alam semesta ini.⁴ Maksud dari pernyataan tersebut tidak lain adalah kewajiban bagi khalifah untuk menegakkan dan tunduk patuh terhadap hukum-Nya secara adil di antara ciptaan-ciptaan-Nya.⁵

Selanjutnya, jika mencermati firman kedua, para mufassir mengartikan *fā tasyqa*

¹Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta : Bumi Restu, 1977), 13.

² *Ibid.*, 490.

³ *Ibid.*, 307.

⁴al-Raghīb al-Asfhanai, *Mu’jam Mufradat Alfaz al-Qur’an* (Beirut : Dār al-Fikr, t.th.), 157.

⁵Muhammad Husain al-Tabataba’i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, Jilid II (Taheran : Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1393 H.), 115.

dengan bersusah-payah, maksudnya adalah bekerja untuk memenuhi kebutuhan dasar hidup manusia, yang di dunia tidak akan diperoleh tanpa kerja, namun di surga telah disediakan. Secara lebih rinci, kebutuhan mendasar manusia tersebut dapat diuraikan antara lain, pangan, yang dalam ayat di atas disebut “tidak lapar dan tidak dahaga”, sandang, dilukiskan dengan “tidak telanjang”, sedang papan diisyaratkan oleh kalimat “tidak disengat matahari”.⁶

Ketiga kebutuhan mendasar (*basic need*) manusia ini mengharuskan manusia berikhtiar melakukan kreasi, produksi dan inovasi terhadap segala fasilitas dan sarana pemenuhannya, sehingga melahirkan barang dan jasa. Doktrin “kejatuhan” Adam pada ayat di atas, menyebabkan munculnya dimensi dinamis manusia dalam bentuk amal atau kerja, sebagai wahana *surviving* di dunia.

Al-Farra’ mengartikan kata *fā tasyqa* dengan mengkonsumsi kebutuhan hidup manusia yang diperoleh dari hasil tangan dan kerja sendiri.⁷ Secara lebih detail, al-Jazair⁸ dan al-Marāgī⁹ memberikan ilustrasi makna di atas dengan proses melakukan konsumsi makanan yang harus melalui tahapan mencangkul lahan, menanam benih, menuai, menumbuk, membuat roti hingga siap dikonsumsi. Ilustrasi semacam ini oleh al-Jazair dikategorikan sebagai wujud darai ‘amal manusia yang bentuknya dapat sangat variatif, sesuai dengan kondisi dan kecenderungan manusianya.

Dalam ayat terakhir *maf’ul*-nya (obyeknya) dinyatakan dalam bentuk jamak, yakni *khalāif*, pada intinya merujuk kepada kolektifitas umat Muhammad saw sebagai ‘pengganti’ umat terdahulu yang telah berlaku zalim terhadap risalah para rasul yang datang kepada mereka dengan membawaa keterangan-keterangan yang nyata, sebagaimana disebutkan dalam ayat sebelumnya.¹⁰

⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an; Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung : Mizan, 1996), 408.

⁷Abi Zakariya ibn Ziyad al-Farra, *Ma’ani al-Qur’an*, jilid II (Mesir: Dār al-Misr li al-Ta’lif wa al-Tarjamah, t.th), 193.

⁸Abi Bakr Jabir al-Jazair, *Aisar al-Tafasir li Kalam al-Aliyy al-Kabir*, jilid III (Madinah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, 1994), hlm. 384.

⁹Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maragi*, jilid IV (Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafa al-Babi al-Halaby wa Auladuh, 1971), 101.

¹⁰Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim*, jilid XI (Beirut: Dār al-Ma’arif, 1367 H.), 316.

Pelimpahan wewenang amanat kekhalifaahan kepada umat Muhammad saw pada prinsipnya mengacu kepada estimasi dan prediksi al-Qur'an yang tepat terhadap kualifikasi kesanggupan umat dalam mengemban tanggung jawab kekhalifaahan secara ideal, sealama umat tersebut tetap berpegang teguh kepada standarisasi perilaku dan *amal qur'ani*.

Idealisme firman semacam ini merupakan refleksi dari adanya tuntutan absolut al-Qur'an terhadap arti kualitas *'amal* manusia di hadapan Tuhan. Logikaa al-Qur'an dari pernyataan di atas, mengisyaratkan betapa urgensifnya makna kualitas *'amal* manusia sebagai khalifah (pengganti), sesuai doktrin *isti'mar* (pemakmuran) bagi alam semesta ini.

Fenomena semacam ini turut mencerminkan betapa mendasarnya makna keseimbangan realistis antara tanggung jawab peran kekhalifaahan, di satu sisi, dengan aktualisasi ideal *'amal* manusia, di sisi lain, yang sesuai dengan idealisme kebenaran firman ilahi.

Berangkat dari latar belakang beragam keterangan dari ayat-ayat di atas, pertanyaan mendasar yang dapat muncul adalah bagaimanaakah kiranya konsep *'amal* manusia, jika ditinjau dari perspektif al-Qur'an. Di sini pembahasan akan dibatasi pada tujuan secara cermat terhadap konsep *'amal* manusia dalam al-Qur'an, yakni bagaimana petunjuk dan keterangannya tentang eksistensi manusia. Secara garis besar, pembahasan akan dirinci kepada apa dan bagaimana *'amal* itu bagi manusia, menurut al-Qur'an. Pembahasan akan diupayakan bertumpu kepada ontologi (masalah apa) dan epistemologi (bagaimana) *'amal* manusia, menurut al Qur'an. Dalam rumusan pertanyaan: apa yang dimaksud dengan *'amal* dalam al-Qur'an; dan bagaimana bentuk dan aktualisasi *'amal* itu, peralatan apa yang dibutuhkan, bagaimana peran manusia dalam mewujudkan *'amal*nya dan apa pesan al-Qur'an tentang aspek motivasi *'amal* manusia.

II. *'Amal* Manusia dalam Al-Qur'an

A. Pendekatan

Perkataan *'amal* diungkapkan dalam al-Qur'an dengan banyak dan beragam bentuk. Bentuk-bentuk yang dimaksud antara lain meliputi *fi'il madhi* (verba lampau aktif), *fi'il muḍāri'* (verba sedang aktif), *fi'il amr* (verba perintah aktif), *ism masdar* (verbal noun), *ism jam'* (nomina jamak) dan *ism fa'il* (adjektif aktif).¹¹

¹¹Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 483-488.

Al-Qur'an mengungkapkan perkataan 'amal dengan beragam pelaku, yaitu Tuhan,¹² malaikat,¹³ jin,¹⁴ syaitan,¹⁵ dan manusia sebagai pelaku terbanyak yang menyisakan hanya delapan kali atau tujuh ayat kepada pelaku lainnya, dari 359 kali atau 319 ayat yang diungkapkan dalam al-Qur'an.

Jika dicermati lebih mendasar, keseluruhan pengungkapan bentuk 'amal manusia dalam al-Qur'an, dapat diklasifikasikan berdasarkan acuan kata-kata atau tema pokok yang terdapat pada setiap ayat. Apabila ditemukan kesulitan dengan dua acuan tersebut, maka ditempuh pengkaitan ayat-ayat yang dibahas dengan ayat atau ayat-ayat sebelum, sesudah atau keduanya secara bersamaan. Penelusuran pengertian lewat pemahaman yang dikemukakan para mufassir dimaksudkan sebagai pembantu untuk memperoleh pengertian yang utuh.

Melalui pendekatan di atas, secara umum bentuk klasifikasi 'amal manusia dalam al-Qur'an dapat dibedakan antara lain: amal manusia secara umum (baik dan buruk), kebaikan dan keburukkan secara umum, kebaikan dan keburukkan tertentu dan 'amal tentang urusan kehidupan duniawi.

B. Telaah Ontologis.

Pengertian dasar dari kata 'amal adalah *doing, action, activity, work, labor*, dan *achievement*,¹⁶ mempunyai makna tindakan dalam arti luas. 'Amal di sini merupakan sikap, perilaku maupun perbuatan yang mengarah kepada suatu upaya pencapaian.

Asumsi lain mengartikan 'amal dengan kerja, dalam pengertian yang luas. 'amal bisa diidentikkan dengan *shun'* yang berarti membuat atau memproduksi dalam pengertian artistik dan ketrampilan.¹⁷ Asumsi ini didasarkan pada pertimbangan bahwa dalam kaitan dengan dunia sekitarnya, manusia selalu melakukan dua macam fungsi, yakni bertindak di dalam atau terhadap dunia; atau membuat sesuatu dengan mengolah atau mendaur-ulang

¹²Depag, 713.

¹³*Ibid.*, 498.

¹⁴*Ibid.*, 685.

¹⁵*Ibid.*, 176, 611 dan 505.

¹⁶Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Conwan (ed.) (London: George Allen and Unwin, 1971), 645.

¹⁷Sayyed Hussein Nasr, "Pandangan Islam tentang Etika Kerja", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 6, vol. II, 1990, 4.

bahan-bahan dan obyek-obyek yang diambil dari dunia.

Mencermati beberapa asumsi di atas, akan memberikan kesan bahwa pengertian kata *'amal* adalah identik dengan pengabdian dan kerja. Dengan kata lain, dasar motivasi, aktualisasi kerja dan hasil kerja yang diperoleh, didedikasikan kepada “sesuatu” yang berhak mendapat dedikasi atau pengabdian yang dimaksud. Secara umum, *'amal* dapat dimaknai dengan sebuah aktifitas atau tindakan yang dilakukan oleh manusia dengan motif atau maksud tertentu,¹⁸ dan oleh karenanya, ia merupakan perbuatan yang disadari.¹⁹ Jadi, *'amal* pada dasarnya merupakan sebuah mekanisme aktualisasi idealisme akal manusia, yang termanifestasi dengan entitas-entitas yang lahir, melalui tahapan kontemplatif (perenungan) hingga tahapan-tahapan aktualisasinya dalam realitas kongkrit.

Dalam al-Qur'an, kata *'amal* sering dikemukakan dalam bentuk *nakirah (indefinitif)*. Bentuk ini oleh para pakar bahasa dipahami memberi makna keumuman, sehingga *'amal* yang dimaksud mencakup segala macam dan jenis tindakan dan aktifitas manusia. Contohnya adalah Q.S. Ali Imran (3): 195, yang terjemahannya:

Aku (Allah) tidak menyalahkan *'amal* salah seorang diantara kamu baik laki-laki maupun perempuan.²⁰

Bentuk lain dari sifat keumuman makna *'amal* manusia dicerminkan dari banyaknya ayat-ayat yang berbicara tentang *'amal* diakhiri dengan verba *ya'malūn* atau *ta'malūn*. Kedua kata tersebut banyak dan beragam ayat dimaksudkan untuk memperluas cakupan dari tindakan atau perbuatan manusia yang dijelaskan dalam ayat yang dimaksud.²¹

Bentuk lain dari sifat keumuman makna *'amal* manusia juga dicerminkan oleh kata *kullu nafs* (setiap diri). Contohnya, Q.S al-Nahl (16): 111, yang terjemahannya:

(Ingatlah) suatu hari (ketika) tiap-tiap diri datang untuk membela dirinya sendiri dan bagi tiap-tiap diri disempurnakan (balasan) apa yang telah dikerjakannya,

¹⁸al-Raghib al-Asfahani, 360.

¹⁹M. Quraish Shihab, 561.

²⁰Lihat juga Q.S al-Baqarah (2) :139, al-An'am (8):108, Yunus (10) : 41, 61, Hud (11): 7, 15, 111, Ibrahim (14): 18, al-Kahfi (18): 7, 30; al-Qasas (28): 55; al-Ahzab (32): 71; al-Syura (42): 15; al-Ahqaf : 19; Muhammad: 4, 30, 33, 35; al-Zilzalah: 6.

²¹al-Baqarah : 74, 85, 110, 140, 149, 233, 234, 237, 260, 271, 283; Ali 'Imran: 98, 99, 153, 156, 180; al-Nisa' : 9, 128, 135; al-Maidah : 8, 105; al-An'am: 60; al-A'raf: 43, 129; al-Anfal : 72; al-Taubah: 16, 94, 105; Yunus : 14, 13, 41, 61; Hud: 92, 112, 123 dan lain-lain.

sedang mereka tidak dianiaya.²²

Al-Qur'an menjelaskan klasifikasi baik dari 'amal manusia dengan menggunakan beberapa terminologi, antara lain, *al-ṣāliḥ* (tunggal, jamaknya *al-ṣāliḥāt*) menunjukkan 'amal perbuatan baik yang selalu dianjurkan, *kemudian al-khair* (kebaikan) dan *ahsan* (lebih baik). Jika diperhatikan lebih lanjut, ayat-ayat yang menggunakan kata *ṣāliḥ* senantiasa dihubungkan dengan kata "beriman". Dengan kata lain, ungkapan kebaikan, yang terdapat dalam 37 ayat al-Qur'an, memiliki kandungan muatan eskatologis. Sebagai ilustrasi dapat ditemukan pada Q.S al-Baqarah (2): 25, yang menyebutkan bahwa hendaknya kamu (Muhammad saw).memberikan kabar gembira kepada orang-orang beriman dan beramal salih, bagi mereka surga-surga yang penuh dengan kenikmatan.

Perbuatan baik (*'amal ṣāliḥ*) juga dikaitkan dengan keimanan, misalnya pada Q.S. Fussilat (41): 46, bahwa balasan baik diberikan bagi pelaku di akhirat; al-Mu'minun (23): 100, perintah untuk berbuat baik kepada nabi-nabi; al-Kahfi (18): 110, beramal baik dianjurkan bagi orang-orang yang ingin bertemu dengan Tuhan.

Dalam ayat yang lain, Allah menyebutkan perbuatan baik itu dengan kata *khair* (kebajikan) seperti pada Q.S. Ali Imran (3): 30 dan Q.S. al-Zalzalah (99): 7; dan dengan kata *ahsan* (yang lebih baik) seperti Q.S Hud (11): 7, Q.S. al-Kahfi (18): 7, Q.S al-Mulk (67): 2, serta dengan kata *ahsana* (berbuat baik) seperti Q.S. al-Kahfi (18): 30.

Perbuatan-perbuatan atau '*amal-amal* baik lain yang disebutkan dalam al-Qur'an antara lain, menerima kebenaran yang dibawa rasul (Q.S. al-A'raf [7]:43), beribadah seperti salat, zakat dan kebaikan lain (Q.S. al-Baqarah [2]: 110), menghadap Ka'bah tanpa terpengaruh ocehan orang Yahudi (Q.S al-Baqarah [2]: 149), mengabdikan dan bertawakal (Q.S Hud [11]: 123), mengkonsumsi makanan yang baik-baik dan mengerjakan perbuatan yang baik (Q.S. al-Mu'minun [23]: 51), patuh kepada rasul (Q.S. al-Nur [24]: 53), membelanjakan harta ke jalan yang disenangi Allah (Q.S. al-Baqarah [2]: 265), bersedekah (al-Hadid [57]: 10).

Kebaikan-kebaikan yang berkaitan dengan urusan kehidupan, antara lain, perbuatan-perbuatan manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi (Q.S. Yunus [10]: 14), soal memasuki rumah orang lain (Q.S al-Nur [24]: 28), perbuatan tidak menghancurkan musuh sewaktu memperoleh kemenangan (Q.S al-Fath [48]: 24). Satu hal yang tampaknya selalu menyertai ungkapan-ungkapan '*amal-salih* dalam ayat-ayat di atas adalah keterkaitan '*amal-salih*

²²*Ibid.*, 419.

dengan masalah eskatologis, yakni balasan. Allah akan memberi balasan yang sebanding atau lebih baik dari semua ‘amal manusia.

Mengenai ‘amal buruk, dalam al-Qur’an dinyatakan dengan kata *al-sū’* (keburukan), *al-sayyi’ah* (yang buruk dalam bentuk tunggal, jamaknya *al-syyaiat*), verba *sa’a* (jelek), *al-khabāis* (yang keji, dalam bentuk jamak) dan verba *bi’sa* (amat buruk). Beberapa ayat yang dapat menjelaskan kata-kata tersebut, misalnya, Allah menghapuskan kesalahan-kesalahan (*al-syyiat*) orang-orang yang bersedekah secara terang-terangan maupun dengan sembunyi-sembunyi (Q.S al-Baqarah [2]: 271); ampunan diberikan kepada orang-orang yang mengerjakan kejahatan (*al-syyiat*) yang bertaubat sesudahnya dan kemudian beriman

C. Telaah Epitomologis

Pembahasan di sini diarahkan bagaimana amal itu menurut al-Qur’an. Hal-hal yang menjadi titik pusat perhatian adalah alat-alat yang disebutkan dalam al-Qur’an untuk mengungkapkan amal manusia tersebut dan bagaimana peran manusia dalam mewujudkannya, dan juga bagaimana al-Qur’an berbicara tentang etos amalk sebagai aspek mendasar dalam kerangka motivasi aktualisasi amal manusia.

Untuk mewujudkan amal perbuatannya, manusia membutuhkan alat, sarana atau perangkat-perangkat pendukung. Al-Qur’an mengungkapkan alat kerja manusia pada dataran lahiriyah adalah tangan. Dalam Q.S. Yasin (36): 35, disebutkan :

Supaya mereka dapat makan dari buahnya, dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka. Maka mengapakah mereka tidak bersyukur ?²³

Dalam ayat di atas dan dua ayat sebelumnya dijelaskan bahwa agar manusia dapat makan (mengonsumsi buah-buahan), ia harus bekerja, yaitu berkebun anggur dan kurma. Pada kegiatan berkebun ini, tangan manusia berperan sangat vital untuk mencangkul, menanam, hingga memanen bahkan saat mengkonsumsinya.

Dalam Q.S al-Nur (24): 24, Allah menegaskan :

Pada hari (ketika) lidah, tangan dan kaki mereka menjadi saksi atas mereka terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan.²⁴

Mencermati makna ayat di atas, al-Sabuni menjelaskan bahwa pada hari kiamat

²³ *Ibid.*, 710.

²⁴ *Ibid.*, 547.

nanti manusia akan dimintai pertanggung-jawabannya terhadap amal yang telah dilakukan oleh anggota tubuhnya, yakni mulut, tangan dan kakinya. Ketiganya akan menjadi saksi terhadap alokasi fungsi ketiganya, pada masa kehidupannya di dunia sebelumnya.²⁵

Peranan tangan dalam mewujudkan amal manusia dalam konteks praktis juga ditegaskan oleh Nabi Muhammad SAW dalam beberapa hadis antara lain:

ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وأن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده.²⁶
 على كل مسلم صدقة فقالوا: يا نبي الله فمن لم يجد؟ قال يعمل بيده...²⁷
 سئل النبي صلعم عن أفضل الكسب، فقال: بيع مبرور وعمل الرجل بيده.²⁸
 عن أبي هريرة قال: خير الكسب يد العامل إذا نضح.²⁹

Penjelasan makna tangan sebagai *wasilah* (sarana) bagi manusia dalam mengaktualisasikan entitas dalam dataran realitas, pada beberapa hadis semakna diatas, menjelaskan betapa tangan manusia memegang peranan penting dalam merealisasikan amalnya.

Selain tangan, manusia juga menggunakan akalannya untuk memperoleh hasil kerja yang maksimal. Dalam bidang produksi, misalnya, proses dimulai dengan pemilihan bahan, pengolahan hingga pemberian bentuk. Disini akal mutlak diperlukan.

Dalam Islam, pengertian akal adalah daya berfikir yang terdapat dalam jiwa manusia, yang menurut Al-Qur'an dapat memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam semesta.³⁰ Dalam al-Qur'an, kata akal disebut sebanyak 49 kali dengan rincian, 'aqala 1 ayat, *ta'qilun* 24 ayat, *na'qilu* 1 ayat, *ya'qilu* 1 ayat dan *ya'qilun* 22 ayat.

Dalam kaitannya dengan iman, kata akal digunakan sebanyak 14 kali, antara lain Q.S. al-Baqarah (2):76 yang terjemahannya:

Dan apabila mereka berjumpa dengan orang-orang beriman, mereka berkata: "Kamipun telah beriman", tetapi bila mreka berada sesama mereka saja, lalu

²⁵Muhammad 'Ali al-Saabuuni, *Safwat al-Tafāsir*, II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 333.

²⁶Imam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/3 (Berut: al-Fikr, t.th.), 9.

²⁷*Ibid.*, IV/7, 79.

²⁸Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, III (Beirut: al-Maktab al-Islami, t.th.), 466.

²⁹*Ibid.*, II, 334.

³⁰Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1982), 13.

mereka berkata: “Apakah kamu menceritakan kepada mereka apa yang telah diterangkan Allah kepadamu, supaya dengan demikian mereka dapat mengalahkan hujahmu di hadapan Tuhanmu, tidakkah kamu mengerti.”³¹

Lima ayat berkaitan dengan persoalan kitab suci, antara lain:

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur’an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.³²

Enam ayat berkaitan dengan pemahaman tanda-tanda kebesaran Tuhan, antara lain Q.S. al-Baqarah (2): 73 yang terjemahannya:

Lalu Kami berfirman: “Pukullah mayat itu dengan sebagian anggota sapi betina itu!” Demikian Allah menghidupkan kembali orang-orang yang telah mati dan memperlihatkan kepadamu tanda-tanda kekuasaan-Nya, agar kamu mengerti.³³

Tiga ayat berkaitan dengan pemahaman proses dinamis kehidupan manusia, antara lain:

Dan mereka berkata: “Sekiranya kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu) niscaya tidaklah kami termasuk penghuni-penghuni neraka yang menyala-nyala.”³⁴

Tujuh ayat berkaitan dengan pemahaman proses dinamis kehidupan manusia, antara lain:

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, sehingga mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang ada di dalam dada.³⁵

Dua belas ayat berkaitan dengan pemahaman alam semesta seisinya, antara lain surat al-Baqarah:164 yang terjemahannya:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia dan

³¹Depag, 22.

³²*Ibid.*, 348.

³³*Ibid.*,22.

³⁴*Ibid.*, 956.

³⁵*Ibid.*, 529.

apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati dan Dia sebarkan di muka bumi ini segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.

³⁶

Satu ayat digunakan dalam kaitannya dengan salat, Q.S. al-Maidah (5):58 :

Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (mengerjakan) salat, mereka menjadikannya buah ejekan dan permainan. Yang demikian itu adalah karena mereka benar-benar kaum yang tidak mempergunakan akal.³⁷

Secara mendasar fenomena revelatif ini menunjukkan bahwa perkataan *'aqala* digunakan juga untuk memahami hal-hal yang bersifat lahir (kongkrit), dan perangkal akal yang dapat mewujudkannya adalah pikiran. Disebutkan dalam surat Q.S. Ali 'Imran (3): 190-191, terjemahannya:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka”.³⁸

Raghib Asfahani menjelaskan makna *tafakkara* (memikirkan) dengan gerak kekuatan penalaran (kognisi) manusia dalam menemukan ilmu untuk sampai kepada pengetahuan.³⁹ Menurutnya, perkataan pikiran digunakan untuk menjelaskan fungsi pengkajian dan penyelidikan manusia terhadap sesuatu masalah, dengan tujuan dapat menghantarkan manusia kepada pemahaman hakekat sesuatu.⁴⁰

³⁶*Ibid.*, 40.

³⁷*Ibid.*, 170.

³⁸*Ibid.*, 109-110.

³⁹al-Raghib al-Asfahani, 398.

⁴⁰*Ibid.*, 399.

Suatu hal penting dalam kajian tentang akal adalah bahwa akal sebagai daya ruhani untuk memahami kebenaran, bekerja dengan kedua perangkatnya, yakni pikiran dan qalbu, yang keduanya bekerja secara organis.⁴¹ Pada konteks semacam inilah sebenarnya dibutuhkan pemahaman mendasar terhadap mekanisme aktualisasi amal manusia, yang pada prinsipnya tidak dilepaskan dari aspek fikir (pemikiran) dan zikir (qalbu) secara bersamaan dan keduanya merupakan satu kesatuan fungsi onal.

Pengembangan pikiran yang terlepas dari kaitan dengan *qalbu*, mengakibatkan manusia hanya memperoleh pengetahuan lahiriah saja dari realitas yang ditangkap dan manusia dapat dikuasai hawa nafsunya, sehingga pikiran bekerja untuk kepentingan pemuasan hawa nafsu. Sebaliknya, qalbu yang bekerja terlepas dari pikiran, membuat seseorang hanya menangkap dimensi spiritual dari realitas yang ada. Secara moral ia mempunyai kesadaran yang baik, tetapi penguasaan teknik dan cara menyelesaikan masalahnya seringkali mengalami kemacetan, karena penguasaan dimensi fisiknya lemah, dibawah dan kurang dari standar minimal.

Idealisme qu'rani semacam ini pada dasarnya selaras dengan makna amal itu sendiri, yang secara mendasar diartikan sebagai suatu tindakan, perilaku atau karya manusia yang dimotivasi dan didedikasikan kepada sesuatu di luar kerja itu sendiri. Pemahaman terhadap konsep amal semacam ini serta bentuk aktualisasinya, dikenal dalam Islam dengan istilah "ibadah" yang sarat dengan kedua dimensi perenungan akal manusia, yakni pikiran dan qalbu.

Ibadah itu sendiri dalam Islam diartikan dengan taat serta tunduk,⁴² merupakan penampakan sikap penghambaan diri kepada yang berhak memperoleh penghambaan, yaitu Allah SWT.⁴³ Dengan kata lain, pendekatan aktualisasi amal manusia harus memenuhi kriteria keseimbangan pemanfaatan dimensi pikiran dan qalbu sebagai perangkat akal manusia, agar entitas yang lahir adalah sesuatu yang sarat, tidak saja hanya dari muatan logika, tetapi sekaligus juga dari muatan etika dan estetika yang selaras dengan idealisasi fungsi amal manusia, sebagai penunjang misi kekhalfahan.

⁴¹Muhammad Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam* (Osman Raliby, pent.), (Jakarta : Bulan Bintang, 1983), 33.

⁴²Ibn Manzuur, *Lisan al-'Arab*, IV (Mesir: Dār al-Masriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1968), hlm. 485.

⁴³al-Raghib al-Asfahani, 330.

Mengenai peranan manusia dalam mewujudkan amalnya, perlu diingat bahwa sebagai makhluk Tuhan yang baik, manusia menyanggah gelar khalifah Allah di bumi. Dalam mengemban penugasan Allah sebagai wakil-Nya di bumi, manusia mempunyai suatu misi perjuangan menciptakan sebuah tatanan sosial yang bermoral. Misi tersebut dinamakan dengan amanat (Q.S. al-Ahzab [33]:72), meskipun dalam menerima amanat tersebut manusia terkesan *bonek* alias *bondho nekad* (*zalūm* dan *jahūl*).⁴⁴

Guna mengembang dan mensukseskan “misi” besar tersebut, mutlak kiranya diketahui potensi-potensi aktual apa yang dimiliki manusia dalam mewujudkan perannya sebagai khalifah melalui aktualisasi ‘amalnya dalam realitas nyata. Modal dasar sebagai potensi alamiah manusia dalam melakukan aktifitas amal tersebut antara lain *al-iradah* (kehendak), *al-masyi’ah* (keinginan pasti), *al-qudrah* (kekuasaan atau daya) dan *al-istitaah* (kemampuan).

Mengenai *al-iradah* (kehendak) adalah jelas karena Allah menjadikan manusia sebagai khalifah, maka tidak ada halangan untuk memberinya potensi berkehendak. Adlah sebuah kenyataan logis manakala keduanya saling berhubungan dan berkaitan. Hanya saja, tidak selayaknya untuk memperbandingkan antara kehendakNya yang tak terhingga dengan kehendak manusia yang berhingga, antara pemberi tugas dan penerima tugas.

Dalam al-Qur’an terdapat 68 ayat dengan 76 kali pemakaian kata *arada* dan kata jadinya mengenai manusia. Pada dasarnya *iradah* (kehendak) merupakan kekuatan yang tersusun atas keinginan, keperluan dan harapan (*syahwah*, *hajjah* dan *amal*).⁴⁵ Diantara ayat-ayat yang berisi pesan tentang *iradah*, yaitu : zakat apapun yang dikeluarkan adalah untuk menghendaki wajah Allah (al-Rum [30]: 39), apakah kalian (umat Muhammad SAW) berkehendak meminta Rasul sebagaimana Nabi Musa diminta Bani Israil dahulu (Q.S. al-Baqarah [2]: 108), orang-orang yang menghendaki pahala akhirat akan diberikan oleh Allah pahalanya (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 145), ada orang yang menghendaki dunia dan ada pula orang yang menghendaki akhirat (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 152). Dari ayat-ayat di atas jelas bahwa al-Qur’an mengakui secara pasti bahwa manusia memiliki (diberi) kehendak (*iradah*), sebagai potensi dasar.

⁴⁴Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, terj.. Anas Mahyuddin (Jakarta: Penerbit Pustaka, 1980), hlm. 1.

⁴⁵Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur’an; Suatu Kajian Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 92.

Mengenai *masyiah*, banyak sekali dijumpai dalam berbagai ayat al-Qur'an, diantaranya : “sembahlah apa yang kalian inginkan selain Dia” (Q.S. al-Zumar [39]: 15), “makanlah (kamu sekalian) dari hasil buminya, yang banyak lagi enak, apa yang kamu sukai” (Q.S al-Baqarah [2]: 58), “mereka mendapat apa yang mereka inginkan di dalam surga” (Q.S. al-Nahl [16]: 31), “istri-istri kamu bagaikan kebun (sawah) bagi kamu, maka datangilah kebun kalian sesuai keinginan kalian (Q.S. al-Baqarah [2]: 223). Dari contoh ayat-ayat tersebut dapat ditegaskan bahwa manusia mempunyai (diberi) *masyiah*. Wujud keinginan manusia sangat variatif dan mencakup berbagai obyek dan berbagai bentuk tindakan manusia.

Mengenai *al-qudrah* (daya atau kekuasaan) juga banyak ditemukan dalam berbagai ayat al-Qur'an, diantaranya : “orang-orang yang kafir kepada Tuhannya, tidak berdaya mengambil manfaat dari perbuatannya (Q.S. Ibrahim [14]: 18), “agar Ahli Kitab tidak mengetahui kalau mereka tidak berdaya sedikitpun untuk memperoleh karunia Allah (Q.S. al-Hadid [57]: 29), “orang-orang yang taubat sebelum kamu (Muhammad) *menguasai* (menangkap) mereka, mereka bebas dari hukum (Q.S. al-Maidah [5]:34). Dari beberapa ayat di atas jelaslah bahwa manusia mempunyai atau diberi daya atau kekuasaan (*qudrah*).

Mengenai *istitaa'ah* kemampuan juga bisa ditemukan dalam banyak ayat al-Qur'an, antara lain : “bertaqwalah kepada Allah sesuai kemampuanmu (Q.S al-Tagabun [64]:16). “siapkanlah apa saja yang kamu mampu, berupa kekuatan, yakni kuda (Q.S. al-Anfal [8]:60), “orang kafir tidak mampu memberikan pesan (wasiat) pada hari Kiamat (Q.S Yasin [36]:50), “mereka di neraka tidak mampu berjalan (Q.S. Yasin [36]: 67), “ibadah haji adalah kewajiban atas orang yang mampu (Q.S. Ali ‘ Imran [3]: 97). Demikianlah beberapa ayat yang menegaskan bahwa manusia memiliki potensi kemampuan, yang mencakup banyak bidang dan segi kehidupan manusia.

Mengenai hakekat peran manusia dalam mewujudkan ‘amalnya, secara tegas Al-Qur'an menyebut manusia sebagai pelaku dari ‘amalnya, dalam 13 ayatnya. Kesemua ayat tersebut terkait dengan masalah eskatologi, karena pelakunya dikaitkan dengan balasan surga dan neraka. Misalnya, Tuhan tidak akan menyia-nyiakan ‘amalan-amalan orang yang berbuat (*'amil*) (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 195).

Manusia diberi peran sebagai khalifah Tuhan di bumi, suatu peran yang strategis, yang diterima manusia setelah berkompetisi dengan malaikat (Q.S. al-Baqarah [2]: 30-31). Dengan peran itu manusia menerima tugas yang oleh al-Qur'an dinamakan “amanat”, yang

sebelum ditawarkan kepada manusia, terlebih dahulu kepada langit, bumi dan gunung (Q.S. al-Ahzab [33]: 72).

Akal dengan instrumennya, pikiran dan qalbu, adalah salah satu peralatan yang dimiliki manusia dalam mengaktualisasikan fungsi dan peran kekhalifan. Dalam kenyataannya, menurut Muhammad ‘Abduh, akal hanya dimiliki oleh manusia dan oleh karenanya manusia mulia.⁴⁶ Akal mempunyai daya yang kuat, yakni mampu mengetahui Tuhan dan sifat-sifatNya. Tetapi pada sisi lain, diakui pula bahwa kemampuan akal itu terbatas, sehingga diperlukan Nabi yang membawa wahyu,⁴⁷ yang berperan membantu memberi penjelasan-penjelasan aspek eskatologis, menolong akal dalam mengatur masyarakat, mendidik manusia, mendorong manusia untuk menunaikan kewajiban dan lain sebagainya. Manusia juga menyadari bahwa ia memiliki kebebasan untuk menentukan pilihannya sendiri.

Potensial lain yang dimiliki manusia, selain akal, wahyu dan kebebasan kemauan, adalah ia juga memiliki daya dan kemampuan (*qudrah* dan *istita’ah*) dalam mewujudkan tindakan yang dikehendakinya. Dengan berbekal daya dan kemampuan yang diberikan Tuhan dalam dirinya, manusia dapat melakukan tindakan dan perbuatannya, sesuai kecenderungan dirinya.

Salah satu permasalahan mendasar dari lahirnya ‘amal (perbuatan) manusia adalah mengacu kepada hakekat fundamental keberadaan manusia di muka bumi, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S al-Taubah 10): 105, yang terjemahannya :

Dan katakanlah : “Ber’amallah kamu, maka Allah dan Rasulnya serta orang-orang mu’min akan melihat amalmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) yang mengetahui yang gaib yang nyata, lalu diberitakanNya kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.”⁴⁸

Pemahaman mendasar dari ayat ini terletak pada terminologi ‘amal, yang bentuk formalnya adalah kerja. Ayat ini secara tegas menyatakan eksistensi manusia,⁴⁹ baik di hadapan Allah, rasulNya maupun orang-orang beriman. Dengan kata lain ‘amal atau

⁴⁶Muhammad ‘Abduh, *Risālat al-Tauhīd* (Kairo: Dār al-Manār, 1366 H.), 125.

⁴⁷*Ibid.*, 61.

⁴⁸Depag, 298

⁴⁹Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 418.

perbuatan seseorang yang merupakan perwujudan sepenuhnya dari dirinya, mencerminkan citra dirinya dan menjadi ukuran untuk menilainya.

Disamping itu, Q.S Hud (11): 7 menegaskan :

Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasanaNya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah diantara kamu yang lebih baik ‘amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekkah); “Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati”, niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata : “Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata”.⁵⁰

Ayat ini menegaskan betapa urgensinya arti ‘amal bagi kehidupan manusia di dunia ini. Pada hakekatnya kehidupan manusia di dunia ini merupakan “wahana uji” bagi ‘amal manusia. Lulus tidaknya seseorang dalam ujian, sepenuhnya ditentukan oleh kualitas ‘amal perbuatannya.

Sementara itu, pada Q.S. al-Kahfi (18): 110 dinyatakan :

Katakanlah : “Sesungguhnya aku ini hanya seseorang manusia seperti kamu yang diwahyukan kepadaku : “Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Esa”. Barangsiapa mengharapkan perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaknya ia mengerjakan ‘amal yang salih dan janganlah mempersekutukan seorangpun dalam beribadah kepada Tuhannya”.⁵¹

Penekanan makna pada ayat ini adalah pada sikap al-Qur’an yang berusaha memotivasi manusia agar selalu menjunjung tinggi nilai-nilai moral, sebagaimana direfleksikan oleh ayat di atas dengan perkataan *fā al-ya’mal ‘amalan ṣālihan*. Dengan kata lain, pertemuan dengan Tuhan hanya akan terjadi dengan ‘amal perbuatan, kerja atau karya nyata yang baik, yang sesuai dengan nilai-nilai moral qur’ani.

Dalam mencermati makna kata *ṣālih*, Imaduddin Abdul Rachim menyatakan:

Jika *ṣālih* itu artinya baik dan benar, maka ukuran kebaikan dan kebenaran itu haruslah dikembalikan kepada sunatullah, sehingga *‘amal ṣālih* atau karya yang baik atau benar berarti, tidak bisa tidak melainkan karya yang sesuai atau menurut sunatullah.⁵²

⁵⁰Depag, 327.

⁵¹*Ibid.*, 460.

⁵²Imaduddin Abdulrachim, “Sains dalam Perspektif al-Qur’an”, dalam Ahmad Syafi’i Ma’arif dan Said Tuhuleley (ed.) *al-Qur’an dan Tantangan Modernitas* (Yogyakarta : SIPRESSS,

Dengan demikian, pada prinsipnya makna salih tidak hanya mencerminkan kebaikan dan kebenaran dari tinjauan pendekatan moral, namun makna salih harus pula ditinjau dari pendekatan kesinambungan dinamisme kerja atau ‘amal manusia dengan hukum alam, sehingga ‘amal salih adalah ‘amal yang jika dikerjakan tidak menyebabkan dan mengakibatkan madarrat (kerusakan) atau bila dilakukan akan memperoleh manfaat.⁵³

Sebagai ilustrasi kiranya hadis berikut ini dapat membantu membentuk pemahaman :

أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل⁵⁴

Pekerjaan yang paling disukai oleh Allah adalah kontinuitasnya, meskipun kuantitasnya terbatas.

Penekanan makna pada hadis ini adalah pada terminologi kesempurnaan kerja, yang tersirat melalui kata *adwam* (kontinyu). Melalui kontinuitas kerja yang memadai, akan melahirkan profesionalitas kerja sehingga akan memberikan pengaruh kepada peningkatan kualitas kerja maupun hasil yang diperoleh. Dengan kata lain, profesionalitas kerja ditentukan oleh kontinuitas kerja yang intens, meskipun kuantitas dari kerja itu sendiri terbatas. Dalam ungkapan yang sederhana, atribut profesional yang disandang seseorang bukan semacam “inting” yang dibawa sejak lahir, tetapi lebih merupakan sssuatu produk dari pengalaman (*experience*) yang dibentuk oleh proses dialektika waktu yang terintegrasi secara kompak, solid, padu, utuh dan menyeluruh.

Hadis tersebut merefleksikan bahwa kontinuitas yang intens dalam beramal dengan sendirinya akan memberikan kualitas hasil yang semakin baik dari waktu ke waktu (*getting better from time to time*).

Akhirnya, masih ada satu ayat lagi yang perlu kita rujuk, yaitu Q.S al-Isra (17): 84, yang terjemahannya :

Katakanlah: “Tiap-tiap orang berbuat menurut keadaan masing-masing”.

Maka Tuhanmu lebih mengetahui sssiapa yang lebih benar jalannya.⁵⁵

Ayat ini merupakan penjelasan perihal hubungan antara perbuatan, kerja dan karya

1990), 33.

⁵³M. Quraish Shihab, 562

⁵⁴Imam al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ Muslim fi Syarḥ al-Nawawi*, III/5 (Beirut : Dār al-Fikr, 1976), 160.

⁵⁵ Depag, 437.

pada satu sisi dengan kemampuan (*capability*) manusia pada sisi yang lain. Semangat dan anjuran yang disampaikan ayat ini adalah agar manusia bekerja sesuai dengan tingkat kemampuan diri masing-masing.

Demikianlah aspek etos ‘amal manusia yang dijelaskan oleh al-Wur’an secara eksplisit di dalam ayat-ayatnya. Pada prinsipnya, al-Qur’an memberikan pijakan praksis yang mendasar di dalam mewujudkan motivasi makna ‘amal dalam realitas kehidupan. Namun demikian, makna ‘amal manusia akan ditemukan secara lebih luas dalam banyak ayat al-Qur’an, baik secara eksplisit maupun implisit.

III. Kesimpulan

Dari pembahasan sebelumnya dapat diberikan beberapa kesimpulan, antara lain :

1. Dari sudut pandang ontologis, ‘amal manusia dalam al-Qur’an dapat diklasifikasikan menjadi ‘amal umum, ‘amal baik umum dan khusus, ‘amal buruk umum dan khusus dan ‘amal tentang urusan duniawi. Secara umum konsep amal manusia dalam al-Qur’an lebih banyak memiliki pesan dan muatan moralitas, mengingat peran dan fungsi al-Qur’an sebagai sumber nilai-nilai moralitas absolut bagi manusia, demi terciptanya tatanan sosial masyarakat yang bermoral di muka bumi.
2. Dari sudut pandang epistemologis, ‘amal manusia dalam al-Qur’an oleh tiga unsur utama, yaitu :
 - a. Alat-alat ‘amal manusia secara umum berujud anggota tubuh manusia, namun secara khusus dan lebih spesifik adalah tangan, sebagaimana banyak diungkapkan oleh al-Qur’an maupun hadis, sebagai perangkat kasar dari alat ‘amal manusia. Sedang perangkat lunak adalah akal manusia, sebagai sebuah pengertian yang mencakup keseluruhan kemampuan manusia dalam menangkap dimensi kebenaran. Akal memiliki dua instrumen, yakni pikiran rasional yang bekerja untuk memahami entitas fenomenal kongkrit, dan qalbu yang bekerja untuk memahami entitas spiritual abstrak.
 - b. Peran manusia; yang ditunjukkan oleh al-Qur’an dengan potensi-potensi dasar fitrah manusiawi yang dimiliki manusia, untuk mewujudkan ‘amal-nya, antara lain *al-irādah* (kehendak), *al-masyi’ah* (keinginan pasti), *al-qudrah* (kekuasaan atau daya) dan *al-istiṭā’ah* (kemampuan).
 - c. Etos ‘amal adalah al-Qur’an; yang merupakan sebuah karakter mendasar dari al-

Qur'an yang memberikan pijakan dasar dan kokoh bersifat praksis dan sarat dengan muatan moralitas transendensi dan imanensi terhadap mekanisme aktualisasi *'amal* manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Risālat al-Tauhīd*. Kairo : Dār al-Manār, 1366 H.
- Abdulrachim, Imaduddin. "Sains dalam Perspektif al-Qur'an", dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Said Tuhuleley (ed.) *al-Qur'an dan Tantangan Modernitas*. Yogyakarta : SIPRESSS, 1990.
- Al-Asfhani, al-Raqhib. *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut : Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an*. Beirut : Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Bukhari, Imam. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, II/3. Beirut : Dār al-Fikr, t. th.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta : Bumi Restu, 1977.
- Al-Farra, Abi Zakariya ibn Ziyad. *Ma'ani al-Qur'an*, jilid II. Mesir : Dār al-Misr li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad al-Imam Ahmad*, II, III. Beirut : al-Maktab al-Islami, t. th.
- Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab*, IV. Mesir : Dār al-Masriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1968.
- Iqbal, Muhammad. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam* (Osman Raliby, pent.), Jakarta : Bulan Bintang, 1983.
- Al-Jazair, Abi Bakr Jabir. *Aisar al-Tafasir li Kalam al-Aliyy al-Kabir*, jilid III. Madinah : Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1994.
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah*

- Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Al-Maragi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maragi*, jilid IV. Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halaby wa Auladuh, 1971.
- Nasr, Sayyed Hussein. "Pandangan Islam tentang Etika Kerja", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 6, vol. II, 1990.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia, 1982.
- Al-Nawawi, Imam. *Ṣaḥīḥ Muslim fi Syarh al-Nawawi*, III/5. Beirut : Dār al-Fikr, 1976.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*, terj.. Anas Mahyuddin. Jakarta: Penerbit Pustaka, 1980.
- Rahman, Jalaluddin. *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an; Suatu Kajian Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Rida, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, jilid XI. Beirut : Dār al-Ma'arif, 1367 H.
- Al-Ṣabūni, Muhammad 'Ali. *Safwat al-Tafāsir*, II. Beirut : Dār al-Fikr, t. th.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung : Mizan, 1996.
- Al-Tabataba'i, Muhammad Husain. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid II. Taheran : Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1393 H.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Conwan (ed.). London : George Allen and Unwin, 1971.

AMIN AL-KHULI DAN “PERGESERAN PARADIGMA”

TAFSIR AL-QUR’AN

M. Mansur*

Abstract

Amin al-Khuli seorang penggagas metode penafsiran al-Qur’an dalam perspektif baru. Pendidikan yang dienyam baik di negeri kelahirannya maupun di Barat telah mengantarkan pemahaman yang baru tentang studi al-Qur’an, khususnya tentang Tafsir. Cara yang ia tempuh dengan memperbaiki metodologi penafsiran al-Qur’an yang terkait erat dengan perbaruan pola berpikir dan cara pandang orang terhadap al-Qur’an. Baginya, tugas pokok seorang mufassir dalam aksi penafsirannya adalah dengan langkah studi eksternal teks (*dirāsah mā haul al-Qur’ān*) dan studi internal teks al-Qur’an (*dirāsah fi al-Qur’ān nafsih*). Usaha Amin al-Khuli ini dilanjutkan oleh para pemikir dan pemerhati tentang studi al-Qur’an, seperti Bint al-Syati’.

Kata Kunci: Amin al-Khuli, pergeseran paradigma, studi al-Qur’an, *dirāsah mā haul al-Qur’ān* dan *dirāsah fi al-Qur’ān nafsih*

I. Pendahuluan

Dalam sejarah ilmu pengetahuan maupun menurut disiplin sosiologi pengetahuan, pergeseran-pergeseran teori dan gugusan ide dalam penggal waktu tertentu akibat tuntutan kesejarahan, adalah hal yang niscaya. Sebab konstruksi teoritis ilmu pengetahuan yang merupakan produk zaman tertentu tidak secara universal berlaku dan cocok untuk zaman berikutnya yang nota bene memiliki karakteristik kesejarahan yang berbeda dengan waktu dan tempat dimana konstruksi itu pertama kali dibangun. Inilah kira-kira yang dimaksudkan oleh Thomas S. Kuhn, dengan *Shifting Paradigma* dalam wilayah *science*.¹

Pergeseran ini ternyata dapat terjadi dalam semua disiplin ilmu alam, ilmu sosial bahkan ilmu humaniora dan ilmu agama dalam semua cabangnya. Menurut teori Thomas Kuhn di atas setiap cabang ilmu secara berkelanjutan akan mengalami tahap sebagai *normal science* dan *revolutio nary science*. Dalam tahap pertama setiap cabang ilmu melakukan pemecahan masalah melalui cara yang sudah mapan dan baku tanpa menyadari adanya keganjilan yang melekat dalam cara-cara tersebut. Baru dalam penggal waktu tertentu peneliti dalam cabang ilmu tertentu menyadari keganjilan tersebut dan pada gilirannya ditemukan cara baru dalam pemecahan masalahnya sehingga cara lama mulai ditinggalkan. Penemuan cara baru ini menjadikan cabang ilmu tertentu yang tadinya berada pada tahap *normal science* beralih pada tahap *revolutionary science* dan begitu seterusnya sampai nanti ditemukan lagi cara yang lebih baru. Jadi

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutoins* (The University of Chicago Press, Chicago, 1970).

dalam setiap cabang ilmu akan terjadi suatu proses dimana cara pemecahan dan pemahaman persoalan model lama sedikit demi sedikit ditinggalkan menuju cara pemahaman dan pemecahan yang baru.²

Upaya mencari pemahaman al-Qur'an (tafsir) dan segenap disiplin yang menyertainya juga merupakan "ilmu" dalam jajaran ilmu-ilmu agama Islam. Sebagai satu disiplin ilmu, studi qur'an pada umumnya dan tafsir pada khususnya, dalam penggal waktu tertentu juga mengalami apa yang disebut Kuhn sebagai "pergeseran paradigma". Itulah mengapa dalam tradisi keilmuan Islam klasik tafsir al-Qur'an dikategorikan bukan sebagai "ilmu" yang sudah benar-benar matang sehingga tampak seperti gosong (*nadaja wakhtaraqā*). Artinya pergeseran-pergeseran tertentu sangat berpeluang terjadi dalam ilmu yang dikategorikan semacam ini.

Sejarah sudah membuktikan betapa besarnya respon dunia Islam terhadap al-Qur'an sehingga tak terhitung jumlah mufassir dan ahli dalam berbagai cabang keilmuan yang menyertai tafsir ini dalam sepanjang sejarah Islam. Sebagian dari para mufassir dan tokoh ilmu-ilmu al-qur'an lainnya adalah para pembaharu yang memiliki inisiatif menemukan cara-cara baru yang kreatif dalam pemecahan masalah tafsir al-Qur'an atau berbagai persoalan lain yang terkait dengan disiplin ilmu tafsir. Dalam jajaran para inisiator penggagas lahirnya cara pemahaman dan pemecahan baru dalam wilayah studi al-Qur'an ini muncullah diparoh pertama abad 20 nama Amin al-Khuli.

Para pengamat tafsir modern sepakat untuk memposisikan Amin al-Khuli sebagai biang lahirnya tafsir al-Qur'an dengan gaya baru yakni tafsir sastrawi, (*al-Tafsir al-Bayani*) sebuah tafsir karya murid dan istrinya Aisyah Abdurrahman Bintusy Syathi' yang dengan jujur mengakui bahwa tafsirnya lahir sebagai langkah lanjut dari tawaran Amin al-Khuli.³ Tafsir ini mengandaikan dirinya sebagai sebuah karya unik dengan berbagai terobosan baru yang membedakannya dari tafsir-tafsir era sebelumnya.

Pengakuan Bintusy Syathi', bahwa tafsir ini merupakan perwujudan dari proyek besar Amin al-Khuli dalam bidang tafsir al-Qur'an, sementara tafsir ini banyak muatan terobosan barunya, menunjukkan betapa signifikannya gagasan yang ditawarkan Amin al-Khuli bagi lahirnya sebuah tafsir dengan paradigma baru. Kenyataan ini menimbulkan pertanyaan di seputar Amin al-Khuli menyangkut sepak terjangnya dalam wilayah intelektual yang menjadi *back ground* lahirnya gagasan inovatifnya dalam wilayah studi al-Qur'an sekaligus pertanyaan tentang bagaimana sebenarnya konstruksi gagasan

²M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 110-111.

³Aisyah Abdurrahman Bintusy Syathi', *al-Tafsir al-Bayani lil Qur'an al-Karim*, jilid I (Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1966), 14.

inovatifnya tersebut dan dimana letak keunikan gagasannya yang kemudian menjadi titik pangkal lahirnya “pergeseran paradigma” dalam tafsir al-Qur’an.

Pertanyaan-pertanyaan ini akan dicoba dijawab sebatas kemampuan yang ada dalam uraian berikut yang dimulai dari kupasan sederhana tentang biografi intelektual Amin al-Khuli. Baru kemudian dikupas berbagai gagasan segarnya yang tentu lahir sebagai anak kandung kesejarahan keilmuannya, untuk menengarai pergeseran-pergeseran tertentu dalam dunia tafsir akibat tawaran gagasannya tersebut.

II. Amin Al-Khuli Sosok Santri Plus

Amin Ibn Ibrahim Abdul Baqi’ Ibn Amir Ibn Ismail Ibn Yusuf al-Khuli⁴ adalah nama lengkap yang menggambarkan silsilah keluarga Amin al-Khuli. Silsilah keluarganya ini konon sudah dia hafal sejak dia masih sangat dini usianya, sebagai satu indikator kecintaannya pada tradisi Arab dalam berbagai aspeknya yang begitu lekat dalam kehidupan masa kecilnya di Kairo di rumah kakek dan bibinya. Keluarga Amin adalah sebuah keluarga pendekar Arab yang gagah pemberani dan kental nuansa keagamaannya. Kakek amin al-Khuli dari pihak ibunya (Fatimah) ini adalah Syekh Ali Amir al-Khuli yang terkenal dengan sebutan al-Sibhi seorang alumni al-Azhar dengan spesialisasi *qirā’at*. Dalam keluarga campuran semacam ini pula Amin al-Khuli dilahirkan di awal bulan Mei tahun 1895 M, saat dimana negara – negara Arab sedang mempersiapkan keberadaannya.

Pada usia tujuh tahun Amin al-Khuli hidup bersama kakek dari pihak ibu di bawah pengawasan pamannya yakni Amir Ali Amir sebagai kepala rumah tangga yang juga alumni al-Azhar. Sang paman ini tidak dikaruniai anak sehingga dia sangat sayang pada keponakannya (Amin). Pada usia ini oleh kakeknya al-Khuli dimasukkan ke sekolah rakyat di bawah sekolah dasar (tingkat SLTP – SLTA di Indonesia). Tapi pada saat yang sama sebagai cucu kyai al-Azhar, Amin al-Khuli di rumah digembleng dengan pendidikan agama yang sangat ketat. Pelajaran privat di rumah yang ditempa pada santri cilik al-Khuli adalah menghafal al-qur’an, waktunya sebelum dan sesudah pulang sekolah, menghafal dua buku tajwid *al-Tuhfah* dan *al-Jazariyah*, juga menghafal beberapa matan kitab dalam disiplin ilmu tauhid, fiqh, dan nahwu. Kitab yang harus dihafal ini adalah *al-Samsiyah*, *al-Kanz*, *al-Ajurumiyah* dan matan *al-alfiyah*.⁵

Walhasil, pada usia yang ke sepuluh (1905) Amin al-Khuli sudah hafal al-Qur’an dan berbagai matan kitab di atas. Bahkan dalam hafalan al-qur’an dia punya keistimewaan, lantaran dia berhasil menyelesaikan hafalan al-qur’an khusus *qirā’at Ḥafs*

⁴Kamil Sa’fan, *Amin al-Khuli* (Kairo: al-Haiah al-Misriyah al-Ammah lil Kitab, 1982), 5-6.

⁵ *Ibid.*, 7-8.

dalam waktu 18 bulan. Dengan modal keilmuan ini pada tahun 1907 dia diterima di sebuah sekolah khusus keluarga Aristokrat Usmaniah yakni Madrasah al-Qaisūni. Sekolah ini merupakan sekolah yang spesifik mencetak lulusannya sebagai para pengajar (sekolah guru). Di sekolah ini dia ketemu seorang guru bernama Muhammad al-Tuhi kawan baik paman al-Khuli, yang memiliki pengalaman mengesankan bersama al-Khuli. Sang guru ini pernah kagum pada orasi ilmiah al-Khuli, pernah juga dia menghukum al-Khuli lantaran ucapannya yang mencela Amin al-Jundi kepala sekolah Khawarid Barkah. Bahkan ketika guru ini dipecat dari al-Qaisuni lantaran perdebatannya dengan professor Abdul Aziz Jawiz dan sang guru mendirikan sekolah otonom dengan nama al-Mahrusah maka Amin al-Khuli ikut juga pindah bersamanya.⁶

Sebenarnya pada tahun 1905 dia pernah masuk sekolah tingkat dasar al-Husainiyah lantaran ada guru dari sekolah ini yang tinggal di rumah paman al-Khuli yakni Muhammad Sukri. Muhammad Sukri punya saudara bernama Abdul Karim Sukri yang menjadi kawan dekat al-Khuli dan diteladaninya lantaran afiliasinya pada partai nasionalis yang menerbitkan sebuah jurnal. Inilah yang mendorong keinginannya masuk jurusan menghafal al-qur'an di sekolah al-Husainiyah. Tapi keinginannya ini mentah oleh larangan sang kakek yang tidak puas dengan jurusan al-Qur'an di sekolah tersebut. Maka akhirnya dia masuk madrasah al-Ilhamiyah sebagai pintu masuk ke madrasah tingkat lanjut (Tsanawiyah).

Sekolah ini sangat respektif pada para hafidz qur'an tapi juga memprioritaskan pengetahuan eksakta terutama matematika. Dan saat itu pengetahuan eksak Amin al-Khuli untuk masanya sudah cukup memadai disamping keseriusannya terhadap berbagai folklore (cerita rakyat). Disekolah ini Amin al-Khuli sebenarnya ditempatkan pada kelas 4 padahal sekolah ini hanya sampai kelas lima. Tapi Amin al-Khuli justru memilih kelas tiga agar bisa masuk ke Akademi Hukum yang persyaratannya diantaranya adalah lulus kelas tiga. Untuk gramatika Arab di sekolah ini Amin belajar jilid ketiga dan keempat buku karya Hifni Nasif dan Hamzah Fathillah yang tidak jauh beda dengan syarah Ibnu Aqil untuk *Alfiyah*-nya Ibn Malik. Di sini pula dia mempelajari matan *al-Takhlis* dalam Balagah karya Zakaria al-Anshori, sejarah dan geografi melalui peta berbahasa Inggris. Pada akhirnya sekolah ini meluluskan keinginan Amin dengan mengeluarkan ijazah kelas tiga untuk Amin al-Khuli.

Pada usianya yang kelima belas tepatnya usia Amin saat itu 15 tahun 5 bulan 6 hari⁷ Amin al-Khuli masuk akademi hukum (*Madrasah al-Qada al-Syar'i*) dengan mata ujian masuk hafalan qur'an lengkap, membaca kitab, dan mengarang untuk bidang fiqh dan nahwu. Madrasah ini merupakan pendukung gerakan reformasi Muhammad Abduh

⁶*Ibid.*, 9.

⁷*Ibid.*, 13.

di bawah pimpinan Saad Zaglul Pasha yang melatih para mahasiswanya dengan berbagai eksperimen politis, akademis, ilmiah dan sosial. Disinilah eksperimen politik dilakukan dengan menciptakan akademi sebagai miniatur mesir merdeka tanpa campur tangan asing, juga kemerdekaan administrasi dan kultural dengan cara memutuskan hubungan dengan kementerian pendidikan. Eksperimentasi ilmiahnya terwujud melalui pertemuan antar peradaban, klasik dengan modern, atau peradaban Timur dan Barat secara berimbang tanpa dominasi yang satu atas yang lain dan tanpa saling menegasikan. Menurut Amin al-Khuli, prestasi ilmiah akademi hukum jauh mengungguli akademi setingkat yang lainnya, hanya saja komunikasi pembelajarannya untuk semua mata kuliah menggunakan bahasa Arab.⁸

Di Akademi ini Amin al-Khuli mendalami berbagai cabang ilmu pengetahuan, dari mulai al jabar, matematika teoritis, astronomi, fisika, kimia, sejarah, sampai geografi. Tentu yang pokok adalah hukum, yurisprudensi dan sistem peradilan. Untuk pelajaran agama diprioritaskan tafsir, fiqh, hadis dan tauhid kemudian materi tambahannya nahmu, sorof dan sastra Arab (adab). Dengan materi pembelajaran semacam ini maka kebijakan pimpinan Saad Zaglul menjadi sangat tepat dengan merekrut dosen dari berbagai perguruan tinggi unggulan. Misalnya untuk pengetahuan agama direkrut dari tokoh al-Azhar, sejarah dari Inggris, fisika dari Perancis, sedang direktornya lulusan Azhar, Darul Ulum sekaligus Doktor lulusan Inggris. Inilah fenomena unik akademi hukum yang tampaknya andilnya cukup signifikan bagi capaian Amin al-Khuli ke depan.

Amin al-Khuli sendiri menyampaikan kesannya atas model pembelajaran di akademi hukum ini pada Kamil Sa'fan (penulis biografi Amin al-Khuli yang menjadi rujukan utama dalam tulisan ini) bahwa untuk mata kuliah tertentu serasa belajar pada ulama abad tengah dengan materi dan rasionalitas abad tengah. Dosen ini bahkan tidak kenal apa yang disebut geografi, tidak tahu bahwa dunia ini terdiri dari lima benua, biasanya mensakralkan kitab klasik meskipun berisi khurafat. Tapi pada mata kuliah lain serasa belajar di perguruan tinggi Asing (Barat) yang argumennya selalu bukti dan eksperimentasi.⁹

Di Akademi ini pula Amin al-Khuli melihat kedisiplinan yang tinggi, keadilan yang sesungguhnya, bahkan fasilitas belajar yang sangat memadai untuk zamannya. Begitu bel pelajaran berbunyi, semua dosen sudah siap di ruang kelas, pintu semua terkunci tak seorang mahasiswa pun terlambat, dan semua media pembelajaran tersedia lengkap di setiap meja mahasiswa. Mahasiswa yang sukses adalah karena sebab keadilan, yang gagal juga karena sebab keadilan tidak ada dispensasi, tidak ada belas

⁸ *Ibid.*, 14.

⁹ *Ibid.*, 16.

kasihan dan tidak ada patronase maupun penjamin. Setiap mahasiswa dikenali oleh dosen dan pimpinannya, setiap mahasiswa ada lembar datanya di meja pimpinan termasuk kelebihan dan imbalannya atau kesalahan dan hukumannya. Kenaikan pangkat dan jabatan dosen juga atas dasar keadilan, tidak ada sistem kroni, lobi atau syafa'at.¹⁰

Di Akademi yang sama, Amin al-Khuli mulai aktif di organisasi yang di beri nama *Ikhwan Ussofa* dengan aktifitas utamanya di bidang seni dan sastra. Aktifitas lain yang menonjol adalah membaca dan membeli buku karena buku baginya - seperti diabadikannya di kamarnya - adalah pengobat jiwa. Kesadarannya yang sangat tinggi akan kebermaknaan hidup melalui aktifitas ilmiah dan seni membawanya untuk berjanji setia dengan seorang karibnya Faraj al-Sanhuri, jika salah satu dari keduanya sudah berusia lebih dari tiga puluhan tapi belum punya karya yang bernilai guna, maka seorang lainnya harus membunuhnya.¹¹

Kisah di atas menggambarkan betapa besarnya pengaruh lingkungan di Akademi Hukum ini pada kepribadian al-Khuli. Disamping lingkungan kampusnya, ada lagi sosok yang menanamkan pengaruh cukup kuat pada al-Khuli tentang sikap mental dan apresiasi terhadap ilmu pengetahuan yakni Atif Bek Barakat Pasha ketua bidang akademik di Akademi Hukum. Sosok inilah yang selalu dikenang, dihargai, dicintai dan diidolakan Amin al-Khuli.

Selama dua tahun 1915-1917 kehidupan al-Khuli lebih difokuskan pada berbagai aktifitas yang berhubungan dengan teater dan opera dengan menulis cerita atau pementasan. Melalui teater inilah Amin al-Khuli mempertajam sensitifitasnya terhadap berbagai problema sosial, kemiskinan, kebodohan dan dekadensi moral akibat penjajahan Inggris di era perang dunia pertama. Pada saat sama bermunculan berbagai mazhab teater dengan masing-masing orientasinya. Sementara Amin al-Khuli semakin jauh terlibat dalam penulisan karya teater sebagai media kritik sosial dan alat perjuangan.

Pada saat yang sama periode 1915-1916 dalam iklim seni dan sastra dia melakukan penelitian lapangan tentang Islam yang hasilnya terdokumentasikan dalam dua jilid besar. Sebagian dari hasil penelitiannya ini dipublikasikan lewat jurnal *al-Hilal* vol-IV Januari 1922. pada tahun 1917 dia menulis tesis dengan titel *al-Jundiyah al-Islamiyah wa nadmuha* yang baru diterbitkan pada tahun 1960 dengan judul *al-Jundiyah wa silmu waqi' wa missal*. Tesis ini menjadi motor penggerak kemerdekaan Mesir yang sangat signifikan seperti pengakuan Panglima Tentara Mesir Aziz Ali Pasha bahwa kalau tidak ada Amin al-Khuli tentu kemerdekaan ini sulit terwujud. Karena dorongan

¹⁰ *Ibid.*, 16.

¹¹ *Ibid.*, 21

praksisnya yang sangat berbeda dari generasi kuno yang pintar ngomong hal-hal kontroversial yang ujung-ujungnya adalah perpecahan dan kelemahan.¹²

Kepedulian Amin al-Khuli terhadap kondisi bangsanya tidak saja terwujud melalui seni dan karya ilmiahnya, terbukti dengan kenyataan bahwa peranan yang dimainkannya selama terjadi revolusi Mesir 1919 cukup besar dalam menggalang kekuatan rakyat dan membangkitkan semangat mereka dalam unjuk rasa dan mengangkat senjata menuntut kemerdekaan. Dialah pengibar panji kemerdekaan bahkan dialah yang berinisiatif menuliskan redaksi kemerdekaan dengan warna hijau di atas lembaran bendera warna putih.

Setelah aktifitas politik praktisnya menurun dengan redanya kobaran revolusi, Amin al-Khuli kembali ke garis akademiknya dimulai dengan diangkatnya sebagai pengajar di Akademi Hukum pada 10 Mei 1920. kemudian pada 1923 dia berangkat ke Italia sebagai ketua delegasi di Roma dan penasihat hukum Konsulat Jendral Kedutaan Mesir. Pada era ini di terlibat dalam berbagai aktifitas akademik mulai dari menerbitkan jurnal Hukum Islam dan menulis berbagai artikel seperti *al-Madinah al-Arabiyah fi Siqiyah*, *al-Asliyah al-Nariyah fil Juyusy al-Islamiyah* dan *al-Jundiyah fil Islam*. Kesempatan ini dimanfaatkan untuk menguasai bahasa Itali dan meneliti berbagai tradisi teologis dan politis Kepausan di Roma.

Pada tahun 1926 dia pindah untuk tugas yang sama ke Berlin Jerman. Disamping berkesempatan untuk belajar bahasa Jerman dan mengamati kehidupan akademik dan politik, al-Khuli juga memanfaatkan kesempatan ini untuk menulis. Disanalah dia menulis artikel dengan bahasa Jerman tentang khilafah, juga menulis artikel dalam tiga bahasa (Jerman, Inggris dan Spanyol) tentang kepribadian Mesir dalam sejarah.¹³ Di Jerman ia tinggal selama setahun, kemudian pada tahun 1927 ia kembali ke Akademi Hukum dengan bekal keilmuan yang makin bertambah melalui penguasaannya terhadap bahasa Itali dan Jerman, dan pergaulannya dengan para orientalis. Mata kuliah yang dipercayakannya adalah *Adabul Bahsi wal munajarah* dengan sejarah sastra Arab yang berparadigma kritis bukan politis seperti yang ada sebelumnya.

Pada tahun yang sama dia dipercaya mengajar di Azhar fakultas ushuluddin untuk mata kuliah filsafat moral (etika) yang menurutnya merupakan perluasan dari studi filsafat sastra. Pada tahun berikutnya tepatnya 3 November 1928 dia diangkat menjadi pengajar Universitas Mesir dengan mata kuliah sejarah pemikiran klasik dan modern. Dengan dasar adagium klasik tentang ilmu-ilmu keislaman, bahwa ilmu Bayan dan tafsir adalah ilmu yang belum matang dan sangat matang hingga seperti gosong (*ilmun la nadaja wala ikhtarqa*) Amin al-Khuli memilih mata kuliah ini ketika dia

¹² *Ibid.*, 42.

¹³ *Ibid.*, 63.

diminta mengajar di fakultas Adab Universitas Fuad Satu. Karena dalam dua bidang ilmu ini dia merasa diberi kebebasan berkreasi dan melakukan pembaruan.¹⁴

Berbagai aktifitas akademik yang dilakukan Amin al-Khuli pada masa-masa selanjutnya baik dalam karya tulis, maupun pembelajaran, lebih diarahkan pada dua cabang keilmuan ini yakni sastra dan studi qur'an. Kedua cabang inilah yang secara kreatif dia kawin silangkan sehingga studi sastra menjadi bagian primer bagi studi qur'an dan begitu pula studi qur'an harus menjadi bagian integral dari studi sastra terutama di almaternya yang terakhir yakni Universitas Kairo.

Aktivitas akademiknya di Universitas Kairo ini berjalan terus sebagai media bagi perjalanan karier intelektualnya sampai dia dipercaya menjadi guru besar studi al-qur'an dan sastra Arab. Dalam rentang waktu yang cukup memadai ini berbagai karya Amin al-Khuli dalam dua bidang ini bermunculan disamping keterlibatannya dalam berbagai organisasi seperti lembaga bahasa, mengikuti konggres dan menerbitkan jurnal sastra Arab.

Setelah berbagai aktifitas intelektual maupun sosial politik dia lakukan dengan penuh tanggung jawab demi kemajuan agama, negara dan bangsanya dengan segala suka dukanya yang kesemuanya kental dengan nuansa seni dan sastra, akhirnya pada hari Rabu tanggal 6 Maret 1966 dalam usia 71 tahun sang Pendekar Sastra dan Pembaharu ini meninggal dunia.

III. Tawaran Inovatif Amin Al-Khuli dalam Studi Qur'an

A. Al-Qur'an Kitab Sastra Arab Terbesar

Seperti disebutkan dalam bagian terdahulu, bahwa jatuhnya pilihan Amin al-Khuli untuk menjadi spesialis dalam studi al-Qur'an dan sastra adalah lantaran para ulama klasik sudah menyalakan lampu hijau bagi upaya inovatif dalam kedua disiplin ilmu ini. Memang apa yang dilakukannya dalam upaya pembaruannya terhadap studi al-Qur'an atau tafsir khususnya, tidak dengan cara menyusun sebuah karya tafsir yang besar dan monumental, tetapi dengan cara memperbaiki pola berpikir dan cara pandang orang terhadap al-Qur'an. Proyek pembaruannya ini lebih pada sisi paradigmatic metodologis semacam satu madzhab yang terkandung di dalamnya tradisi berpikir dalam proses penafsiran dan membangun fondasi bagi bangunan pola pikir tersebut sehingga di masa berikutnya membidani lahirnya tokoh-tokoh kreatif yang memiliki dan pembaruan. Apa yang dilakukan Amin al-Khuli ibarat menanam benih yang pada masanya nanti berbuah lebat dan unggul.

¹⁴Amin al-Khuli, *Manaliy a-Tajdid fil Nahari wal Balaghah wal Tafsir wal Adab* (Kairo, Dār al-Ma'rifah, 1961), 302.

Kalaupun Amin al-Khuli menulis karya tafsir praktis seperti serial *Min Hud al-Qur'an* nya, tetapi ini bukan target akhirnya. Itulah mengapa berbagai tulisan yang diwariskan pada generasi berikutnya lebih menitik beratkan pada aspek metodologis teoritis tentang tafsir. Diantara aspek teoritis yang dia rancang untuk diaplikasikan oleh para penerus tradisi madzhabnya dan yang bersifat revolutif adalah upayanya menggeser cara pandang terhadap al-Qur'an.

Sejarah panjang aksi penafsiran al-Qur'an sejak masa pertengahan hingga awal abad modern memang menunjukkan betapa cara pandang ideologis terhadap al-Qur'an sangat dominan. Sebagai akibat dari cara pandang ini maka penafsiran al-Qur'an lebih merupakan upa latihan intelektual bidang tertentu seperti kalam, sufisme, fiqh, gramatika Arab atau sejarah bahkan dalam cabang sains. Dalam tafsir semacam ini al-Qur'an diperlakukan lebih sebagai alat justifikasi kecenderungan tertentu mufassirnya.

Untuk merenovasi bangunan tafsir semacam ini, Amin al-Khuli merasa perlu untuk merancang dari dasar fondamen yang baru sama sekali. Prinsip yang harus dipegangi mufassir sebelum menafsirkan al-Qur'an, supaya tidak terjebak pada upaya mencari pembena dari al-Qur'an atas kecenderungan pribadinya, diusulkan olehnya dengan cara memandang al-Qur'an sebagai sebuah karya sastra agung sebelum memandangnya sebagai kitab suci.¹⁵

Pertama sekali al-Qur'an harus dianggap sebagai kitab *al-Arabiyah al-akbar*. Karena al-Qur'an mengabadikan bahasa Arab, menjadi kebanggaan bahasa Arab dan kearabannya diakui oleh semua orang Arab apapun agama mereka sepanjang mereka masih menyadari kearaban mereka. Dengan cara pandang ini Amin al-Khuli memprediksikan bahwa hasil akhir kesimpulan tentang al-Qur'an akan menjadi sama oleh mufassir yang muslim, maupun orang Kristen, kaum pagan, materialis atau ateis.¹⁶ Dengan kata lain bahkan bukan kepentingan agama yang harus menjadi pangkal tolak penafsiran al-Qur'an. Bahwa hasil akhirnya nanti diperlukan bagi kepentingan agama, itu soal lain, karena dalam kasus semacam ini aksi penafsiran itu tidak terpengaruh oleh konsepsi keagamaan apapun jadi relatif lebih obyektif. Artinya penafsiran yang dibangun di atas cara pandang bahwa al-Qur'an adalah kitab sastra Arab besar, akan bisa mendapatkan dan mencapai makna sejati al-Qur'an.

Untuk mewujudkan cita-cita atau idealita penafsiran ini Amin al-Khuli menetapkan tugas pokok seorang mufassir dalam aksi penafsirannya yakni dengan langkah studi eksternal teks (*dirāsah mā haul al-qur'ān*) dan studi internal teks al-Qur'an (*dirāsah fī al-qur'ān nafsīh*). Kalau dua langkah yang ditawarkan Amin al-Khuli ini

¹⁵Amin al-Khuli, "al-Tafsir" dalam Ibrahim Zaki Khursyid (ed) *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah*, V (Kairo : Dār al-Sya'b, tth).

¹⁶ *Ibid.*, juga *Manaliy al-Tajdid ...*, 303.

dipenuhi oleh seorang mufassir, maka bisa dijamin akan lahir tafsir yang berorientasi pada makna obyektif al-Qur'an.

Dengan melihat tawaran metodologis inovatif Amin al-Khuli di atas terlihat betapa semangat paradigma ilmiah yang mewabah dalam studi agama-agama abad 19 berdampak pada terjadinya pergeseran paradigma dalam tafsir atau studi qur'an pada umumnya. Paradigma ideologis subyektif yang melekat pada karya-karya tafsir abad sebelumnya bergeser menjadi paradigma ilmiah obyektif melalui pendekatan sastra. Dalam cara kerja tafsir tawaran al-Khuli ini al-Qur'an diposisikan tidak sebagai alat pembenar yang bisa ditarik kearah manapun, tetapi justru diposisikan sebagai teks bahasa yang bisa dimengerti makna hakikinya melalui cara studi bahasa.

Keyakinannya yang penuh atas keniscayaan pendekatan ilmiah melalui sastra dalam studi qur'an umumnya dari tafsir khususnya karena berbagai cabang ilmu tafsir atau perangkatnya tidak lain adalah kajian sastra misalnya, dalam tafsir inheren pengetahuan tentang *mufradāt al-qur'ān*, *I'rab al-qur'ān*, *garīb al-qur'ān*, *Majāz al-qur'ān*, *I'jaz al-qur'ān*, *Qaṣaṣ al-qur'ān* atau *qirā'āt al-qur'ān*, maka semua itu secara total adalah materi dan lapangan studi sastra. Maka studi al-Qur'an adalah studi sejarah sastra Arab, demikian pula sebaliknya studi sastra Arab dengan sendirinya akan menjadikan al-Qur'an sebagai bagian integralnya.

Itulah mengapa dalam pandangannya tafsir dewasa ini tidak lain adalah studi sastra dengan catatan benar metodenya, lengkap berbagai aspeknya, sistematis dan tujuannya harus sastra murni tanpa terkontaminasi oleh kepentingan apapun di balik kepentingan sastra, baru hasil studi sastra ini menjadi pangkal tolak tujuan lainnya.¹⁷

B. Aspek Eksternal Qur'an dan Internal Qur'an

Dua persyaratan utama bagi lahirnya tafsir sastrawi di atas yang menjadi tugas niscaya bagi seorang mufassir adalah melakukan kajian tentang aspek eksternal al-Qur'an dan internalnya. Mengapa demikian, karena ketika al-Qur'an dipandang sebagai teks bahasa maka seperti teks bahasa yang lain dia pasti muncul tidak dalam situasi hampa budaya. Karena itu lingkungan ruang waktu dimana al-qur'an pertama kali lahir menjadi penting bagi pemahamannya yang utuh sama pentingnya dengan kondisi internal teksnya.

Jadi dalam menafsirkan al-Qur'an, menurut Amin al-Khuli, seorang mufassir harus melacak terlebih dahulu lingkungan material maupun non material yang ada ketika al-Qur'an turun, hidup, dihimpun, ditulis, dibaca dan dihafal, juga bagaimana al-qur'an berbicara pada audiennya yang pertama. Berbagai kondisi non material ketika al-qur'an turun misalnya adalah sistem sosial, keluarga, qabilah, pemerintahan dalam batas tertentu, sistem kepercayaan, sistem pengetahuan dan perilaku. Dengan kata lain

¹⁷Amin al-Khuli, *Manaliy al-Tajdid...*, 299.

seorang mufassir pada tahap ini harus melakukan survei tentang bagaimana kehidupan manusia melakukan kearabannya sebagai perangkat yang niscaya bagi pemahaman al-qur'an yang jelas kearabannya.¹⁸

Sedang studi aspek internal qur'an (*dirāsah fi al-Qur'ān nafsih*) dimaksudkan bahwa seorang mufassir harus melacak perkembangan makna dan signifikansi kata-kata tertentu al-Qur'an dalam bentuk tunggalnya. Kemudian dilacak indikasi makna ini dalam setiap generasinya agar dapat dilihat pergeseran makna dalam berbagai generasi serta pengaruhnya secara psikologis sosial dan peradaban umat terhadap pergeseran makna.

Kemudian makna kata dalam bentuk tunggalnya ini dicocokkan dalam konteks penyebutan atau susunan kalimatnya dalam ayat. Dengan cara ini tidak dimaksudkan untuk menjadikan diskusi gramatik sebagai target akhirnya seperti dalam tafsir klasik, melainkan untuk menjadi media menentukan makna.

Disamping dua level makna di atas penafsiran juga harus bekerja menggali muatan psikologis yang ada dan membalut kata tertentu dalam al-qur'an serta kondisi sosial struktur dan dinamikanya yang terekam dalam kata tertentu.¹⁹ Untuk kepentingan ini mufassir dapat menggunakan berbagai studi terdahulu sebagai bahannya.

Kajian tentang kedua aspek al-Qur'an yang diajukan Amin al-Khuli sebagai syarat terwujudnya idealita tafsir obyektif sebenarnya adalah dorongan kepada calon mufassir untuk memperhatikan penggunaan istilah tertentu oleh al-Qur'an dalam semua ayat yang berbicara tentang subyek yang sama. Dengan cara ini mufassir tidak membatasi pada penafsiran satu unit al-Qur'an saja dengan mengabaikan pernyataan yang lain terhadap topik yang sama. Ini berarti model penafsiran sastra yang bercita-cita mencapai makna sejati al-qur'an tidak dapat dipisahkan dengan cara kerja tematik. Karena pada tahap kedua penafsiran ini, seorang mufassir dituntut untuk melacak paralel al-Qur'an dalam penggunaan lafadz yang sama sehingga dapat membentuk satu kesatuan tema.

Kalau usulan Amin al-Khuli tentang tahapan penafsiran ini dapat terpenuhi, memang akan muncul produk penafsiran yang memiliki karakter baru. Karena beberapa karakter tafsir era sebelumnya yang cenderung atomistic dan terjebak pada upaya pemaksaan gagasan asing terhadap al-Qur'an, dapat segera dipangkas melalui pelacakan tekologis dan filologis. Melalui dua model pelacakan ini seorang mufassir tidak bisa semena-mena dalam mengidentifikasi makna al-Qur'an. Karena alasan-alasan inilah, maka Amin al-Khuli sangat tidak bisa menerima kehadiran "tafsir 'ilmi"-suatu penafsiran yang berorientasi pada pencocokan temuan-temuan sains – dengan ayat

¹⁸ *Ibid.*, 309-310.

¹⁹ *Ibid.*, 314-316.

tertentu al-Qur'an sebab tafsir ini sangat arbitren dalam memasukkan gagasan asing terhadap al-Qur'an dan sangat mengabaikan langkah-langkah lexicologis dan filologis apalagi kesejarahan teks.

IV. Kesimpulan

Amin al-Khuli seorang mufassir plus. Pendidikan yang dienyam baik di negeri kelahirannya maupun di Barat telah mengantarkan pemahaman yang baru tentang studi al-Qur'an, khususnya tentang Tafsir. Cara yang ia tempuh dengan memperbaiki metodologi penafsiran al-Qur'an yang terkait erat dengan perbaruan pola berpikir dan cara pandang orang terhadap al-Qur'an. Baginya, tugas pokok seorang mufassir dalam aksi penafsirannya adalah dengan langkah studi eksternal teks (*dirāsah mā haul al-Qur'ān*) dan studi internal teks al-Qur'an (*dirāsah fi al-Qur'ān nafsih*). Usaha Amin al-Khuli ini dilanjutkan oleh para pemikir dan pemerhati tentang studi al-Qur'an, seperti Bint al-Syati'.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Bintusy Syathi', Aisyah Abdurrahman. *al-Tafsir al-Bayani lil Qur'an al-Karim*, jilid I. Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1966.
- Khuli, Amin. "al-Tafsir" dalam Ibrahim Zaki Khursyid (ed) *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyah*, V. Kairo : Dār al-Sya'b, t.th.
- Khuli, Amin. *Manaliy a-Tajdid fil Nahari wal Balaghah wal Tafsir wal Adab*. Kairo, Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutoins*. The University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Sa'fan, Kamil. *Amin al-Khuli*. Kairo: al-Haiah al-Misriyah al-Ammah lil Kitab, 1982.

**MENGENAL PEMIKIRAN
BINT AL-SYATI' TENTANG AL-QUR'AN
M. Yusron***

Abstract

Artikel ini mencoba mengenalkan pemikiran Bint al-Syati' dalam penafsiran al-Qur'an. Bint al-Syati' memiliki beberapa prinsip dan metode, antara lain: "Sebagian ayat al-Qur'an menafsiri sebagian ayat yang lain", metode *munāsabah*, yaitu metode mengkaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang ada di dekatnya, dan bahkan bisa yang tidak berada di dekatnya, prinsip bahwa suatu *'ibrah* atau ketentuan suatu masalah berdasar atas bunyi umumnya lafaz atau teks bukan karena adanya sebab khusus dan keyakinan bahwa kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'an tidak ada sinonim. Prinsip dan metode tersebut diaplikasikannya sangat bagus dalam penafsiran al-Qur'an, khususnya terhadap kosa kata manusia di dalam al-Qur'an (*basyar*, *al-nās*, *al-ins*, dan *al-insān*). term-term tersebut dibahas secara menarik dalam koridor: *al-Insān*: sebagai anusia yang unik dan multi dimensi, *al-insān*: manusia dicipta dari tanah dan Air, *al-Insān*: manusia yang dianugrahi keistimewaan berupa ilmu dan *bayan*, wawu sumpah untuk menarik perhatian dan persoalan *asbāb al-nuzūl*

Kata Kunci: Bint al-Syati, *munasabah*, *'ibrah*, sinonim, *basyar*, *al-nās*, *al-ins*, dan *al-insān* dan *asbāb al-nuzūl*

I. Pendahuluan

Perjalanan studi al-Qur'an berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Di Abad ke-20 muncul seorang ahli studi al-Qur'an, khususnya Tafsir. Dia adalah Bint al-Syati' merupakan nama populer dari DR. 'Aisyah 'Abd al-Rahman. Ia menindak lanjuti apa yang digagas oleh Amin al-Khuli (suaminya) dalam hal penafsiran al-Qur'an.

Artikel ini akan membahas pemikiran tentang al-Qur'an yang digagas oleh DR. 'Aisyah 'Abd al-Rahman. Untuk mempermudah dalam penangkapan metode dan prinsip yang dipegang oleh Bint al-Syati', maka digunakan contoh konsep manusia yang ada di dalam al-Qur'an.

II. Sejarah Kehidupan Bint al-Syati'

Nama DR. 'Aisyah 'Abd al-Rahman banyak dikenal orang terutama pada tahun 1960-an sampai sekarang. Dia dilahirkan di sebelah barat Delta Nil. Nama Bint al-Syati' adalah nama pena yang dia pakai ketika menulis. Nama itu diambil karena memang dia lahir dan dibesarkan di tepian sungai Nil. Jadi nama itu berarti anak perempuan pinggir (sungai).

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Bint al-Syati' dibesarkan di tengah keluarga Muslim yang taat dan saleh. Pendidikan tingginya dia selesaikan di Universitas Fuad I, Kairo.

Bint al-Syati' menjadi dikenal luas karena studinya tentang sastra Arab dan Tafsir al-Qur'an. Pada tahun 1970-an, dia adalah seorang professor sastra dan bahasa Arab di Universitas 'Ain Syams, Mesir. Dia kadang-kadang juga menjadi professor tamu pada Universitas Umm Durman Sudan, Universitas Qarawiyyin, Maroko. Di samping itu, pada tahun 1960-an, dia juga berkesempatan memberi ceramah pada para sarjana di Roma, Aljazair, New Delhi, Baghdad, Kuwait, Yerusalem, Rabat, Fez, dan Khartoum.

Karya-karyanya yang telah dipublikasikan meliputi studinya mengenai Abu al-'Ala' al-Ma'arri, Al-Khansa', juga biografi ibunda Nabi saw, istri-istri. Anak-anak perempuannya, serta cucu dan buyut perempuannya. Karya tafsirnya, Al-Tafsir al-Bayani lil-Qur'an al-Karim vol. 1 (1962) dicetak ulang pada tahun 1966 dan 1968. Edisi bajakannya terbit di Beirut. Volume II dari kitab tafsirnya terbit pada tahun 1969. dan mendapat sambutan luar biasa. 'Aisyah 'Abd al-Rahman banyak diharapkan bisa melanjutkan kajian tafsirnya hingga mencakup seluruh ayat al-Qur'an, tidak hanya terbatas pada empat belas surat pendek yang sudah diterbitkannya.

Metode kajian tafsir Bint al-Syati' memberi pengaruh pada banyak orang. Secara jujur dia mengakui bahwa metodenya itu dia peroleh dari gurunya di Universitas Fuad I yang belakangan menjadi suaminya yaitu Amin al-Khulli (wafat tahun 1966). Sedangkan karya-karyanya dan juga biografi lebih detilnya bisa dibaca dalam tulisan Issa J. Boullata di jurnal *The Muslim World*.

III. Metode dan Prinsip

Metode dan prinsip yang dilakukan oleh Bint al-Syati' adalah:

Pertama adalah sebuah prinsip sederhana yang dalam prakteknya bisa tidak sederhana adalah "Sebagian ayat al-Qur'an menafsiri sebagian ayat yang lain".

Kedua adalah metode yang bisa disebut sebagai metode munasabah, yaitu metode mengkaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang ada di dekatnya, dan bahkan bisa yang tidak berada di dekatnya.

Ketiga adalah prinsip bahwa suatu 'ibrah atau ketentuan suatu masalah berdasar atas bunyi umumny lafaz atau teks bukan karena adanya sebab khusus.

Kecempat adalah keyakinan bahwa kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'an tidak ada sinonim. Satu kata hanya mempunyai satu makna. Apabila orang mencoba untuk menggantikan kata dari al-Qur'an dengan kata lain, maka al-Qur'an bisa kehilangan efektifitasnya, ketepatannya, keindahannya dan essensinya.

IV. Aplikasi Penafsiran: Kosakata Manusia di dalam al-Qur'an (*basyar, al-nās, al-ins, dan al-insān*)

Pada dasarnya prinsip-prinsip dan metode-metode yang dipakai oleh Bint al-Syati' bisa dikatakan saling berkaitan. Ketika memaknai suatu kata atau ayat maka bisa terjadi semua prinsip dan metode diterapkan semuanya sekaligus. Meskipun begitu, supaya sedikit memberi gambaran maka di sini akan dicoba diuraikan satu persatu prinsip dan metode yang dipakai oleh Bint al-Syati'.

Prinsip bahwa sebagian ayat al-Qur'an menafsiri ayat yang lain dalam prakteknya mempunyai prosedur yang bisa mudah dan bisa pula rumit.

Langkah pertama dalam memakai prinsip ini adalah mengumpulkan kata dan penggunaannya di dalam al-Qur'an untuk mengetahui penjelasan apa saja yang terkait dengan sebuah kata yang ingin ditafsirkan atau diberi penjelasan. Contoh kata yang akan diberi tafsir adalah kata *basyaar*. *Basyar* ini mempunyai ciri-ciri apa saja, dipakai oleh siapa, dan apa saja yang dilakukan atau bahkan tidak dilakukan oleh *basyar* ini.

Q.S. al-Anbiya (21): 1. Telah dekat kepada manusia perhitungan mereka, sedangkan mereka lalai dan berpaling. 2. Tidak datang kepada mereka peringatan baru dari Tuhan mereka melainkan mereka mendengarkannya sambil bermain-main. 3. dan hati mereka bergurau meremehkan. Dan orang-orang yang zalim berbicara secara rahasia: Orang ini tidak lain hanyalah manusia biasa seperti kamu? Apakah kamu akan menerima sihir ini padahal kamu tahu? 4. Muhammad berkata kepada mereka: Tuhanku mengetahui semua perkataan, baik di langit maupun di bumi. Dia maha mendengar dan maha mengetahui. 5. Bahkan mereka berkata: Impian yang kalut! Tidak, dia mengada-ada, bahkan dia adalah seorang penyair. Maka, suruhlah dia mendatangkan kepada kita suatu ayat sebagaimana rasul-rasul dahulu diutus. 6. Sebelum mereka, tiada seorangpun penduduk kota yang kami binasakan mau beriman. Lalu apakah mereka akan beriman? 7. Kami tidak mengutus sebelum kamu kecuali hanya orang laki-laki yang Kami berikan wahyu. Bertanyalah kepada yang masih ingat (ahli zikr)jika kamu tidak tahu. 8. Dan Kami tidak membuat mereka tubuh yang tidak makan, dan tidak pula mereka kekal.

Kata "manusia" dalam Q.S. al-Anbiya (21): 3 di atas adalah terjemahan dari kata *basyar*. Kata *basyar* ini dipakai untuk manusia siapa saja, atau semua manusia, baik nabi ataupun orang-orang kafir. *Basyar* adalah tubuh materi, atau jasad yang perlu dan butuh makan (ayat 8). Bahwa *basyar* adalah jasad yang butuh makan diperkuat lagi dalam Q.S. al-Furqan (25): 7-8 dan 20.

Q.S. al-Furqan (25): 7. Dan mereka berkata: "Mengapa rasul itu memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar? Mengapa tidak diturunkan kepadanya seorang malaikat agar malaikat itu memberikan peringatan bersama-sama dengan dia?, 8. atau (mengapa tidak) diturunkan kepadanya perbendaharaan, atau (mengapa tidak) ada kebun baginya, yang dia dapat makan dari (hasil)nya?" Dan orang-orang yang zalim itu berkata: "Kamu sekalian tidak lain hanyalah mengikuti seorang lelaki yang kena sihir".

Q.S. al-Furqan (25): 20. Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Dan kami jadikan sebahagian kamu cobaan bagi sebahagian yang lain. Maukah kamu bersabar?; dan adalah Tuhanmu maha Melihat.

Pengetian basyar sebagai jasad wadah atau tubuh bisa dilihat dalam Q.S. al-Anbiya' (21): 8. Jadi dengan membaca beberapa ayat, kita bisa melihat beberapa penjelasan mengenai makna kata basyar. Metode semacam ini kelihatan sederhana, tetapi pada beberapa kata yang lain bisa menjadi sangat rumit. Arti basyar yang berupa jasad wadag atau tubuh material diucapkan baik oleh orang-orang yang kafir maupun oleh para rasul sendiri. Lihat misalnya, Q.S. al-Anbiya' (21): 3 dan Q.S. Ibrahim (14): 10-11.

Q.S. Ibrahim (14): 10 Berkatalah rasul-rasul mereka: Apakah ada keragu-raguan terhadap Allah, pencipta langit dan bumi? Dia menyeru kamu untuk memberi ampunan kepadamu dari dosa-dosamu dan menangguhkan dan menangguhkan siksaanmu sampai masa yang ditentukan? Mereka berkata: Kamu tidak lain hanyalah manusia seperti kami juga. Kamu ingin menghalangi (membelokkan) kami dari apa yang selalu disembah nenek moyang kami. Oleh karena itu datangkanlah kepada kami bukti yang nyata. 11. Para rasul berkata kepada mereka: Kami tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, akan tetapi Allah memberi karunia kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hambaNya. An tidak patut bagi kami mendatangkan suatu bukti kepada kamu melainkan dengan izin Allah. Dan hanya kepada Allah sajalah hendaknya orang-orang bertawakkal.

Ayat-ayat semacam itu juga bisa dilihat dalam Q.S Hud (11): 25-27.

Q.S Hud (11): 25. Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Nuh kepada kaumnya, (dia berkata): "Sesungguhnya aku adalah pemberi peringatan yang nyata bagi kamu, 26. agar kamu tidak menyembah selain Allah. Sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa azab (pada) hari yang sangat menyedihkan".27. Maka berkatalah pemimpin-pemimpin yang kafir dari kaumnya: "Kami tidak melihat kamu, melainkan (sebagai) seorang manusia (biasa) seperti kami, dan kami tidak melihat orang-orang yang mengikuti kamu, melainkan orang-orang yang hina dina di antara kami yang lekas percaya saja, dan kami tidak melihat kamu memiliki sesuatu kelebihan apapun atas kami, bahkan kami yakin bahwa kamu adalah orang-orang yang dusta".

Contoh lain adalah Q.S. al-Kahfi (18): 110:

110. Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa". Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya".

Jadi dengan metode ini atau prinsip bahwa sebagian ayat al-Qur'an menafsiri atau memberi penjelasan ayat lainnya dengan contoh kata basyar memberi arti sebagai berikut: .

Kata *basyar* ini dipakai untuk manusia siapa saja, atau semua manusia, baik nabi ataupun orang-orang kafir. *Basyar* adalah tubuh materi, atau jasad yang perlu dan butuh makan (ayat 8). Bahwa *basyar* adalah jasad yang butuh makan diperkuat lagi dalam Q.S. al-Furqan (25): 7 dan 20. Jadi dengan membaca beberapa ayat, kita bisa melihat beberapa penjelasan mengenai makna kata *basyar*. Metode semacam ini kelihatan sederhana, tetapi pada beberapa kata yang lain bisa menjadi sangat rumit. Arti *basyar* yang berupa jasad wadag atau tubuh material diucapkan baik oleh orang-orang yang kafir maupun oleh para rasul sendiri, ayat Q.S. al-Anbitha (21): 3 dan Q.S Ibrahim (14): 10-11.

Prinsip selanjutnya yang dikembangkan oleh Bint al-Syati' adalah kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'an tidak ada sinonim. Satu kata hanya mempunyai satu makna ketika dipakai dalam suatu ayat al-Quran. Apabila orang mencoba untuk menggantikan kata dari al-Qur'an dengan kata lain, maka al-Qur'an bisa kehilangan efektifitasnya, ketepatannya, keindahannya dan essensinya.

Kata manusia dalam bahasa Arab tidak hanya *basyar* saja. Ada tiga kata bahasa Arab lagi yang mempunyai arti manusia tetapi dalam arti yang berbeda satu sama lain. Ada penekanan arti khusus pada masing-masing kata, yakni *al-nās*, *al-ins*, dan *al-insān*. Yang jelas ketiga kata ini tidak pernah dipakai dalam arti manusia secara fisik berupa jasad tubuh materi.

Mari kita lihat Q.S. al-Hujurat (49): 13

13. Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Kata manusia dalam ayat di atas menggunakan kata *al-nas*. Dari ayat ini terlihat dengan jelas bahwa kata *al-nas* dipakai sebagai nama jenis yang berasal dari satu keturunan Adam.

Contoh lain bisa dikemukakan di sini seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 161-162 dan 213

161. Sesungguhnya orang-orang kafir dan mereka mati dalam keadaan kafir, mereka itu mendapat la'nat Allah, para Malaikat dan manusia seluruhnya. 162. Mereka kekal di dalam la'nat itu; tidak akan diringankan siksa dari mereka dan tidak (pula) mereka diberi tangguh.

213. Manusia itu adalah umat yang satu, maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara

mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Ayat Q.S. al-Baqarah (2) 2: 161 dan 213 bisa digabung menjadi suatu pengertian bahwa semua manusia itu umat satu dan berasal dari satu keturunan. Kalau diteliti lebih lanjut dengan cepat dan dengan memakai indeks al-Qur'an seperti *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karim* tulisan Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi maka kita bisa menemukan paling tidak ada tujuh kata yang menyebutkan *ummah wahidah* atau umat satu.

Kata *al-nās* yang disebut 241 kali di dalam al-Qur'an mempunyai ragam penjelasan yang bermacam-macam, ini tidak dijelaskan oleh Bint al-Syati, dan bisa dijelaskan lagi dengan metodenya, yaitu sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan sebagian yang lain. Contoh sederhananya adalah bahwa kata *al-nās* banyak dikaitkan dengan kata iman dan turunannya (bentuk kata lainnya dari akar kata yang sama). Dan tentu saja kata itu juga dikaitkan dengan kata kafir. Kata al-nas disebut delapan kali, lumayan banyak, dengan dikaitkan bahwa sebagian besar manusia itu tidak mengerti dan ada juga yang menyebutkan bahwa sebagian besar manusia itu tidak beriman (Q.S Yusuf [12]: 103 dan al-Ra'du [13]: 1).

Ketika berserikat dalam kebaikan dengan mengutuk kekafiran atau menjadi utusan Allah kata al-nas disebut bersama dengan kata *al-mala'ikah* (al-Baqarah [2] 161, Ali Imrtan [3]: 87, dan al-Hajj [22]: 75). Tetapi ketika al-nas berserikat dalam kejelekan, kejahatan, dan kekafiran yang kemudian masuk neraka Jahanam, maka kawan berserikatnya adalah dari golongan jin, *al-jinnah* (lihat Q.S. Hud [11]: 119, 32: 13, dan al-Ikhlās [114]: 6).

Kata *al-ins* dan *al-insan* berasal dari akar kata yang sama alif, nun, dan sin. Dua kata ini menunjukkan arti sebagai lawan kata dari kebuasan. Meskipun demikian, masing-masing kata mempunyai penekanan arti yang berbeda.

Kata al-ins dipakai 18 kali di dalam al-Qur'an dan kalau diperhatikan dengan seksama selalu disebut bersama-sama dengan kata al-jinn. Meskipun dipakai bersama dengan kata al-jinn, tetapi tidak dalam pengertian yang sejajar namun dipakai sebagai manusia dibandingkan dengan al-jinn. Jadi kata al-ins diperbandingkan dengan kata al-jinn.

Mari kita lihat dalam Q.S al-An'am (6): 128

128. Dan (ingatlah) hari di waktu Allah menghimpunkan mereka semuanya (dan Allah berfirman): "Hai golongan jin, sesungguhnya kamu telah banyak menyesatkan manusia", lalu berkatalah kawan-kawan mereka dari golongan manusia: "Ya Tuhan kami, sesungguhnya sebahagian daripada kami telah dapat kesenangan dari sebahagian yang lain dan kami telah sampai kepada waktu yang telah Engkau tentukan bagi kami". Allah berfirman: "Neraka itulah tempat diam kamu, sedang kamu kekal di dalamnya, kecuali kalau Allah menghendaki lain". Sesungguhnya Tuhanmu Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.

Ayat di atas terlihat dengan jelas bahwa meskipun kata al-ins dan al-jinn disebut bersama tetapi di dalam ayat tersebut terlihat jin berperan menyesatkan manusia. Bint Al-

Syati' mengartikan bahwa kata al-ins yang selalu bersama dengan kata al-jinn berfungsi sebagai perbandingan dua jenis makhluk. Arti asal al-jinn adalah kesamaran yang seram, seirama dengan kebuasan. Dalam hal ini memang tidak ada ayat al-Qur'an yang secara tegas menyatakan arti al-jinn yang seperti dikemukakan oleh Bint al-Syati.

Selanjutnya, mengenai kata al-ins Bint al-Syati' menyimpulkan bahwa kata itu merupakan lawan dari kata al-jinn dan sekaligus menunjukkan bahwa al-ins (manusia) berbeda dengan jenis-jenis lain yang menakutkan, tidak diketahui, dan mempunyai kehidupan yang lain dari manusia. Kata al-jinn tidak hanya berarti keseraman yang bisa dilihat dalam keangkeran tempat dan bayangan yang gelap. Al-Jinn dalam arti yang luas bisa berarti setiap jenis bukan manusia yang hidup di alam yang tidak bisa diindera, berada di luar dunia tempat tinggal manusia dan tidak terkena hukum alam yang berlaku bagi manusia, al-ins. Bint al-Syati, dengan demikian, menolak keraguan yang seringkali membuat orang tidak yakin akan adanya jin.

Sayangnya, kesimpulan Bint al-Syati' mengenai al-jinn tidak berdasar dari dalil-dalil al-Qur'an yang menurut dia sebagian ayatnya menafsiri sebagian ayat lainnya. Kita menjadi bingung dari mana Bint al-Syati' mempunyai kesimpulan tentang al-jinn seperti itu.

A. *al-Insān*: Manusia yang Unik dan Multi Dimensi

Kata *al-insān* disebutkan di dalam al-Qur'an sebanyak 65 kali. Dengan memakai metode munasabah (mencari kaitan kontekstual), maka Bint al-Syati' mencoba melihat apa ciri-ciri *al-insān*. Ketika kata al-insan disebut di dalam al-Quran, maka penjelasan apa yang diberikan al-Qur'an di dekat kata itu. Apa kaitan konteksnya? Apa munasabah dekatnya? Dengan cara seperti itu, Bint al-Syati' memulai penelitian tentang *al-insān* dari Q.S. al-'Alaq dengan ayat-ayat yang pertama kali turun. Di situ kata al-insan disebut tiga kali yang kalau diperhatikan secara seksama mencerminkan gambaran umum tentang manusia.

Kata al-insan yang pertama menunjukkan bahwa manusia dicipta dari sesuatu yang bergantung atau menempel ('alaq), Yang kedua memberi isyarat bahwa manusia diberi ilmu, dan yang ketiga memberi peringatan bahwa manusia memiliki sifat yang suka melampaui batas.

Q.S al-'Alaq (96): 1. Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, 2. Dia telah menciptakan manusia dari sesuatu yang menempel (bergantung). 3. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, 4. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam, 5. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya. 6. Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas, 7. karena dia melihat dirinya serba cukup. 8. Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali(mu).

Tiga karakter al-insan yaitu tercipta dari sesuatu, dianugrahi sesuatu yang bermanfaat, dan mempunyai sifat negatif. Ayat-ayat lainnya kemudian memperjelas dan memerinci ketiga karakter itu.

B. *al-insān* Manusia Dicipta dari Tanah dan Air

Ayat-ayat yang memperjelas dan memerinci penciptaan manusia bisa dikemukakan di sini.

Q.S *al-Ṭāriq* (86): 5. Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan? 6. Dia diciptakan dari air yang dipancarkan, 7. yang keluar dari antara tulang sulbi laki-laki dan tulang dada perempuan. 8. Sesungguhnya Allah benar-benar kuasa untuk mengembalikannya (hidup sesudah mati).

A.S ‘*Abasa* (80): 17. Binasalah manusia; alangkah amat sangat kekaafirannya? 18. Dari apakah Allah menciptakannya? 19. Dari setetes mani, Allah menciptakannya lalu menentukannya 20. Kemudian Dia memudahkan jalannya 21. kemudian Dia mematikannya dan memasukkannya ke dalam kubur, 22. kemudian bila Dia menghendaki, Dia membangkitkannya kembali.

Q.S *Al-Insan* (76): 2. Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur (dengan telur dalam rahim wanita) yang Kami hendak mengujinya, karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat. 3. Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang tidak bersyukur (ingkar, kafir).

Q.S. *Yasin* (36): 77. Dan apakah manusia tidak memperhatikan bahwa Kami menciptakannya dari setitik air (mani), maka tiba-tiba dia menjadi pembantah yang terang-terangan 78. Dan dia membuat tandingan bagi Kami; dan dia lupa kepada kejadiannya; dia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?" 79. Katakanlah: "Dia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk.

Untuk Q.S *al-Insān* (76): 77, lihat juga ayat *al-Nahl* (16): 4.

Al-Qiyamah (75): 37. Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim), 38. kemudian mani itu menjadi sesuatu yang menempel, lalu Allah menciptakannya, dan menyempurnakannya, 39. lalu Allah menjadikan darinya sepasang: laki-laki dan perempuan. 40. Bukankah (Allah yang berbuat) demikian berkuasa (pula) menghidupkan orang mati?

Q.S *Al-Kahfi* (18): 37. Kawannya (yang mu'min) berkata kepadanya -sedang dia bercakap-cakap dengannya: "Apakah kamu kafir kepada (Tuhan) yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna?"

Yang menarik dari metode *munasabah*, melihat konteks ayat dengan sesuatu kata yang ada di sekitarnya, yang dilakukan *Bint al-Syati*, menghasilkan beberapa hal sebagai berikut: penciptaan manusia dikaitkan dengan keingkaran manusia (*al-Q.S. Kahfi* [18]: 37), juga dengan syukur (*Q.S. al-Insan* [76]: 2-3), pembantah yang terang-terangan (*Q.S Yasin*

[36]: 77 dan al-Nahl [16]: 4). Meskipun demikian, Bint al-Syati' tidak melupakan bahwa al-Qur'an adalah sebagai kitab petunjuk. Dia mengemukakan bahwa al-Qur'an banyak mengingatkan tentang asal manusia dari tanah, tanah liat, air mani, sesuatu yang menempel atau bergantung, air yang memancar supaya manusia tidak menjadi sombong dan pembantah.

Memang sebagaimana dikemukakan di atas manusia, al-insan, memiliki beberapa sifat negatif. Contoh-contoh lainnya adalah:

Q.S al-Nisa (4): 28 Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Q.S al-Isra (17): 11 Dan manusia mendo'a untuk kejahatan sebagaimana ia mendo'a untuk kebaikan. Dan adalah manusia bersifat tergesa-gesa.

Q.S. al-Isra (17): 67. Dan apabila kamu ditimpa bahaya di lautan, niscaya hilanglah siapa yang kamu seru kecuali Dia, Maka tatkala Dia menyelamatkan kamu ke daratan, kamu berpaling. Dan manusia itu adalah selalu tidak berterima kasih.

Q.S. al-Isra (17): 83. Dan apabila Kami berikan kesenangan kepada manusia niscaya berpalinglah dia; dan membelakang dengan sikap yang sombong; dan apabila dia ditimpa kesusahan niscaya dia berputus asa.

Q.S. Hud (11): 9. Dan jika Kami rasakan kepada manusia suatu rahmat (nikmat) dari Kami, kemudian rahmat itu Kami cabut daripadanya, pastilah dia menjadi putus asa lagi tidak berterima kasih. 10. Dan jika Kami rasakan kepadanya kebahagiaan sesudah bencana yang menimpanya, niscaya dia akan berkata: "Telah hilang bencana-bencana itu daripadaku"; sesungguhnya dia sangat gembira lagi bangga, 11. kecuali orang-orang yang sabar (terhadap bencana), dan mengerjakan amal-amal saleh; mereka itu beroleh ampunan dan pahala yang besar.

Q.S. al-Zumar (39): 8. Dan apabila manusia itu ditimpa kemudharatan, dia memohon (pertolongan) kepada Tuhannya dengan kembali kepada-Nya; kemudian apabila Tuhan memberikan ni'mat-Nya kepadanya lupalah dia akan kemudharatan yang pernah dia berdo'a (kepada Allah) untuk (menghilangkannya) sebelum itu, dan dia mengada-adakan sekutu-sekutu bagi Allah untuk menyesatkan (manusia) dari jalan-Nya. Katakanlah: "Bersenang-senanglah dengan kekafiranmu itu sementara waktu; sesungguhnya kamu termasuk penghuni neraka".

Q.S. al-Zumar (39): 49. Maka apabila manusia ditimpa bahaya ia menyeru Kami, kemudian apabila Kami berikan kepadanya ni'mat dari Kami ia berkata: "Sesungguhnya aku diberi ni'mat itu hanyalah karena kepintaranku". Sebenarnya itu adalah ujian, tetapi kebanyakan mereka itu tidak mengetahui.

Q.S. al-Syura (42): 48. Jika mereka berpaling maka Kami tidak mengutus kamu sebagai pengawas bagi mereka. Kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan (risalah). Sesungguhnya apabila Kami merasakan kepada manusia sesuatu rahmat dari Kami dia

bergembira ria karena rahmat itu. Dan jika mereka ditimpa kesusahan disebabkan perbuatan tangan mereka sendiri (niscaya mereka ingkar) karena sesungguhnya manusia itu amat ingkar (kepada nikmat).

Contoh-contoh sifat negatif manusia, al-insan, di atas diperoleh dengan metode yang dilakukan Bint al-Syati' dan sangat sederhana. Metode ini sebenarnya sudah banyak sekali dilakukan oleh para ulama, karena memang sangat mudah dan sederhana, yaitu mengumpulkan kata al-insan dan juga melihat sifat-sifatnya, terutama yang negatif.

C. *al-Insān*: Manusia yang Dianugrahi Keistimewaan Berupa Ilmu dan *Bayān*

Meskipun manusia, al-insan, mempunyai watak bawaan yang lemah dan negatif tetapi Allah juga membekali manusia dengan beberapa hal yang akan berguna untuk mengarungi hidup dalam rangka mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Anugerah ilmu adalah anugerah yang besar sekali bagi manusia.

Q.S. al-'Alaq (96): 1. Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, 2. Dia telah menciptakan manusia dari sesuatu yang menempel (bergantung). 3. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, 4. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam, 5. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.

Anugerah lainnya adalah al-bayan

Q.S. al-Rahman (55): 1. Allah yang maha pemurah, 2. Yang mengajarkan al-Quran, 3. Dia menciptakan manusia, 4. Dia mengajarkan kepadanya al-bayan.

Penjelasan mengenai anugerah ilmu yang diberikan oleh Bint al-Syati' cukup panjang, tetapi ringkasnya sebagai berikut. Anugerah ilmu dikaitkan dengan tugas kekhalifahan manusia.

Q.S. al-Baqarah (2): 30. Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." 31. Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (al-asma') seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!" 32. Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." 33. Allah berfirman: "Hai Adam, beritahukanlah kepada mereka nama-nama benda ini." Maka setelah diberitahukannya kepada mereka nama-nama benda itu, Allah berfirman: "Bukankah sudah Ku katakan kepadamu, bahwa sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?" 34. Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman

kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.

Kisah perjalanan awal manusia yang dimulai dari pemberitahuan Allah kepada para malaikat tentang penciptaan Adam sebagai khalifah di bumi. Kemudian Allah memerintahkan para malaikat bersujud kepada Adam. Ini adalah sebuah kejadian yang bisa disebut agak aneh. Manusia mempunyai kecenderungan negatif, suka berbuat kerusakan, mudah tergoda, bersifat lemah dan lupa, tetapi karena Allah memberi anugerah ilmu yang banyak sehingga para malaikat diperintah untuk bersujud kepadanya.

Tafsir mengenai apa yang disebut dengan nama-nama, al-asma' dikemukakan oleh Bint al-Syati' dengan mengutip ayat-ayat lainnya.

Q.S. al-A'raf (7): 70. Mereka berkata: "Apakah kamu datang kepada kami, agar kami hanya menyembah Allah saja dan meninggalkan apa yang biasa disembah oleh bapak-bapak kami? maka datangkanlah azab yang kamu ancamkan kepada kami jika kamu termasuk orang-orang yang benar." 71. Ia berkata: "Sungguh sudah pasti kamu akan ditimpa azab dan kemarahan dari Tuhanmu". Apakah kamu sekalian hendak berbantah dengan aku tentang nama-nama (berhala) yang kamu beserta nenek moyangmu menamakannya, padahal Allah sekali-kali tidak menurunkan hujjah untuk itu? Maka tunggulah (azab itu), sesungguhnya aku juga termasuk orang yang menunggu bersama kamu".

Q.S. Yusuf (12): 40. Kamu tidak menyembah yang selain Allah kecuali hanya (menyembah) nama-nama yang kamu dan nenek moyangmu membuat-buatnya. Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun tentang nama-nama itu. Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."

Dari bunyi teks ayat-ayat di atas jelas sekali ditunjukkan bahwa Adam mampu mengetahui semua nama, sementara malaikat tidak bisa. Adamlah yang kemudian dipilih menjadi khalifah di bumi. Nama, al-asma', digunakan untuk mengidentifikasi, mengurai cirri-ciri, seseorang atau benda berdasar tanda-tanda yang dimilikinya. Tidaklah tepat kalau menafsirkan nama-nama hanya dengan bahasa. Bint al-Syati' setuju dengan pendapat Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah pemahaman terhadap sesuatu yang diketahui. Sedangkan kata-kata yang menunjuk sesuatu bisa berbeda menurut bahasa sesuai dengan kesepakatan dan istilah yang dipakai orang setempat, jadi bisa berbeda dan berubah, tetapi makna (isi) tidak bisa berubah.

Dengan ilmu inilah Adam dijadikan khalifah. Kerusakan dan pertumpahan darah di muka bumi tidak terjadi kalau saja manusia mau mengamalkan ilmu dan hikmah yang diberikan oleh Allah. Masih mengutip Muhammad Abduh yang menyitir ayat *al-ta'lim* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 151. Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan

mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui.

Ayat itu menunjukkan adanya proses bahwa pengajaran atau pemberian ilmu kepada manusia itu dilakukan dengan berangsur-angsur. Meskipun pengajaran nama-nama kepada Adam pribadi secara sekaligus. Pengajaran, atas kehendak dan kuasa Allah, bisa dilakukan sekaligus dan bisa pula berangsur-angsur. Harus diingat bahwa manusia sebagai anak cucu Adam mengetahui segala sesuatu sejak lahir. Manusia perlu belajar, karena memang memiliki potensi untuk mengetahui nama-nama. Ilmu pengetahuan itu diperuntukkan manusia, karenanya manusia harus berusaha memperolehnya supaya bisa mencapai keadaan yang lebih sempurna.

Sedangkan al-bayan, sebagaimana biasa ditafsiri dengan mengutip ayat-ayat lainnya yang juga berbicara mengenai al-bayan. Kata bayan disebut tiga kali dalam al-Qur'an dan semuanya berkaitan dengan al-Quran. Ada satu lagi kata tiban pada Q.S. al-Nahl (16): 89.

Q.S. al-Rahman (55): 1. Allah yang maha pemurah, 2. Yang mengajarkan al-Quran, 3. Dia menciptakan manusia, 4. Dia mengajarkan kepadanya al-bayan, penjelasannya.

Q.S. al-Qiyamah (75): 16. Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya 17. Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. 18. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. 19. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya.

Q.S. Ali 'Imran (3): 138. Ini (al-Quran) adalah penjelasan bagi seluruh manusia dan petunjuk serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Kata *bayān* (Q.S. al-Rahman [55]: 4, al-Qiyamah [75]: 19, dan 'Ali Imran [3]: 138) dan bentuk-bentuk kata lainnya menunjukkan arti menjelaskan, menerangkan dan mengungkapkan. Al-Qur'an disebut sebagai kitab mubina, kitab yang menjelaskan dan ayat-ayatnya disebut *al-bayyināt*. Al-bayan ini menjadikan manusia mampu berbicara dengan sense yang tajam, hati dan kesadarn yang hidup dan visi yang menyala. Jadi, al-bayan merupakan alat bagi manusia untuk mengungkapkan isi hatinya juga sebagai sarana untuk mempraktekkan kemampuannya berfikir dan belajar sehingga manusia berhak menjadi khalifah di bumi.

D. Wawu Sumpah untuk Menarik Perhatian

Salah satu penerapan metode munasabah yang masuk pada dataran yang rumit dan lembut adalah pentafsiran terhadap bentuk huruf *wawu al-qasam* (*wawu* untuk sumpah). Bint al-Syati' mengumpulkan dengan seksama sumpah-sumpah yang menggunakan huruf *wawu*. Ada *wa al-duha* (Demi waktu pagi hari sebelum tengah hari), *wa al-lail* waktu malam), *wa al-fajr* (waktu fajar), *wa al-nahar* (waktu siang hari). Semuanya kata setelah huruf sumpah adalah bagian dari waktu. Kemudian ada lagi *wa al-syams* (Demi matahari),

wa al-qamar (Demi rembulan), *wa al-ard* (Demi bumi), *wa al-tin* (Demi buah tin), *wa al-zaitun* (Demi buah zaitun), *wa walid* (Demi bapak). Semua kata ini menunjukkan materi, obyek kongkrit yang ada bendanya. Juga adalagi sesuatu yang berupa hitungan benda tetapi sangat mudah diketahui. Seperti *wa al-Syaf'* (Demi yang genap), dan *wa al-watr* (Demi yang ganjil). Semua obyek sumpah itu kemudian digeneralisir dan diabstraksikan menjadi suatu benda kongkrit, peristiwa kongkrit, atau gejala alam yang berupa waktu. Setelah ayat-ayat yang berisi sumpah dengan wawu itu dikemukakan al-Qur'an kemudian dilihat hal-hal apa yang dikemukakan al-Quran.

Kesimpulan Bint Al-Syati' adalah sumpah di dalam al-Qur'an yang menggunakan huruf *wawu* hanya berfungsi sebagai alat retorika. Obyek sumpah yang berupa gejala-gejala yang secara material bisa diketahui dan peristiwa-peristiwa kongkrit digunakan al-Qur'an untuk menarik perhatian atas gejala lain yang serupa, yang abstrak dan bersifat rohaniyah. Sebagai contoh, dia sangat yakin bahwa obyek sumpah di dalam dua ayat pertama Q.S. al-Duha adalah gejala yang bersifat material dari peristiwa yang bisa diketahui dengan mudah. Orang-orang melihat gejala tersebut selama siang hari yang cerah dan kemudian selama selama tenangnya malam yang sepi. Jadi mereka melihat dua kondisi dalam satu hari. Berurutannya siang terik matahari dn malam yang sepi tidak berarti bahwa langit meninggalkan bumi dan membiarkannya dalam kegelapan dan kesunyian setelah saing hari yang cerah. Menurut Bint al-Syati', saing hari yang cerah adalah ibarat setelah Nabi Muhammad menerima wahyu maka hari menjadi cerah dan terang benderang seperti siang hari. Sedangkan malam yang gelap dan sunyi adalah suatu selingan kesunyian dan kegelapan serta diam seruopa dengan ketika Nabi saw mengalami periode terputusnya wahyu. Jadi periode kaetika Nabi saw menerima wahyu adalah periode hari cerah siang hari sedang periode terputusnya wahyu adalah seperti malam yang gelap dan sunyi. Dengan begitu, Bint al-Syati' menolak pendapat bahwa sumpah di dalam al-Qur'an yang menggunakan huruf wawu dan dengan obyek sumpah gejala alam adalah untuk pengagungan. Tuhan yang maha besar dan kuasa tidak perlu mengagungkan makhluknya.

E. Persoalan *Asbāb al-Nuzūl*

Bint al-Syati' juga membicarakan tentang persoalan "saat kejadian turunnya wahyu." Dengan sangat hati-hati. Semua ahli tafsir sepakat bahwa turunnya Q.S. al-Duha terjadi setelah Nabi saw tidak menerima wahyu selama beberapa waktu dan sampa dia sangat ingin menerima wahyu lagi. Tetapi, mereka berbeda pendapat di dalam menentukan sebab terputusnya wahyu. Sebagaimana MuhammadAbduh, Bint al-Syati' sengaja menghindari pembicaraan atas perbedaan pendapat di kalangan ahli tafsir. Istilah *Asbab al-Nuzul* (sebab turunnya wahyu), bagi Bint al-Syati', sebenarnya tidak lebih dari hanya sekedar suatu saat kejadian yang berhubungan dengan teks al-Quran. Dia menganut suatu

prinsip kaidah terkenal dari para ahli hukum Islam bahwa ketentuan suatu perkara berdasar atas keumuman lafaz teks, bukan karena sebab khusus tertentu.

Dalam persoalan ini, sebagai contoh masih dalam Q.S. al-Duha, Bint al-Syati' tidak ingin membicarakan tentang berapa lama masa terputusnya wahyu dengan alasan bahwa al-Qur'an sendiri tidak tidak menyebut detailnya dan teksnya sendiri sudah cukup jelas maka detail terperinci tidak diperlukan. Dia percaya bahwa orang hanya memerlukan esensinya dari situasi yang melingkupi turunnya wahyu. Dia tidak percaya bahwa cerita-cerita yang mendetail yang terdapa di dalam beberapa kitab tafsir al-Qur'an membantu memperjelas makna dan tafsir Q.S. al-Duha.

V. Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Bint al-Syati' memiliki beberapa prinsip dan metode, antara lain: "Sebagian ayat al-Qur'an menafsiri sebagian ayat yang lain", metode *munāsabah*, yaitu metode mengkaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang ada di dekatnya, dan bahkan bisa yang tidak berada di dekatnya, prinsip bahwa suatu 'ibrah atau ketentuan suatu masalah berdasar atas bunyi umumnya lafaz atau teks bukan karena adanya sebab khusus dan keyakinan bahwa kata-kata di dalam Bahasa Arab al-Qur'an tidak ada sinonim. Prinsip dan metode tersebut diaplikasikannya sangat bagus dalam penafsiran al-Qur'an, khususnya terhadap kosa kata manusia di dalam al-Qur'an (*basyar, al-nās, al-ins*, dan *al-insān*).

DAFTAR PUSTAKA

'Aisyah 'Abd al-Rahman (Bint al-Syati'), *Al-Tafsir al-Bayan lil-Qur'an al-Karim*, v. 1 dan 2, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1962.

-----*Manusia: Sensitivitas hermeneutika Al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief, Yogyakarta: LKPSM, 1997.

Ai'sha Abdel Rahman (sic), "The Problem of Synonym in the Light of the Qur'an," *Proceedings of the Twenty-sixth International Congress of Orientalists 1964*, IV (1970), 185-186.

Issa J. Boullata, "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," *The Muslim World*, 64 (1974).

J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974.

KONSEP MUNAFIK PERSPEKTIF SAYYID QUṬB

(Kritik Hermeneutis atas Penafsiran Sayyid Quṭb terhadap Surah al-Baqarah (2) : 8)

Oleh : Fachrudin*

Al-Qur'an is a main sources in some of which relate to the thought, ethics, attitude etc of appearing in everyday muslim's life. This article explores "munafik" concept by Sayyid Quṭb in Al-Baqarah (2): 8. The textual meaning of that is, some men said: "We believe to God and the End of The Day." But they didn't indeed believe." The meaning of men in that ayat is hypocrite as Abdullah bin Ubay is one of figure. He is the clearly munafik, jointed to Islam taking participation in Islamic activities with out sincere heart. Starting point on that is Sayyid Quṭb had transformed other meaning is the mukmin who afraid of keeping up the al-Haqq , proclaim and execution of it. The mukmin who was in the al-Haqq phoby is a hypocrite as look as ulama or authorities in Egypt. That opinion had been developed the casualties, disintegration and fraction between muslim in the country specially and on the world.

Kata kunci: Sayyid Quṭb , al-Haqq , munafik

I. Pendahuluan

Dalam alam imajiner, al-Qur'an bisa dibayangkan bagai hutan belantara. Karena begitu lebatnya, bisa dikatakan hutan itu masih virgin dan belum tersentuh siapapun.¹ Di dalamnya terdapat banyak pohon dan tumbuhan, baik besar atau kecil: ilalang, jati, mahoni, akasia, dan sebagainya.²

Jika beberapa orang dengan latar belakang berbeda memasuki hutan tersebut dan menjumpai satu jenis tumbuhan, bisa dipastikan bahwa konsep dan pemikiran mereka tentang tumbuhan itu akan berbeda pula. Taruhlah misalnya ilalang atau alang-alang (*Imperata Cylindrica*). Jika seorang peternak sapi melihatnya, ia akan berkata bahwa ilalang adalah makanan vaforit sapi. Jika seorang ahli pengobatan melihatnya, ia akan berkata bahwa ilalang itu adalah tumbuhan obat sariawan. Jika seorang petani melihatnya, ia akan berkata bahwa ilalang itu adalah gulma (tanaman pengganggu) padi. Demikian seterusnya.

* Dosen Program Pendidikan Bahasa Arab STAIN Salatiga

¹"Keperawanan" al-Qur'an ini sebagaimana dikatakan oleh Sayyid Jamaluddin al-Afghani yang lahir di Afghanistan tahun 1839 M, dan wafat di Turki tahun 1897 M. Dikatakan olehnya bahwa al-Qur'an ini masih perawan. Para ahli tafsir belum lagi meresapi serta menyelami lubuknya yang unik serta mahadalam. Mereka baru "menjamah" dan "menyentuh-nyentuh" tubuh luar al-Qur'an. Lihat, H.E. Semedi, *Sebuah Ijtihad*, (Jakarta: Sabdodadi, t.th), hlm. V.

²Ali Imron, *Konsep Nafkah Perspektif Syiah Zaidiyyah* (Yogyakarta: Manuskrip, tidak diterbitkan), 1

Masing-masing orang akan mempunyai persepsi yang berbeda-beda, sesuai latar belakangnya.³

Demikian juga dengan al-Qur'an. Dalam kapasitasnya sebagai *verbum dei* (kalam Allah), al-Qur'an bagi kaum muslimin adalah *hudan lial-nās* (inspirasi manusia).⁴ Ada banyak inspirasi di sana. Sekumpulan inspirasi tertentu yang membentuk korpus khusus dalam al-Qur'an biasa kita sebut sebagai sebuah konsep. Konsep-konsep yang ada dalam al-Qur'an itu harus senantiasa digali dengan cara baru agar selalu *up to date* dengan zaman. Baik itu konsep dalam masalah teologi, ekonomi, pernikahan, kewarisan, moral, pendidikan dan lain-lain.

Salah satu tokoh yang berusaha menggali makna al-Qur'an secara komprehensif adalah Sayyid Quṭb . Dalam tafsir *Fi Zilāl al-Qur'ān*-nya, Sayyid Quṭb berusaha mengungkapkan konsep-konsep yang ada dalam al-Qur'an. Salah satu konsep yang dibedah Sayyid Quṭb adalah konsep munafik. Tulisan ini mencoba membedah dan melakukan pembacaan ulang terhadap pemikiran Sayyid Quṭb tersebut. Agar menghasilkan analisa yang dalam, pembahasan akan difokuskan pada penafsiran Sayyid Quṭb atas surat al-Baqarah ayat 8. Adapun pisau yang dipakai untuk menjalankan operasi pembedahannya adalah hermeneutik.⁵

II. Auto Biografi Sayyid Quṭb

Ia adalah seorang kritikus, novelis, pujangga, pemikir, mufasir, dan aktivis Islam. Lahir di Mesir 10 Oktober 1906, anak sulung dari lima bersaudara.⁶ Ia seorang yang supel, rendah hati, berperasaan sensitif, petah lidah, cinta pengetahuan, suka menolong, tanpa humor dan amat serius.⁷ Setelah tamat dari Universitas Dār al-Ulum, ia menjadi dosen di sana.

Ia pernah tampil kebarat-baratan th 1920-1935 walaupun sebelumnya telah memiliki ciri khas keagamaan yang lepas dari sekulerisme 'Abbas Mahmud al-'Aqqad yang mengingkari kemukjizatan Al-Qur'an.⁸ Pasca tahun 1935 ia sangat antusias pada tema-tema keislaman, tepatnya tahun 1939-1951. Pada kurun ini, Sayyid Quṭb mendasarkan Islam sebagai etika dan parameter untuk menilai pola tingkah laku yang dibangun di atas konsepsi

³ *Ibid.*

⁴ Q.S. Al-Baqarah: [2]: 2.

⁵ Hermeneutika merupakan kapabilitas menerangkan dan menginterpretasikan sesuatu. Awalnya terbatas pada teori dan premis khusus kitab suci Yahudi dan Kristen secara filologis, historis dan teologis. Oleh Schleirmacher, wilayah hermeneutika diperluas meliputi teori sains secara universal.

⁶ John L. Esposito (ed). *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (New York : Oxford University Press, 1995), 69. Kelima saudara itu adalah Nafisah, Sa'id, Aminah, Muhammad dan Hamidah. Lih. Syakir Ali, "Sayyid Qutb Sastrawan, Politikus dan Ulama" dalam *al-Jami'ah*, Vol V, 1992, I.

⁷ Mahdi Fad Allah, *Titik Temu Agama dan Politik*, terj. anonim (Solo: Ramadhani, 1991), 29.

⁸ *Ibid.*, 30.

mengenai kewajiban sosial humanitas dengan menggunakan Islam sebagai rujukan.⁹ Ia ingin menginterpretasikan sikap kewajiban etis menurut pemahaman individu dan berusaha merekonsiliasi antara pemahaman liberal dengan apresiasi urgensi komunitas muslimin.¹⁰ Sejak saat itulah kehidupan intelektualnya banyak mengalami perubahan karena didorong keinginannya melepaskan diri dari belenggu gaya Barat yang telah menjadi *trend setter* di perguruan tinggi tersebut.¹¹

Ketertarikan Sayyid Quṭb pada tema-tema keislaman semakin solid ketika ke Amerika tahun 1949-1951 untuk mengkaji sistem pendidikan yang ia nilai telah bobrok. Ia mengetahui kuatnya semangat anti Arab di sana.¹² Pembasmian orang-orang Palestina oleh Israel yang didukung Amerika menimbulkan kepahitan baginya selama-lamanya.¹³ Sikap revolusionernya menumbuhkan pandangan baru ke arah mana ia akan memimpin umat.¹⁴

Sayyid Quṭb kemudian bergabung dengan gerakan revolusioner Ikhwan al-Muslimin yang memiliki visi Islam sejati.¹⁵ Setelah kudeta militer terhadap Raja Faruq tahun 1952 yang dipimpin Jamal Abd al-Nasir, hubungan Sayyid Quṭb dengan Abd Nasir amat solid. Ia ditawarkan jabatan sekjen *Liberation Rally*.¹⁶ Tetapi “kemesraan” ini tidak berlangsung lama karena masing-masing memiliki agenda berbeda.¹⁷ Akibatnya Ikhwan al-Muslimin dianggap oleh pemerintah sebagai ancaman berbahaya. Ia dituduh mengadakan percobaan pembunuhan terhadap Nasir, ia ditangkap dijatuhi hukuman 10 tahun. Tidak lama kemudian ia dibebaskan. Tapi tak lama kemudian ditangkap lagi bersama anggota Ikhwan al-Muslimin dengan dakwaan terorisme dan pembunuhan.¹⁸ Tanggal 21 Agustus 1966, bersama dua orang koleganya, ia dinyatakan bersalah dan dieksekusi di tiang gantungan.¹⁹ Ketika dalam penjara itulah ia menulis tafsir *Fī Zilāl al-Qur’ān* sampai selesai dan *Ma’alim fi al-Tariq* yang dijadikan alasan hakim untuk menjatuhkan hukuman mati.²⁰

⁹*Ibid.*, 31.

¹⁰Ali Rahema (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 157.

¹¹Mahdi Fad. Allah, 30.

¹²Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran dan Pemikiran*, (Jakarta : UI Press, 1990), 148.

¹³Ali Rahnema, 157.

¹⁴Esposito, 67.

¹⁵Ali Rahnema, 158. Lihat juga A. Rofi’ Usmani, *Tokoh-tokoh Muslim Pengakhir Zaman* (Bandung : Pustaka, 1998), 89.

¹⁶*Ibid.*, 159.

¹⁷Esposito, 70.

¹⁸*Ibid.*, 71.

¹⁹Ali Rahnema, 165.

²⁰*Ibid.*, 165.

Sayyid Quṭb melihat bahwa masyarakat Mesir telah sampai pada tingkat kebobrokan di berbagai bidang. Undang-undang yang berlaku kontradiksi dengan ajaran Islam. Solidaritas sosial telah lenyap. Harta dan tanah telah dikuasai sekelompok minoritas dengan mengeksploitasi produksi rakyat dan berbagai penindasan.²¹ Pemerintahan yang didasarkan ideologi nasionalisme Arab dinilainya gagal²² karena meniru Barat yang telah memisahkan agama dari masyarakat. Solusi ini semua menurutnya adalah Islam. Islam mempunyai solusi untuk menciptakan komunitas yang harmonis karena mempunyai konsep lengkap. Oleh karenanya, umat Islam harus kembali pada agamanya secara *kaffah* (utuh) berdasarkan Al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak perlu mentransfer dari Barat.²³ Untuk mewujudkan sistem sosial dan mentransformasikannya menjadi undang-undang yang menguasai kehidupan, Islam harus menguasai pemerintahan.²⁴

Sayyid Quṭb tidak mengemukakan bentuk suatu negara Islam, tetapi dalam kehidupan harus berdasarkan prinsip *syura* (musyawarah) menurut Al-Qur'an. Dalam mengambil konsensus hendaklah sesuai dengan keperluan zaman, karena syari'at tidak mengaturnya.²⁵ Pemerintahan Islam dapat menganut sistem manapun asal melaksanakan syari'at Islam. Pemerintah yang tidak mengakui syari'at Islam tersebut, walaupun dikendalikan oleh organisasi pemerintahan yang menamakan diri Islam, bukanlah pemerintahan Islam.²⁶ Pemerintahan yang memiliki pola tersebut adalah munafik berbaju Islam, dan tidak Islami.

III. Redaksi dan Historisitas Surah Al-Baqarah [2]: 8

Adapun obyek sentral pemikiran Sayyid Quṭb yang kita bicarakan dalam tulisan ini adalah penafsiran tentang munafik yang tertuang dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 8. Adapun redaksi teksnya adalah sebagai berikut.

ومن الناس من يقول ءامنا بالله وبالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِينَ

Artinya: Di antara manusia ada yang berkata: “Kami iman kepada Allah dan hari akhir,” tetapi mereka sama sekali tidak beriman. (Q.S. al-Baqarah [2]: 8)

Dari penelusuran historis, diperoleh data bahwa sebab turunnya ayat tersebut adalah berkaitkelindan erat dengan Abdullah bin Ubay dan teman-temannya. Pada suatu hari

²¹Mahdi Fad Allah, *op.cit.*, 55-56.

²²Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam*, terj. Bakri Siregar (Jakarta : Jakarta Press, 1997), 103.

²³Munawir Sadzali, *op.cit.*, 148

²⁴*Ibid.*, 103.

²⁵*Ibid.*

²⁶Munawir Sadzali, *op.cit.*, 151.

mereka keluar menemui sekelompok sahabat. Abdullah bin Ubay berkata pada teman-temannya: “Perhatikanlah bagaimana aku bersikap kepada orang-orang bodoh itu!” Kemudian datanglah Abdullah bin Ubay menjabat tangan Abu Bakr sambil berucap: “Selamat datang al-Siddiq, tokoh Bani Taim dan Islam. Orang yang menemani Rasulullah di sebuah gua dan mengorbankan jiwa harta untuk Rasulullah.” Kemudian ia menjabat tangan Umar dan berkata: “Selamat datang wahai tokoh Bani Ali, al-Faruq yang perkasa dalam menegakkan agama Allah yang telah mengorbankan jiwa harta untuk Rasulullah.” Lalu ia menjabat tangan Ali dan berucap: “Selamat datang wahai putra paman Rasulullah dan kekasihnya, tokoh Bani Hasyim di sisi Rasulullah.” Kemudian berpisahlah mereka. Lalu Abdullah bin Ubay berkata kepada teman-temannya: “Bagaimana pendapat kalian tentang apa yang telah aku lakukan? Jika kalian melihat mereka, berbuatlah sebagaimana aku lakukan.” Mereka pun memuji. “Bagus,” jawab mereka²⁷

Dari data *Sabab al-Nuzul* di atas, tampak jelas bahwa konteks munafik dalam ayat ini terkait erat dengan sosok Abdullah bin Ubay.

IV. Penafsiran Sayyid Quṭb atas Q.S. Al-Baqarah [2]: 8

Terkait dengan ayat di atas, Sayyid Quṭb mempunyai penafsiran yang khas dan lain dari yang lain. Semangat revolusioner benar-benar tampak jelas dalam penafsirannya. Berikut ini penulis kutipkan secara langsung.

²⁷Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Nisaburi *Asbab al-Nuzul* (Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 12. Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul* dalam *Tafsir al-Qur’an al-Karim* karya Imam Jalalain, I (Surabaya : Assegaff, 1245 H), 9. Ulama Mu’tazilah juga menuturkannya ialah al-Zamakhsyari al-Khawarizmi, *Al-Kasyasyaf ‘an Haqa’iq al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, I [t.k.] : Dar al-Fikr, 1977), 184. Ia mengecam ulama Sunni. Mahmud Basyuni Faudah, *Tafsir-tafsir Al-Qur’an Perkenalan dan Metodologi Tafsir*, terj. H.M. Mochtar Zoerni dkk. (Bandung: Pustaka, 1987), 116. Metode penafsirannya apologik linguistik. *Ibid.* Tahlili., Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998), 32. Al-Munir telah mengoreksi kitab *Al-Kasyasyaf* tidak mengemukakan pendapat tentang *sabab al-nuzul* ayat di atas. Al-Imam Nasir al-Din Ahmad bin Muhammad bin al-Munir al-Iskandari al-Maliki, Kitab *al-Insaf fima Tadammannahu al-Kasyasyaf min al-I’tizal* dalam *al-Kasyasyaf*, I. 184. *Sabab al-Nuzul* yang ditakhrij oleh al-Wahidi dan al-Sa’labi di atas adalah lewat jalur Muhammad bin Marwan dan al-Sudi dari al-Kalbi dari Abi Salih dari Ibn ‘Abbas. Jalal al-Din berkata : “Sanadnya lemah karena al-Sudi pendusta sedang al-Kalbi dan Abu Salih lemah ingatan.” Al-Suyuti, 9-10. Kata *takhrij* berasal dari *akhrāja* yang semakna dengan *kharraja*. Lih. *Ibid.*, 7 dan 8. Ibn Manzur al-Misri, II, 253. Maksudnya Hadis-hadis yang sama dalam makna tetapi mempunyai sanad yang berbeda diambil salah satu saja. Al-Suyuti, *lo.cit.*

ينة، ولكننا حين نتجاوز نطاق الزمان والمكان نجدها نموذجاً مكروراً في أجيال البشرية جميعاً. نجد هذا النوع من المنافقين من غلبة الناس الذين لا يجدون في أنفسهم الشجاعة لبواجهوا الحق بالإيمان الصريح أو يجدون في نفوسهم الجرأة لبواجهوا الحق بالإنكار الصريح. وهم في الوقت ذاته يتخذون لأنفسهم مكان المترفع على جماهير الناس، وعلى تصورهم للامور! ومن ثم تميل إلى مواجهة هذه التصوص كما لو كانت مطلقة من مناسبتها التاريخية، موجهة إلى هذا الفرع من المنافقين في كل جيل. وإلى صميم النفس الإنسانية الثابت في كل جيل. إتهم يدعون الإيمان بالله واليوم الآخر. وهم في الحقيقة ليسوا بمؤمنين. إتهم منافقون لا يجرون على الإنكار والتصريح بحقيقة شعورهم في مواجهة المؤمنين. (ص: 42)

إتهم لم يعرضوا عن الهدى ابتداءً. ولم يصموا آذانهم عن السماع، وعيونهم عن الرؤية وقلوبهم عن الإدراك، كما صنع الذين كفروا. ولكنهم إستحبوا العمى على الهدى بعدما إستوضحوا الأمر وتبينوه... لقد إستوقدوا النار، فلما أضاء لهم نورها لم ينتفعوا بها وهم طالبوها. عندئذ (ذهب الله بنورهم) الذي طلبوه ثم تركوه: (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) جزاء إعراسهم عن النور! (ص: 46)

Artinya:

“Penggambaran ini memang (hanya) terjadi di Madinah. Tapi seiring dengan silih bergantinya situasai dan kondisi, bisa saja hal itu terulang kembali pada berbagai generasi manusia. Di sini, kita mendapati mode orang munafik yang paling congkak di antara manusia adalah mereka yang tidak berani menegakkan al-Haqq, (walaupun) mereka memiliki iman kuat. Atau mereka mempunyai keberanian menegakkannya, (tapi), malah ingkar. Dalam kondisi tersebut, mereka menempati posisi tinggi di mata rakyat demi kepentingan pribadi. Mereka mengelabui rakyat dalam berbagai masalah. Oleh karena itu, sungguh tepat dan sesuai dengan perjalanan sejarah kalau ayat tersebut benar-benar mengarah kepada golongan munafik pada setiap generasi, ataupun kepada pribadi-pribadi manusia yang kuat dan tangguh. Orang-orang munafik itu mendakwakan diri iman kepada Allah dan hari akhir, kenyataannya tidak. Mereka dikatakan munafik karena tidak berani menentang ataupun berterus terang sesuai dengan realitas hati nurani mereka dalam menghadapi orang-orang mukmin.” (h. 42).

“Awal mula orang-orang munafik itu tidak berpaling dari hidayah. Mereka tidak pula menyumbat telinga agar tak mendengar. Mereka juga tidak menutup penglihatan dan mata hati sebagaimana yang dilakukan orang-orang kafir. Tetapi mereka (lebih) menyukai buta daripada hidayah, walaupun permasalahannya telah jelas dan konkrit.... Mereka telah menyalakan api, tetapi ketika cahayanya menyala, mereka tak dapat memanfaatkannya. Padahal mereka sangat membutuhkannya saat itu. (Allah memadamkan cahaya mereka). Yaitu cahaya yang mereka cari, tetapi kemudian mereka meninggalkannya. (Maka Allah membiarkan mereka dalam kegelapan tak dapat melihat). Ini adalah akibat dari sikap mereka yang berpaling dari cahaya (petunjuk).”

Dari kutipan di atas, jelas terlihat bahwa Saayid Quṭb mendefinisikan orang munafik sebagai mereka yang meskipun beriman kuat, teguh, tapi pada saat yang sama juga tak berani menegakkan kebenaran (*al-Haq*). Termasuk dalam kategori munafik ini adalah pihak pemerintah yang mengeksploitasi rakyat demi kepentingan pribadi, demikian pula ulama Islam Mesir yang tetap berdiam diri melihat kezhaliman ini. Baik para ulama maupun para penguasa, mereka sama-sama munafik. Sayyid Quṭb telah mengidentikkan para ulama dan birokrat Mesir dengan Abdullah bin Ubay. Ia memaparkan secara definitif bahwa munafik ialah orang yang takut menegakkan al-Haqq walaupun hatinya beriman, sebaliknya: berani menegakkannya tetapi hati tak iman.²⁸

Ayat-ayat berikutnya (9-20) merupakan penjabaran ayat 8. Dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, Sayyid Quṭb senantiasa mengaitkan makna munafik dengan orang-orang yang takut menegakkan al-Haqq .

Mereka menipu Allah dan orang-orang mukmin. Dalam hati mereka ada penyakit itu. Jika dikatakan kepada mereka: “Janganlah kamu merusak di bumi.” Mereka menjawab: “Sesungguhnya kami adalah orang-orang muslih. Mereka sesungguhnya adalah para perusak tetapi tidak merasa. Jika dikatakan kepada mereka: “Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang yang telah beriman!” Mereka menjawab: “Bukankah sesungguhnya mereka orang-orang yang beriman itu orang-orang bodoh.” Apabila orang-orang munafik berjumpa dengan orang-orang mukmin berkata: “Kami beriman.” Tetapi tatkala mereka datang kembali kepada para pemimpin mereka berkata: “Sesungguhnya kami bersamamu, dan kami adalah para pengolok-olok.” Allah mengolok-olok dan memperpanjang kebingungan mereka dalam kegelapan. Mereka bagaikan orang-orang yang membeli kesesatan dengan hidayah maka perdagangan mereka tidak mendapat laba. Mereka seperti halnya orang yang menyalakan api, tatkala api menerangi sekitarnya, Allah mematikan cahaya itu dan membiarkan mereka dalam kegelapan tidak bisa melihat. Mereka adalah orang-orang tuli, bisu dan pekak tidak mau kembali (pada) jalan yang benar. Mereka seperti juga sebagaimana orang yang tertimpa hujan yang sangat lebat di dalamnya ada halilintar dan kilat, mereka menutup telinga dengan jari-jari untuk menahan suara guruh karena takut mati. Hampir saja kilat itu menyambar pandangan mereka, dan tatkala cahaya melintas mereka berjalan tetapi tatkala gelap datang mereka berdiri. (Q.S. al-Baqarah [2]: 9-20)

²⁸Sayyid Quṭb, *Fi Zilal al-Qur'an* (Al-Qahirah : Dār al-Syurūq, 1982), 42.

Menurutnya adalah benar jika ayat *wa min al-nas man yaqulu amanna* di alamatkan kepada ulama dan orang-orang beriman, tetapi takut menegakkannya. Dengan kode ujung ayat *wama hum bi mu'minin*, ia menjadikannya sebagai lambang ketakutan para ulama itu dalam menegakkan kebenaran. Sikap mereka dianggap telah keluar dari ajaran Al-Qur'an, walaupun mereka adalah orang-orang Islam.

Sayyid Quṭb menyatakan bahwa pada dasarnya orang munafik tidak menolak hidayah. Penolakan timbul karena pengaruh lingkungan yang tidak baik di mana ia berada. Terlihat bahwa penafsiran ini ada kemungkinan didasarkan pada sabda Nabi: *kullu maulud yuladu 'ala al-fitrah* (setiap individu yang dilahirkan dalam keadaan fitrah). Dengan demikian, penafsiran Sayyid Quṭb bahwa pada awalnya orang munafik tidak menolak hidayah adalah berangkat dari titik awal individu mulai lahir. Jika diperhatikan secara seksama, pada dasarnya orang-orang munafik itu ada dalam kegelapan. Mereka bisa berada dalam sinar terang setelah bersedia menyalakan api. Oleh karenanya, dasar karakter munafik adalah kegelapan. Ia menolak hidayah sebagai salah satu pilihan baginya. Penolakan hidayah ini telah tampak jelas terhadap apa yang dilakukan oleh Abdullah bin Ubay dan para kroninya. Memang dari luar mereka tampak seperti bersedia menerima hidayah. Namun itu hanya pura-pura. Kepura-puraan itu dilakukan untuk keamanan pribadi. Dalam kondisi tersebut mereka kadangkala muslim, kadang kafir; silih berganti, bertingkah laku *vested interest*, bersikap hipokrisi.

Dalam menafsirkan ayat tentang munafik ini, Sayyid Quṭb tampak gerah terhadap para ulama yang menjilat birokrat. Walaupun tahu mereka telah berbuat fasik dan munkar, para ulama itu tidak berdaya. Orang-orang ini beriman, namun takut an menegakkan al-Haqq . Ini membangkitkan kemarahan Sayyid Quṭb . Tanpa ragu mereka dicap munafik. Lidah mereka bercabang dua. Satu sisi menyatakan iman, sisi lain takut menegakkannya. Ia berterus terang kepada mereka untuk memilih *Manhaj Jahili* (tuntunan kaum jahilyah) ataulah *Manhaj al-Haqq*. Jika mereka ingin mengikuti *Manhaj al-Haqq* tiada jalan lain kecuali mengikuti doktrin Sayyid Quṭb : menolak seluruh sistem dan aturan-aturan yang dikeluarkan pemerintah. Tidak perlu ada kewajiban menaatinya karena telah menyimpang dari ajaran Islam. Orang yang mengikuti ajakan pemerintah berarti telah menjual harga diri.

Tampak bahwa Sayid Quṭb dalam menyikapi orang-orang yang dianggap munafik sangatlah keras. Menurutnya, mereka sangat merugikan dan merusak ajaran Islam sebagaimana tersebut dalam ayat-ayat di atas. Sikap halus dan lemah lembut menurutnya dipandang sering merugikan oleh karenanya tindakan keras wajib dilakukan agar mereka sadar. Tindakan keras tampak dalam uraian tafsirnya: "*fa iza intaha amad al-layyin fa litakun al-syddah wa iza inqada 'ahd al-musabarah fa liyakun al-hasm al-qati' wa al layyin fi ba'd al-ahyan qad yu'zi.*" (Tatkala cara lunak telah habis, hendaklah dengan cara keras. Tatkala diberikan kesabaran telah terkuras, hendaklah dengan sikap keras dan tegas).²⁹

²⁹ *Ibid.*, 1677.

Menurutnya, sikap lunak kadangkala merugikan. Ia berargumentasi pada al-Taubah (9): 73: *“Hai Nabi berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah neraka Jahanam. Dan itulah tempat kembali yang seburuk-buruknya.”*³⁰

V. Sebuah Pembacaan Ulang

Kemunculan sebuah teks tak bisa lepas dari konteks dan subyektifitas penulisnya. Demikian pula apa yang dikatakan Sayyid Quṭb dalam penafsirannya tersebut juga mengalami hal yang sama. Agar lebih bisa memahami pemikiran tersebut, mau tak mau kita harus mencoba melihat konteks situasi dan kondisi yang melingkupi dan membentuk subyektifitas Sayyid Quṭb itu sendiri. Untuk menjadikan tulisan ini lebih terfokus, anasir pembentuk subyektifitas yang akan kita bicarakan di sini dibatasi pada dua hal, yaitu motifasi dan tujuan final dari ide-ide penafsiran Sayyid Quṭb

a. Motifasi Penafsiran Q.S. Al-Baqarah (2): 8

Adapun hal-hal yang menjadi motifator Sayyid Quṭb dalam menafsirkan ayat ini dapat penulis analisis dari dua segmen, analisis mikro dan analisis makro. Analisis mikro yakni situasi dan kondisi gejala yang ada dalam jiwa mufasir Sayyid Quṭb ketika memunculkan tafsirnya. Analisis makro berarti ruang lingkup dan lingkungan sekitar yang turut mewarnai laju pikir Sayyid Quṭb. Damun demikian, antara keduanya saling berhubungan erat, bukan tersekat pembatas tebal.

Pertama analisis mikro. Dari analisis mikro, tampak bahwa gaya penafsiran Sayyid Quṭb disarati dengan bias gejala pribadi. Gejala itu bisa berasal dari pengaruh orang lain dan juga hasil pengamatannya terhadap kondisi sekitarnya. Ia menafsirkan ayat tersebut dalam penjara yang relatif terisolasi. Sayyid Qutub saat itu adalah sosok yang berhadapan *vis a vis* dan kontra penguasa ‘Abd al-Nasir. Ia juga berseberangan dengan para ulama yang dianggap *vested interest* dan oportunis.

Lewat analisis mikro ini, tampak pula bahwa faktor internal sosok Sayyid Qutub sangat mendominasi. Ia berani menafsirkan orang-orang beriman identik dengan munafik karena ia berpikiran brilian, intuisi yang amat tajam, teguh hati dan watak yang keras yang segala sesuatu apa yang diinginkan cepat tercapai. Anti pati terhadap Barat sangat mendongkol karena diskriminatif. Mesir mengadopsi budayanya tanpa pertimbangan mendalam. Hal itu menyebabkan apa yang terpendam dalam hati meledak, tanpa takut kepada siapa pun. Tanpa ragu-ragu ia menjustifikasi hipokrit kepada penguasa muslim dan ulama karena mengadopsi kultur Barat. Ia tidak ragu-ragu menyamakan mereka hipokrit karena telah meniru orang kafir, berdasarkan ajaran Islam *man tasyabbaha bi qaum fahuwa*

³⁰ Depag RI., 291.

minhum. Barang siapa meniru orang-orang (kafir) maka ia termasuk golongan mereka. Hal itu ia tafsirkan untuk memenuhi gerak hati nurani yang menggebu-gebu menyapu bersih westernisasi di Mesir.

Kedua, analisis makro. Lewat analisis makro, tampak bahwasannya ia berada dalam penjara penuh tekanan dan intimidasi. Milieu yang melingkupinya berupa para penguasa, ulama, dan kaki tangan mereka. Di bawah tekanan hebat ia bereaksi lewat penulisan tafsir.

Dari sisi ini pula, tampak bahwa motif Sayyid Quṭb mendefinisikan munafik lewat ayat tersebut tiada lain karena penderitaan batin yang menimpanya. Ia punya ambisi kuat untuk mengenyahkan hegemoni Barat. Tahun 1917 Inggris menjajah Mesir, Libia, Perancis, Aljazair, Rusia, Iran, Belanda, Indonesia dan berbagai belahan bumi Islam yang lain. Mereka menghancurkan negeri-negeri Islam lewat multi dimensi khususnya moral. Mereka berkedok memajukan negeri-negeri Islam dengan menawarkan teknologi, budaya dan berbagai biro jasa modern lain. Multi jasa tersebut menimbulkan implikasi negatif karena rakyat Mesir belum siap, walaupun di bidang teknologi mengalami perubahan spektakuler misalnya transportasi dan media komunikasi.³¹ Hasil industri yang melimpah ruah khususnya agraria dan bisnis telah menjadikan sasaran empuk bagi para birokrat, eksekutif dan pemimpin lain untuk menghisap darah dan keringat rakyat.³²

Mode karakter tersebut telah membangkitkan kemarahan Sayyid Quṭb . Tanpa ragu mereka di cap sebagai munafik. Ia lantang berteriak kepada mereka agar memilih *Manhaj Jahili* (tuntunan jahilyah) ataukah *Manhaj al-Haqq* . Jika mereka mengikuti *Manhaj al-Haqq* , tiada jalan lain kecuali mengikuti doktrin Sayyid Quṭb : menolak seluruh sistem dan aturan-aturan yang dikeluarkan pemerintah. Tidak perlu ada kewajiban menaatinya karena telah menyimpang dari ajaran Islam. Orang yang mengikuti ajakan pemerintah berarti telah menjual harga diri.

b. Tujuan Penafsiran

Tujuan final Sayyid Quṭb terkait dengan ayat al-Baqarah (2): 8 ialah merealisasikan tegaknya kebenaran (*al-haqq*).³³ Yang dimaksud al-Haqq menurutnya ialah tegaknya ajaran

³¹L. Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. Sidi Gazalba (ed.), (Jakarta : Panitia Penerbit, 1966), 89.

³²Ahmad Amin, *Zu'ama' al-Islah* (Cairo: Al-Syakhsyiyah, 1979), 7.

³³Lafaz al-Haqq mempunyai multi makna. Di antaranya ialah asma atau sifat Allah, Al-Qur'an, agama Islam, kenyataan, kebenaran, hak, keadilan, putusan, perkara yang telah diputuskan, dipastikan, maut, kematian, harta benda, milik, nasib, bagian, yang benar nyata, yang asli, tulen, yang pasti, telah yakin, layak, pantas, patut, berhak atas, sungguh, sebenarnya, hakekat sesuatu, dan kebenaran. Term tersebut dipilihnya merupakan hal yang amat tepat baginya, tetapi kadangkala menimbulkan misinterpretasi manakala diartikan dalam ruang lingkup sempit misalnya bermakna harta benda atau kematian. Lihat, Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Qamus 'Arabi-Indunisiyyi*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), 305. Abu al-Fadil Jamal al-Din Muhammad bin Muharram bin Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, X, (Beirut : Dar Sadir, t.t.), 49-58.

syari'at Islam, sebab Islam mampu menjawab segala tantangan zaman. Sayyid Quṭb memang tidak eksplisit mengatakan menegakkan syari'at Islam karena term tersebut memiliki makna luas.

Untuk menegakkan *al-Haqq* memang memerlukan keberanian dan teguh hati. Dan orang yang takut menegakkannya ia anggap hipokrit yang harus diperangi, karena hakekatnya sama dengan orang kafir berdasarkan firman Allah:

Mereka (orang-orang munafik itu) bersumpah dengan (nama) Allah, bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakiti hatimu). Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah Islam, dan menginginkan apa yang mereka tidak dapat mencapainya (hendak membunuh Nabi), dan mereka tidak mencela (Allah dan Rasul-Nya), kecuali karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka. Maka jika mereka bertaubat, itu adalah lebih baik bagi mereka, dan jika mereka berpaling, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dan di akherat, dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pelindung dan tidak (pula) penolong di muka bumi.³⁴

Oleh karena munafik sama dengan kafir, maka memerangi mereka adalah satu keniscayaan. Kewajiban memerangi orang munafik ini ada pada ayat sebelumnya: “*Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah neraka Jahanam. Dan itulah tempat kembali yang seburuk-buruknya.*”³⁵

VI. Antara Kritik dan Kontribusi: Sebuah Tinjauan Hermeneutis

Deskripsi universal tentang munafik dalam al-Qur'an berobyek kepada orang-orang kafir yang pura-pura beriman, tidak lepas dari Abdullah bin Ubay. Dalam al-Baqarah (2): 8 tersebut, terdapat ciri-ciri spesifik hipokrit adalah: 1), mula-mula kafir 2), pura-pura masuk Islam (menyatakan iman). 3), aktivitas *fested interes*. 4). bertujuan menghancurkan Islam.

Jika kita teliti ayat-ayat sesudahnya (al-Baqarah [2]: 9-20), tampak secara historis, bahwa munafik ialah orang-orang kafir yang pura-pura masuk Islam. Tapi dalam penafsirannya ini, Sayyid Quṭb sama sekali tidak menghiraukannya; walaupun dalam tafsirnya ia mencantumkan nama Abdullah bin Ubay.³⁶ Sayyid Quṭb benar-benar membuang

³⁴Al-Taubah (9) : 74, Lih. Depag. R.I., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Bumi Restu, 1976/1997), 291-192.

³⁵*Al-Taubah* (9) : 73. Lih. *Ibid.*, 291.

³⁶Sayyid Qutb, 44.

jauh unsur historis dari ayat-ayat ini. Dengan mengacu pada hermenutika *Double Movement* yang diusung oleh Fazlur Rahman, tampak bahwa Sayyid Quṭb telah mengabaikan gerak awal hermeneutis ini.³⁷ Inilah kesalahan fatal yang dilakukan Sayyid Quṭb. Esensi munafik atas dasar historis tinggal kenangan. Karena dari sisi historis, munafik bukanlah orang-orang muslim yang takut menegakkan al-Haqq sebagaimana yang dita'wil oleh Sayyid Quṭb.

Setelah Rasulullah wafat, yang tersisa adalah sifat-sifat munafik yang terwarisi oleh kaum muslimin dengan kriteria: apabila bicara dusta, berjanji mengingkari dan dipercaya berhianat. Ketiga ciri tersebut telah disabdakan beliau sebagai antisipasi kepada umat agar tidak meniru mereka. Orang Islam yang memiliki sifat-sifat sebagaimana yang dituduhkan Sayyid Quṭb, berdasarkan historis tidak termasuk dalam kategori munafik yang sesungguhnya. Orang Islam yang memiliki karakter tersebut adalah *fasiq* berdasarkan al-Baqarah (2): 197: “*Barang siapa menjalankan ibadah haji pada bulan haji, maka ia janganlah berkata onar, fasiq dan bertengkar.*”

Dari sisi teologis tindakan Sayyid Quṭb telah menumbuhkan kesan terhadap umat manusia memaksakan diri berjuang melebihi kapasitas yang ia miliki. Hal ini tidak sejalan dengan firman Allah dalam al-Baqarah (2): 286: “*Allah tidak membebani seseorang melainkan menurut kadar kemampuannya.*” Lebih dari itu, penafsiran tersebut telah memicu disintegrasi bangsa Mesir dan dunia Islam pada umumnya sehingga berdampak negatif dan merugikan perjuangan Islam yang anti kekerasan. Dampak ini turut merembet sampai ke Indonesia, ditandai antara lain dengan adanya pemberontakan DI/TII, golongan ekstrimis pada era Suharto sampai pada Imam Samodra c.s..

Terlepas dari bermacam kritik di atas, setidaknya penafsiran Sayyid Quṭb ini memberikan kontribusi berupa beberapa identitas positif antara lain menumbuhkan heroik dan semangat menegakkan nilai-nilai Islami. Gairah untuk menegakkan nilai-nilai kebenaran, keadilan dan melawan penindasan terasa begitu menggelora. Tak pelak, nuansa bahwa Islam anti dengan segala bentuk dan macam penindasan sangat kental terasa di sini. Perjuangan Sayyid Quṭb dengan pilar-pilar di atas memiliki nilai luhur dan perlu diiringi dengan *tasamuh*, *tawasut*, dan *tawazun* seiring dengan perkembangan kultur dan nilai-nilai yang tumbuh dewasa kini.

³⁷*Double Movement* (gerak ganda) adalah metode hermeneutika yang digagas oleh seorang neomodernis asal Pakistan, Fazlur Rahman. *Gerak pertama* adalah upaya pengungkapan konteks makro dan mikro pada saat al-Qur'an diturunkan. *Gerak kedua* adalah upaya penerapan sistemik dan prinsip-prinsip umum dalam konteks kontemporer kekinian. Lihat Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainur Rafiq (ed), *Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003), 122-123.

VII. Kesimpulan dan Penutup

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa sosok Sayyid Quṭb merupakan tipikan seorang mufassir revolusioner non kooperatif. Karena terdorong oleh karakternya yang keras, teguh pendirian, cerdas dan anti penindasan, Sayyid Qutub telah berani menjustifikasi bahwa mereka yang tak berani menegakkan kebenaran adalah munafik. Termasuk dalam hal ini adalah para ulama Mesir pro pemerintah saat itu. Dampak penafsiran ini tersebar sangat luas, bahkan terindikasikan merembet samapai ke Indonesia. Namun sayangnya dalam penafsirannya ini, Sayyid Quṭb terkesan mengabaikan urgensi otoritas historis *Sabab al-Nuzul*.

Namun begitu, tak bisa dipungkiri bahwa Sayyid Qutub lewat penafsirannya ini telah memberikan “suntikan darah” semangat dalam menegakkan ajaran Islam. Perjuangan penegakan kebenaran yang digagas Sayyid Quṭb telah berhasil menyalakan semangat heroik umat Islam yang anti penindasan.

Daftar Kepustakaan

- Ali, Syakir. *Sayyid Quṭb Sastrawan, Politikus dan Ulama*, dalam al-Jami'ah, Vol. V, 1992.
- Amin, Ahmad. *Zu'ama al-Islah*. Al-Qahirah: Al-Syakhsiyyah, 1979.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998.
- Bouman P.J. *Sociologi Begrippen in Problemen*, terj. Sugito. Semarang: Yayasan Kanisius, 1976.
- Depag RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: PT. Bumi Restu, 1996 / 1997.
- Esposito, John L. *Dinamika Keagungan Islam*, terj. Bakri Siregar. Jakarta Press, 1997.
- *The Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fad Allah, Mahdi. *Titik Temu Agama dan Politik*, terj. anonim, Solo: Ramadhani, 1991.
- Faudah, Mahmud Basyuni. *Tafsir-tafsir Al-Qur'an Perkenalan dan Metodologi Tafsir*, terj. H.M. Mochtar Zoerni. Bandung: Pustaka, 1987.
- Imron, Ali, *Konsep Nafkah Perspektif Syiah Zaidiyyah*, Yogyakarta: Manuskrip, tidak diterbitkan.

- Al-Khawarizmi, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhsyari. *Al-Kasysyaf ‘an Haqa’iq al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, Jilid I. t.k.: 1977.
- Al-Maliki, al-Imam Nasir al-Din Ahmad bin Muhammad bin al-Munir al-Iskandari. *Kitab al-Insaf fima Tadammanahu al-Kasysyaf min al-I’tizal*, Jilid. I, t.k.: t.p., t.t.
- Al-Misri, Abu al-Fadil Jamal al-Din Muhammad bin Mukarram bin Manzur al-Afriqi. *Lisan al-‘Arab*, Jilid X. Beirut: Dar Sadir, t.t.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir Qamus ‘Arabi-Indunsiyyi*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984.
- Al-Nisaburi, Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Nisaburi. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Rahnema, Ali. *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1995.
- Ainur Rafiq (ed), *Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003
- Rida, Rasyid. *Tafsir al-Qur’an al-Hakim*. Jilid I. Misr: Dar al-Manar, 1373H.
- Sadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: Ajaran dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Sayyid Quṭb , *Fi Zilal al-Qur’an*. Cairo: Dar al-Syuruq, 1982.
- Semedi, H.E. *Sebuah Ijtihad*, Jakarta: Sabdodadi, t.th
- Stoddard L. *Dunia Baru Islam*, terj. Sidi Gazalba. Jakarta: Panitia Penerbit, 1996.
- Al-Suyuti. *Sabab al-Nuzul fi Asbab al-Nuzul*. Surabaya: Assegaff, 1345 H.
- Al-Suyuti, Ahmad. *Sejarah Tafsir Al-Qur’an*. Jakarta: Temprint, 1985.
- Usmani, Rofi’ A. *Tokoh-tokoh Muslim Pengukir Zaman*. Bandung: Pustaka, 1998.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain. *Al-Isra’iliyyat fi Tafsir wa al-Hadis*, terj. Didin Hafidhuddin. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1989.
- Al-Zahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid I. t.k.: t.p., t.t.

Kodifikasi Hadis Dan Sunnah Nabi
(Sebuah Tinjauan Historis)
Atmaturida*

Abstract

This article is an historical study of development of Hadith and Sunnah codification in Islam. Author begins his studying a period of Hadith and Sunnah codification from starting mission of Muhammad propecy until development Hadis in period of little Sahabat.

I. Pendahuluan

Di samping al-Qur'an, hadis menempati peranan penting dalam konstruksi perundang-undangan hukum Islam. Hadis diyakini sebagai "kitab suci" kedua setelah al-Qur'an. Hal ini telah tercermin semenjak masa kenabian Muhammad saw. telah menjadi kesepakatan umum (*al-mafhūm al-āmmah, common sense*) tentang hadis sebagai sumber ajaran Islam setelah al-Quran. Kecuali juga menjadi pegangan hidup (*way of life*) hadis kadangkala menempati posisi sebagai penjelas al-Qur'an (*bayān al-Qur'ān*).¹ Sebab masalah-masalah praktis dan prinsip-prinsip ajaran agama Islam secara rinci tidak dapat diadopsi langsung dari al-Qur'an.²

Dalam kenyataannya, nabi Muhammad diberi wewenang oleh wahyu untuk menjelaskan pesan-pesan moral keagamaan yang terkandung dalam wahyu yang diterimanya melalui proses kreatifitas pribadi (*ijtihād al-nafs*). Sehingga pada perkembangannya betapa tak dapat dibantah adanya prerogatifisasi Nabi dan otoritas independen di luar al-Qur'an.³

Namun demikian, perjalanan sejarah mengenai pembakuan hadis sebagai "kitab suci kedua" setelah al-Qur'an tak semulus proses pembakuan al-Qur'an itu sendiri. Sejarah penulisan hadis seringkali menjadi bahan kontroversi di kalangan sebagian kaum Muslim. Ada sebagian kaum muslim yang menolak menerima otentisitas hadis Nabi (baca: *inkār al-sunnah*) lantaran berargumen bahwa hadis Nabi dikodifikasikan dua abad sesudah wafatnya Rasulullah. Sementara itu, di sisi lain, ada sebagian kaum muslim

*Dosen STIQ al-Nur Yogyakarta.

¹ Lihat Mustafa Umar, "Pengaruh Perkembangan Hukum Terhadap Materi Hadis" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 5, no. 1, Januari 2004, 81.

² Mustafā al-Ṣibāī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi Tasyrī al-Islāmy* (Damsiq, al-Maktab al-Islāmy, 1978), 2.

³ Ahmad Hasan, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1968), 50.

yang secara tekstual dan skriptual menerima begitu saja hadis Nabi tanpa mempedulikan kesahihan atau ketidaksahihannya.

Salah satu argumentasi yang dikemukakan oleh para penolak dan pengingkar hadis (*inkār al-sunnah*) secara keseluruhan adalah bahwa penulisan dan pembukuan hadis Nabi dilakukan pada abad ketiga Hijrah—suatu rentang kurun waktu yang agak lama berlalu dari jaman Rasulullah. Keadaan ini sangat rentan terhadap timbulnya pergeseran dan perubahan lafadz serta makna hadis yang bersangkutan. Dengan kata lain, dalam pandangan mereka otentisitas dan orisinalitas hadis layak ditanyakan.

Pada masa *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* (632-661 M) dan Bani Umayyah (661-750 M) tanda-tanda munculnya golongan *inkār al-sunnah* belum terlihat.⁴ Masalah tersebut baru nampak sejak awal Dinasti Abbasiyah (750-1258 M). Di masa inilah mulai bermunculan kelompok-kelompok (kecil) yang ingkar terhadap hadis.

Namun terdapat keterangan lain yang menyebutkan bahwa cikal bakal *inkār al-sunnah* sebenarnya telah lahir sejak masa sahabat Nabi. Bukti yang agak mencolok adalah adanya sejumlah sahabat yang tidak mau menggunakan hadis, seperti Umayyah ibn Khallad, merupakan indikasi penting yang menguatkan pendapat ini.⁵

Sejatinya para penolak dan pengingkar hadis ini berbicara hanya berdasarkan asumsi rasional semata-mata. Mereka tidak melihat serta meneliti berbagai argumen (*hujjah*) dan alasan yang bisa diterima oleh syariat Islam. Mereka juga tidak mengkaji serta menelaah sejarah penulisan dan pembukuan hadis Rasulullah dengan benar.

Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh mereka yang menolak dan mengingkari hadis sebagai sumber hukum Islam kedua setelah al-Quran. Alasan-alasan itu, di antaranya, adalah, *pertama*, sumber syariat Islam hanyalah al-Quran; *kedua*, larangan dari Nabi agar hadis tidak ditulis; dan *ketiga*, penulisan dan pembukuan hadis dilakukan beberapa ratus tahun sesudah Rasulullah wafat.

Sudah barang tentu, menurutnya, dalam keadaan begini bisa saja dijumpai adanya perubahan dan pertukaran lafadz serta makna yang dikhendaki dalam hadis. Padahal al-Quran dengan jelas menerangkan tugas dan tanggung jawab Rasulullah yakni: *pertama*, menyampaikan dan menjelaskan kandungan makna al-Quran, serta, *kedua*, mengadakan hukum syariah secara independen.

Mengenai tugas pertama Allah telah menegaskan dalam firman-Nya:

⁴Lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela dan Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 14.

⁵ M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature* diterjemahkan dengan judul *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* oleh Ali Musthafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 41.

“...dan Kami turunkan *al-Dzīkrā* (al-Quran) kepadamu agar engkau menjelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka...”⁶

Ayat ini menjelaskan peran Rasulullah dalam menerangkan maksud dan kandungan al-Quran. Tugas menyampaikan semua perintah Allah dijelaskan dalam firman-Nya:

“Wahai Rasul sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu! Dan jika engkau tidak melakukannya, maka itu berarti engkau tidak menyampaikan risalah-Nya...”⁷

Jelaslah bahwa Rasulullah telah menyampaikan risalah Tuhan kepada manusia dengan penuh amanah dan dengan segera menyampaikan wahyu yang diturunkan kepadanya.

Penjelasan mengenai isi dan kandungan al-Quran diberikan lewat berbagai ucapan, perilaku dan amalan yang dilakukan Nabi. Dalam ujaran lain, segala perbuatan, tindakan dan ucapan Rasulullah adalah tafsir atas konsepsi Islam secara keseluruhan.⁸ Sebab, segala sesuatu yang berasal dari Rasulullah adalah benar dan tidak ada yang sia-sia barang sedikitpun.

Al-Quran juga memuat sebagian ayat *mutasyābihāt*, ayat yang tidak terlalu sulit dipahami oleh orang-orang awam. Ada juga ayat-ayat lain yang bersifat *muṭlaq* dan juga *mujmal*. Karena itu, Rasulullah menerangkan dan menjelaskan hukum-hukum Syariat kepada orang banyak seperti, umpamanya, cara mengerjakan shalat, mengetahui waktu-waktu shalat, jumlah rakaat, dan segala sesuatu yang berkaitan dengan shalat. Begitu pula, beliau menjelaskan bagaimana cara mengerjakan ibadah haji, mengeluarkan zakat, jual-beli yang sah, dan sebagainya. Hal-hal demikianlah yang secara eksplisit tidak ditemukan dalam al-Qur'an.

Peranan Rasulullah yang kedua berupa mengadakan hukum syariat secara independen telah dijelaskan dalam beberapa ayat al-Quran berikut:

⁶Q.S. al-Naḥl [16]: 44.

⁷Q.S. al-Māidah [5]: 67.

⁸Lihat Q.S. al-Naḥl (16): 44. Selain beberapa dalil dari ayat-ayat al-Quran sejumlah argumen lainnya dapat dilihat dalam Muhammad ‘Ajaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīs Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 34-50.

“...Segala sesuatu yang dibawa Rasul kepadamu, ambillah, dan segala sesuatu yang dilarang oleh Rasul darimu, tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya siksa dan hukuman Allah sangat pedih.”⁹

Dan juga dalam ayat:

“Wahai orang-orang beriman taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul...”¹⁰

“Barangsiapa taat kepada Rasul, sesungguhnya ia taat kepada Allah.”¹¹

Pengulangan kata *atī'ū* menunjukkan kewajiban taat kepada Rasulullah dalam semua hal yang diperintahkannya kepada umat Islam. Dalam ketiga ayat al-Quran di atas, Allah memerintahkan orang-orang yang beriman agar taat kepada Allah dan taat kepada Rasul dalam segenap perintah dan larangannya yang telah ditetapkan. Ini menunjukkan peranan hadis atau sunnah Nabi dalam menetapkan hukum syariat secara independen.

Juga ada hadis-hadis Rasulullah yang menerangkan peranan yang beliau emban. Di antaranya ialah, “Sesungguhnya, apa saja yang diharamkan oleh Rasulullah, sama seperti yang diharamkan oleh Allah.”¹² “Sesungguhnya, aku telah diberi al-Quran dan juga yang sama dengannya (yakni: sunnah).”¹³ Karenanya guna menepis keraguan para *inkār al-sunnah* tulisan ini berusaha mengemukakan secara jelas ihwal kodifikasi hadis atau sunnah Nabi dalam kerangka historis.

II. Perkembangan Hadis dari Masa ke Masa

1. Perkembangan Hadis di Masa Rasulullah dan Sahabat

Masa Rasulullah memang merupakan masa pewahyuan dan pembentukan masyarakat Islam (*aṣr al-wahyī wa al-takwīn*).¹⁴ Di dalamnya hadis-hadis "diwahyukan"

⁹ Q.S. al-Ḥasyr [59]: 7.

¹⁰ Q.S. al-Nisā' [4]: 59.

¹¹ Q.S. al-Nisā' [4]: 80.

¹² Al-Tirmidzi, "Kitāb al-'Ilmī" Sunan al-Tirmidzī; Ibn Mājah, "Bāb Itbā' al-Sunnah" Sunan ibn Mājah, CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwiyyah.

¹³ Abu Dawud, "Kitāb al-Sunnah" Sunan Abū Dawūd, CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwiyyah.

¹⁴ Lihat T.M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah Perkembangan Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 16-29.

Nabi yang terdiri atas perkataan perbuatan, *taqrīr* (ketetapan) beliau dalam membina masyarakat Islam. Segala gerak-gerik beliau dijadikan pedoman hidup. Keberadaan hadis terus dijaga oleh sahabat, orang-orang yang dekat dengan Nabi, dengan cara menyedikitkan periwayatan dan pemateriannya.

Kendatipun begitu, keberadaan sahabat sendiri tidaklah sederajat dalam mengetahui keadaan Nabi. Ada yang tinggal di kota, di dusun, berniaga, bertukang, ada yang sering bepergian, ada yang terus menerus beribadah tinggal di masjid, dan sebagainya. Nabi sendiri tidak selalu mengadakan ceramah terbuka. Ini artinya, keberadaan sahabat pun dalam menerima hadis-hadis Nabi tidaklah sama.

Pada permulaan dakwah Islam memang ada larangan dari Rasulullah untuk menulis hadis. Meskipun demikian, Rasulullah menyuruh para sahabatnya untuk menyampaikan hadis-hadis beliau kepada orang lain. Di dalam riwayat Muslim, ada hadis yang berkenaan dengan larangan Rasulullah itu, sebagaimana disebutkan dalam sabda beliau: “Janganlah kalian menulis apa-apa dariku selain al-Quran. Barangsiapa menulis apa-apa dariku selain al-Quran, hendaklah hal itu dihapus. Hanya saja kalian tidak apa-apa menyampaikan hadis-hadisku.”¹⁵

Kalau diamati dan dicermati dengan jeli keadaan masa pelarangan itu, maka bisa dipahami bahwa larangan penulisan hadis oleh Rasulullah berlaku hanya untuk sementara waktu saja, yakni pada awal kurun dakwah Islam. Sesudah itu pelarangan diberlakukan oleh Allah kepada sejumlah sahabat. Ada beberapa hikmah kenapa Rasulullah melarang para sahabatnya menuliskan hadis pada permulaan dakwah Islam: ini dilakukan agar al-Quran tidak bercampur dengan yang bukan al-Quran,¹⁶ sebab para sahabat itu masih baru mengenal gaya bahasa (uslub) al-Quran. Apabila para sahabat telah terbiasa dengan, mengenal, dan membedakan gaya bahasa al-Quran dari yang lainnya serta tidak lagi merasa ragu-ragu, maka Rasulullah mengizinkan penulisan hadis.

Kemungkinan besar orang-orang yang bisa menulis pada waktu itu tidak banyak. Oleh karena itu, mereka yang bisa dan pandai menulis hanya khusus diperintahkan menulis al-Quran.¹⁷ Ketika jumlah orang Islam yang pandai menulis bertambah banyak, Rasulullah membolehkan menulis hadis.

Ada banyak riwayat sahih tentang kenyataan bahwa Rasulullah memperbolehkan para sahabatnya menulis hadis. Di antaranya ialah ketika Rasulullah

¹³Muslim, "Kitāb al-'Ilmī" *Sahih Muslim*, CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwīyah.

¹⁴Ini karena al-Quran diturunkan secara berangsur-angsur. Setiap kali ayat al-Quran diturunkan, Rasulullah lalu membacakan kepada para sahabat agar dipelajari dan dihafalkan.

¹⁵Di jaman Rasulullah al-Quran telah dituliskan pada kulit-kulit binatang, kulit kayu, pelepah kurma, dan sebagainya yang pada waktu itu merupakan alat tulis.

memberikan ijin kepada Abi Syah untuk menulis khutbah beliau di hari Pembebasan Makkah (*Fatḥul Makkah*) tatkala kaum Quraisy mengkhianati perjanjian Hudaibiyah.¹⁸

Rasulullah juga memberikan ijin kepada Abdullah bin Amr bin al-'Ash, sebagaimana diriwayatkan dalam *Musnad Imām Ahmad*.¹⁹ Abdullah bin Amr bin al-'Ash berkata, "Aku menulis apa saja yang kudengar dari Rasulullah dengan maksud untuk dihafal, tetapi dilarang oleh orang-orang Quraisy. Mereka berkata kepadaku, 'Kamu menulis apa saja yang kamu dengar dari Rasulullah, padahal beliau adalah manusia yang berbicara pada saat marah dan tidak marah.' Maka akupun tidak menuliskan hadis Rasulullah. Sesudah itu aku menceritakan kepada Rasulullah ihwal masalah itu. Lantas, Rasulullah menyuruhku untuk terus menuliskannya dengan mengatakan, "Tulislah, demi Allah yang nyawaku berada dalam genggamannya, tidak keluar dariku kecuali semua yang benar."

Selain itu di jaman Rasulullah dan para sahabat dijumpai adanya berbagai *ṣahīfah*.²⁰ Di antaranya adalah: 1). *Ṣahīfah* Sa'ad bin 'Ubaydah al-Anshari (w. 58 H); 2). *Nuṣkhas* yang memuat beberapa hadis milik Samurah bin Jundab (w. 60 H); 3). *Ṣahīfah* milik Jabir bin Abdullah (w. 78 H); 4). *Ṣahīfah al-Aṣādiqah* milik 'Amr bin 'Ash (w. 65 H)²¹; 5). Sebuah *ṣahīfah* yang sangat penting yang ditulis pada tahun pertama Hijrah atas petunjuk Rasulullah. Di dalam sahifah ini dibahas tentang hak-hak kaum Muhajirin, Anshar, Yahudi dan Arab Madinah.²²

Fakta-fakta di atas dengan jelas dan gamblang menunjukkan bahwa Rasulullah membolehkan sebagian sahabat menuliskan hadis semasa beliau masih hidup. Begitu pula ada di kalangan para sahabat yang menuliskan hadis untuk kepentingan sendiri agar mudah dihafal dan sebagainya. Selain dicatat dan ditulis hanya sebagian dan tidak seluruhnya, sunnah atau hadis telah dihafal oleh umat Islam di kalangan para sahabat dan generasi sesudah mereka.

¹⁶Lihat Imam Malik, *Muqaddimah 'Aujāz al-Masālik ilā Muwaṭṭa'*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 8.

¹⁷*Ibid*, 9.

¹⁸Kata *ṣahīfah* dipergunakan secara sinonim dengan kata *nuṣṣah*. Kata ini berarti, 'salinan' yang diturunkan dari praktik penyalinan hadis-hadis dari buku-buku seorang guru. Jadi kata *nuṣṣah* mungkin diturunkan dari kenyataan bahwa para murid biasanya menyalin buku-buku gurunya. Karena penyalinan dilakukan di atas lembaran-lembaran—*ṣahīfah* atau *suhuf*—maka kata *ṣahīfah* pun digunakan. Yang jelas, *ṣahīfah* dikenal bangsa Arab sejak sebelum Islam. Lihat, Nasr al-Asad, *Muṣādir al-Ṣh'ir* (Beirut: Dar al-Kutub, t.th), 70-71.

¹⁹*Ṣahīfah* ini adalah *ṣahīfah* yang terkenal yang terdiri dari ratusan hadis yang tentu saja tidak dapat dituliskannya dalam satu lembar. Keterangan lebih lanjut, lihat, 'Ajj al-Khatib, *Uṣūl al-Ghābah*, j. iii (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 233.

²⁰ Subhi Salih, *Ulūm al-Hadīs wa Muṣṭalāḥuh* (Beirut: Dar al-Malayin, t.th), 29.

2. Perkembangan Hadis pada Masa *al-Khulafā al-Rāsyidūn* (11-40 H)

Periode ini disebut *Aṣr al-Taṣabbut wa al-Iqlāl min al-Riwāyah* yakni masa pematerian dan penyedikitan riwayat.²³ Para sahabat dan Tabi'in adalah termasuk di antara orang-orang yang sangat memahami al-Quran dan Sunnah Nabi. Mereka berlomba-lomba dalam mengerjakan amal kebajikan. Mereka juga mengetahui larangan dan laknat Allah kepada orang-orang yang menyembunyikan ilmu.

Karena itu, manakala mereka mendengar hadis dari Rasulullah atau mengetahuinya dari sahabat yang lain, mereka segera mempelajari dan menyampaikannya kepada yang lain agar hadis itu tersebar di kalangan masyarakat ramai. Dengan demikian, tidak akan ada lagi lupa, perubahan atau pertukaran lafadz-lafadz dalam hadis. Sebab apabila ada sebagian orang yang lupa, masih ada banyak lagi orang yang menghafalnya. Selain itu, ada satu keistimewaan yang dimiliki oleh bangsa Arab, yakni kekuatan ingatan dan hafalan.

Di samping itu, para sahabat Rasulullah terutama *al-Khulafā al-Rāsyidūn* (yakni empat khalifah pertama sesudah Nabi: Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib) sangat berhati-hati dalam menerima sebuah hadis. Dalam kurun waktu ini belum ada perintah pembukuan hadis secara resmi oleh khalifah manapun. Mereka hanya menerima hadis dari riwayat sahabat-sahabat lainnya. Sekiranya ada sebuah hadis yang tidak diketahui oleh *al-Khulafā al-Rāsyidūn* mereka disuruh bersumpah atau mendatangkan saksi guna memastikan bahwa hadis itu memang benar. Sesudah itu, barulah *al-Khulafā al-Rāsyidūn* menerima hadis yang bersangkutan.²⁴

Pada masa ini penulisan hadis masih tetap terbatas dan belum dilakukan secara resmi, walaupun pernah khalifah Umar mempunyai gagasan untuk membukukan hadis namun niatan tersebut diurungkan setelah beliau melakukan istikharah. Para sahabat tidak melakukan penulisan hadis secara resmi karena pertimbangan-pertimbangan agar tidak memalingkan perhatian umat dari perhatian terhadap al-Quran. Perhatian sahabat masa *al-Khulafā al-Rāsyidūn* adalah pada al-Quran seperti tampak pada urusan pengumpulan dan pembukuannya hingga menjadi *mushaf*. Para sahabat sudah menyebar hingga mengalami kesulitan dalam menulis hadis.²⁵

Memang di bawah kepemimpinan *al-Khulafā al-Rāsyidūn* pada umumnya hadis-hadis Nabi senantiasa bersih, tidak ternoda oleh kedustaan, tidak mengalami perubahan,

²¹ T. M. Hasbi ash-Shiddiqi, *Sejarah Perkembangan Hadis...* 30-42.

²² Lihat Abd al-Adzim Abd al-Salam, *Muhādharat fī al-Sunnah* (Mesir: tp, t.th), 39-46.

²³ Endang Soetari, *Ilmu Hadis: Kajian Riwayat dan Dirayah* (Bandung: Amal Bakti Press, 1997), 36.

dan tidak terkena pemalsuan. Namun kondisi ini berubah setelah umat Islam terpecah ke dalam beberapa golongan yang disebabkan oleh intrik-intrik politik.

Peristiwa pertama yang segera menyusul kekacauan pada masa ini adalah pemberontakan dan terbunuhnya khalifah Utsman bin Affan sebagai syahid. Setelah peristiwa itu kaum muslim memang bisa bersatu atas usaha khalifah Ali bin Abi Thalib, hanya saja kejadian itu meninggalkan trauma besar dan berdampak pada kemungkinan kecil bisa dipulihkannya stabilitas pemerintahan ketika itu. Umat Islam benar-benar terpecah yang tergambar pada terbentuknya dua kelompok militer besar: kelompok Ali yang didukung oleh masyarakat Hijaz dan Irak dan kelompok Muawiyah yang mendapat dukungan dari mayoritas penduduk Syam dan Mesir.²⁶

Dengan latar belakang konflik internal inilah kemudian memicu lahirnya upaya pemalsuan hadis. Namun pemalsuan hadis tidak sampai pada puncaknya pada abad pertama Hijrah ini disebabkan masih banyak sahabat dan tabi'in yang hafal hadis.

3. Perkembangan Hadis pada Masa Sahabat Kecil dan Tabi'in (40-100 H)

Periode ini disebut *Aṣr Intisyār al-Riwāyah ilā al-Amṣār* yakni masa berkembang dan meluasnya periwayatan hadis.²⁷ Pada masa ini daerah Islam meluas, yakni ke negeri Syam, Irak, Mesir, Samarkhand bahkan pada tahun 93 H sampai ke Spanyol. Hal ini dibarengi dengan kepergian para sahabat ke daerah-daerah tersebut dalam rangka tugas memangku jabatan pemerintahan dan penyebaran ilmu agama.

Generasi setelah sahabat, yang memerlukan pengetahuan tentang hadis-hadis Nabi, kemudian berangkat mencari hadis, menanyakan dan belajar pada sahabat besar yang sudah tersebar ke seluruh pelosok wilayah *Daulah Islāmiyyah*. Dengan demikian, pada masa ini di samping tersebarnya periwayatan hadis ke pelosok-pelosok daerah jazirah Arab juga tentunya perlawatan mencari hadis pun menjadi ramai.

Memasuki abad kedua Hijrah, para ulama' dalam bidang ilmu hadis sudah mempunyai asas dan panduan yang baik guna meneruskan kerja penulisan dan pembukuan hadis yang telah dirintis sebelumnya.

Di antara para ulama' yang muncul pada abad kedua Hijrah dengan kitab-kitab hadis yang mereka susun adalah: di Makkah, Ibn Jarīj 'Abd al-Mālik bin 'Abdul Azīz (w. 150 H); di Madinah, Muhammad bin Ishāq (w. 151 H) dan Imām Mālik bin Anas (w. 179 H); di Bashrah, al-Rābi' bin Ṣabīḥ (w. 160 H); di Kufah, Ṣufyān al-Ṣaurī (w. 167 H); di Syam, al-Awza'ī Abd al-Rahmān bin Amr (w. 153) dan di Khurasan, Abdullāh bin Mubārak (w. 175 H) dan di Mesir, Abdullāh bin Amīr, Khaṛījah bin Khudzaifah.

²⁴Lihat 'Ajaib al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 226.

²⁵ T. M. Hasbi ash-Shiddiqi, *Sejarah Perkembangan Hadis...* 43-69.

4. Perkembangan Hadis Pasca Sahabat Kecil

Periode ini disebut *Aṣr al-Kitābah wa al-Tadwīn*, yakni masa penulisan dan pembukuan. Maksudnya penulisan dan pembukuan secara resmi yang diselenggarakan oleh atau atas inisiatif pemerintah secara umum. Sebab kalau secara perorangan sebelum abad kedua Hijriah hadis sudah banyak ditulis baik pada masa tabi'in, sahabat kecil dan bahkan sejak masa Nabi.²⁸

Masa pembukuan hadis secara resmi ini dimulai pada masa pemerintahan khalifah Umar bin Abd al-Aziz. Pada akhir abad pertama Hijrah, sekitar tahun 100 H, Khalifah Umar bin Abdul Aziz secara resmi memerintahkan para ulama' di seluruh penjuru dunia Islam untuk menuliskan dan membukukan hadis Nabi. Semua pegawai dan kadi dibebani tugas ini guna menjaga hadis-hadis Rasulullah tidak hilang sesudah wafatnya para ulama' yang ahli di bidang ilmu hadis. Itulah beberapa persoalan yang mendorong khalifah Umar bin Abdul Aziz untuk mengambil tindakan segera, yakni memerintahkan penulisan dan pembukuan hadis di masa pemerintahannya.²⁹ Di antaranya, khalifah Umar bin Abdul Aziz mengatakan, "Perhatikan apa yang terjadi atas hadis-hadis Rasulullah. Tulislah hadis-hadis itu, sebab aku khawatir dengan ilmu hadis atas wafatnya para ulama'."³⁰ Maka sejak itu, dimulailah aktivitas penulisan dan pembukuan hadis-hadis Rasulullah yang dilakukan oleh para ulama'.

Hal-hal yang mendorong timbulnya usaha kodifikasi hadis (*tadwīn al-hadīs*) secara resmi karena pada akhir abad pertama Hijriah para penghafal hadis semakin berkurang jumlahnya karena sudah banyak yang meninggal dunia. Apalagi karena banyaknya peperangan, maka berkurangnya para penghafal hadis terasa cepat sekali, karena gugur di medan perang.

Periwayatan secara lisan dengan berpegang pada hafalan dan ingatan dalam keseragaman lafadz dan makna tidak bisa berlangsung sangat lama, sebab secara internal kondisi kaum muslimin sendiri dalam menghafal riwayat dan memelihara hafalan tersebut makin lama makin berkurang. Beberapa sebab yang dapat dikemukakan adalah, *pertama*, semangat menghafal berkurang karena pengaruh kadar iman yang melemah. *Kedua*, perubahan watak, pengaruh percampuran ras dan berubahnya keadaan masyarakat dan kehidupan.

Sedangkan secara enternal bisa ditengarai timbulnya sejumlah pengaruh yang datang dari luar, di antaranya, *pertama*, makin banyaknya problema hidup dari masa ke

²⁶ *Ibid.*, 82-145.

²⁷ Khalifah Umar bin Abdul Aziz lahir pada 63 H. ia dilantik menjadi khalifah pada 99 H dan wafat pada 101 H.

²⁸ Surat ini dikirimkan kepada *qadlī*-nya di Madinah, yakni Abu Bakar bin Hazm. Lihat, Maulana Muhammad Zakaria, *'Awjāz al-Masālik* (Mesir: al-Hindi, t.th), 10.

masa dalam berbagai sektor kehidupan (sosial, ekonomi dan politik). *Kedua*, tidak henti-hentinya muncul serangan dari orang-orang yang sengaja merusak hadis dengan jalan mengaburkan hadis-hadis yang sebenarnya.³¹

Pada pertengahan abad kedua Hijrah dan awal abad ketiga Hijrah, muncul ulama-ulama besar yang menekuni spesialisasi ilmu hadis. Mereka melengkapi hadis-hadis bukan hanya dari segi lafadz atau matan. Bahkan mereka meneliti setiap perawi hadis yang bersangkutan (*rijāl al-hadīs*) guna menentukan apakah sebuah hadis itu sahih atau tidak.

Abad ketiga Hijrah ini disebut masa kegemilangan dan kecermelangan pengkhidmatan pada hadis Rasulullah. Sebab, pada masa ini, dibukukan juga ilmu tentang para perawi hadis guna mengetahui berbagai hal dan keadaan yang berkenaan segi kepribadian serta hal-hal lain yang berkaitan dengan sebuah hadis. Ilmu ini dikenal dengan sebutan *Ilmu al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*.³²

Di antara para ulama yang pertama kali menyusun ilmu yang berkaitan tentang para perawi hadis adalah: Yahya bin Mu'in (233 H), Ahmad bin Hambal (241 H), Imam al-Bukhari, Imam Muslim, Abu Dawud al-Sijistani, al-Nasai, dan sebagainya.³³ Di antara ulama-ulama' hadis yang terkemuka pada abad ketiga Hijrah adalah: Imam al-Bukhari [*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*], Imam Muslim [*Ṣaḥīḥ Muslim*], Imam al-Tirmidzi [*Sunan al-Tirmidzī*], Abu Dawud al-Sijistani [*Sunan Abū Dawūd*], al-Nasa'i [*Sunan al-Nasa'ī*], Ibu Majah [*Sunan Ibnu Majah*]. Enam buah kitab hadis ini—di kalangan kaum Muslimin—dikenal sebagai *Sunan al-Sittah* (atau *Kutub al-Sittah* di kalangan kaum Muslim Sunni).

III. Kesimpulan

Dari sejumlah keterangan-keterangan tersebut dapat diketahui bahwa sebenarnya aktifitas penulisan hadis telah dilakukan semasa Rasulullah masih hidup oleh beberapa sahabat. Hanya saja, intensitas penulisan tidak begitu banyak dan menyeluruh, juga belum terbukukan. Para sahabat generasi awal—selain bersandar pada tulisan yang ada—juga berpegang pada hafalan dan ingatan mereka.

Pembukuan hadis secara resmi telah dimulai pada masa pemerintahan khalifah Umar bin Abd Aziz menjelang akhir abad pertama Hijrah. Sesudah itu penulisan dan pembukuan hadis Rasulullah melewati beberapa proses yang semuanya bertujuan mencapai kesempurnaan dan penjagaan atas hadis-hadis tersebut. Karenanya sangatlah tidak pantas kalau kaum Muslimin meragukan kesahihan hadis-hadis yang telah

²⁹ Endang Soetari, *Ilmu Hadis...* 42-43.

³⁰ Lihat Abd al-Azhim al-Salam, *Muhādharat fī al-Sunnah...* 61.

³¹ Lihat Ahmad Umar Hasyim, *Taysīr Muṣṭalāḥ al-Hadīs* (Mesir: al-Markaz al-Islami li al-Kitab, t.th), 13.

dikumpulkan dan dibukukan dalam kitab-kitab hadis yang terkenal. Sebab penulisan dan pembukuan itu dilakukan dengan penuh semangat dan hati-hati.

Daftar Pustaka

- Al-Asad, Nasr. *Muṣādir al-Šh'ir*. Beirut: Dar al-Kutub, t.th
- Azami, M.M.. *Studies in Early Hadith Literature* diterjemahkan dengan judul *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya* oleh Ali Musthafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Dawud, Abu. *Sunan Abū Dawūd*, CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwīyyah.
- Hasan, Ahmad, "The Sunnah – its Early Concept and Development" dalam *Islamic Studies*, vol. vii, no. 1. Islamabad: Islamic Research Institute, 1968.
- Hasyim, Ahmad Umar. *Taysīr Muṣṭalāh al-Hadīs*. Mesir: al-Markaz al-Islami li al-Kitab, t.th
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela dan Peningkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Al-Khatib, 'Ajaj. *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981
- , 'Ajaj. *Uṣūl al-Ghābah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- , Muhammad 'Ajaj. *Uṣūl al-Hadīs Ulūmuh wa Muṣṭalāhuh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989
- Mājah, Ibn. Sunan ibn Mājah. CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwīyyah.
- Malik, Imam. *Muqaddimah 'Aujāz al-Masālik ilā Muwaṭṭa'*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- Muslim, *Sahih Muslim*, CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwīyyah.
- Al-Šībāi, Muṣṭafā. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī Tasyrī al-Islāmy*. Damsiq, al-Maktab al-Islāmy, 1978
- Al-Salam, Abd al-Adzim Abd. *Muhādharat fī al-Sunnah*. Mesir: tp, t.th.
- Salih, Subhi. *Ulūm al-Hadīs wa Muṣṭalāhuh*. Beirut: Dar al-Malayin, t.th

- Ash-Shiddiqy, T.M. Hasbi. *Sejarah Perkembangan Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Soctari, Endang. *Ilmu Hadis: Kajian Riwayah dan Dirayah*. Bandung: Amal Bakti Press, 1997
- Al-Tirmidzi. Sunan al-Tirmidzi. CD al-Maktabah al-Alfiah fī al-Sunnah al-Nabāwīyyah.
- Umar, Mustafa. "Pengaruh Perkembangan Hukum Terhadap Materi Hadis" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 5, no. 1, Januari 2004
- Zakaria, Maulana Muhammad. *‘Awjāz al-Masālik*. Mesir: al-Hindi, t.th.

Benarkah Konsep *Kullu Ṣahābah 'Udūl* itu final?

Nurun Najwah*

Abstract

Pandangan yang menyatakan *kullu sahabah 'udūl* merupakan pandangan Jumhur Ulama Hadis, yang membawa konsekuensi pada dinifikannya penelitian rawi sahabat sebagai saksi primer. Bagaimanapun juga pandangan yang mengagungkan generasi sahabat sebagai generasi yang langsung berhadapan Nabi, tidak harus membawa generalisasi semua sahabat dalam tataran yang sama, baik dari aspek kuantitas, kualitas dan kredibilitasnya dalam meriwayatkan hadis.

Kata Kunci: *sahabah, kulluhum udul*, rekonstruksi

I. Pendahuluan

Sahabat adalah satu-satunya generasi yang menjadi saksi primer dalam menginformasikan teladan Nabi. Harus diakui oleh publik, bahwa keberadaan para sahabat sebagai satu-satunya pihak yang memungkinkan menjadi saksi utama sejarah terhadap perkataan, perbuatan maupun *taqir* Nabi, dan bukan yang lainnya. Generasi sahabat saja-lah yang memungkinkan ber-*tawassul* secara langsung dengan Nabi, sehingga menafikan peran dan keberadaan para sahabat ini, dianggap sebagai sikap yang tidak semestinya.

Dalam wacana Ulumul Hadis ada dua pandangan yang kontradiktif dalam meletakkan posisi sahabat sebagai rawi hadis. Satu pihak berpandangan sahabat semuanya baik dan tidak perlu dikritisi, pandangan *kullu sahabah 'udūl* ini dipegangi oleh mayoritas Jumhur Ulama Hadis. Sementara menurut penulis, sahabat sebagai rawi hadis harus diposisikan sama sebagaimana rawi-rawi lainnya, sehingga harus diteliti dalam penelitian sanad. Artikel ini berupaya melakukan rekonstruksi terhadap pandangan yang dipegangi sebagian Ahli Hadis dengan mengemukakan beberapa dasar argumentasi yang menjadi landasan rekonstruksi.

II. Pengertian Sahabat

Secara etimologis, kata *as-sahabah* merupakan kata bentukan dari *as-suhbah*, persahabatan. Yakni orang yang menyertai orang lain, tanpa batasan kurun waktu kebersamaannya, lama atau sebentar.¹ Sedangkan secara terminologi, ada beberapa

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, T.tp.: al-Dar al-Misriyyah li al-Tālim wa al-Tarjamah, t.th, juz II, 7; Muḥammad 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 385.

definisi yang dikemukakan para ahli hadis, namun definisi yang dipegangi *Jumhur* Ulama Hadis, sebagaimana yang disitir oleh Ibn Salah, sahabat adalah orang Islam yang pernah melihat atau bertemu dengan Nabi.²

Dengan demikian klasifikasi yang dipegangi mayoritas Ulama Hadis, tidak membatasi kedekatan yang bersangkutan kepada Nabi. Meski demikian, mereka mengakui realitas perbedaan masing-masing yang ditunjukkan dengan adanya pembagian *tabaqah*-*tabaqah* sahabat, yakni mengelompokkan sahabat dalam kelompok-kelompok tertentu berdasar senioritas ataupun hal-hal tertentu yang melekat pada sahabat. Al-Hakim membagi menjadi 12 *tabaqah*: (1) Orang-orang yang pertama masuk Islam, khalifah empat; (2) Orang yang masuk Islam sebelum pertemuan di Darun Nadwah; (3) Yang ikut hijrah ke Habasyah; (4) Yang mengikuti Al-Aqabah I; (5) Yang mengikuti al-Aqabah II; (6) Muhajirin yang mula-mula bertemu di Quba sebelum memasuki Madinah; (7) Yang mengikuti Perang Badar; (8) Yang berhijrah antara Badar dan Hudaibiyah; (9) Yang mengikuti *Bai'ah ar-Ridwan* di al-Hudaibiyah; (10) Yang berhijrah antara Hudaibiyah dan *Fath al-Makkah*; (11) Yang masuk Islam saat *Fath al-Makkah* (12) Anak-anak yang melihat Nabi saat *Fath al-Makkah*, haji Wada' dan lain-lain.³

III. Argumentasi *Kullu Shahabah Udul*

Dalam pandangan *Jumhur*, *kullu sahabah 'udul*,⁴ yang artinya semua sahabat harus dianggap kredibel dan semua informasi dari sahabat harus diterima sebagai satu kebenaran mutlak, sehingga tidak memerlukan pengkajian ulang.

Sahabat sebagai saksi primer dalam menginformasikan teladan Nabi. Harus diakui oleh publik, bahwa keberadaan para sahabat sebagai satu-satunya pihak yang memungkinkan menjadi saksi primer, saksi utama sejarah terhadap berita dari Nabi, dan bukan yang lainnya. Generasi sahabat saja-lah yang memungkinkan ber-*tawassul* secara langsung dengan Nabi, karena merekalah orang yang dianggap mengetahui secara meyakinkan terhadap segala apa yang keluar dari Nabi, baik perkataan, perbuatan ataupun sikap Nabi. Sehingga menafikan peran dan keberadaan para sahabat ini, dianggap sebagai sikap yang tidak semestinya.

²Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, 385.; Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrīb al-Nawawi*, jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 208-209.

³Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, 390; Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuti, 221-222.

⁴Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, 392; Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyuti, 214-215.

Ada beberapa nash al-Qur'an dan Hadis Nabi yang sering dijadikan dasar argumen ke-*'adalah-an* para sahabat, di antaranya:

(1) Al-Qur'an:

Q.S. Al-Baqarah (2): 143;

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas perbuatan manusia dan Rasul menjadi saksi atas perbuatan kamu.”

Q.S. Ali Imran (3): 110

“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar dan beriman kepada Allah.”

Q.S. al-Anfal (8):74

“ Dan orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad pada jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itulah orang-orang yang benar-benar beriman. Mereka memperoleh ampunan dan rezki (ni'mat) yang mulia.”

Q.S. al-Taubah (9): 100:

“Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) di antara orang-orang Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Itulah kemenangan yang besar.”

Q.S. al-Fath (48): 18

“Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mu'min ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya).”

Q.S. al-Fath (48): 29

“ Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka; kamu lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat

mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya, maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya, karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mu'min). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar.”

Q.S. al-Hasyr (59): 8-10

“(Juga) bagi orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridhaan(-Nya) dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya, mereka itulah orang-orang yang benar (8). Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshar) sebelum (kedatangan) mereka (muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka. Dan mereka tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (orang muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang muhajirin) atas diri mereka sendiri. Sekalipun mereka memerlukan (apa yang mereka berikan itu) Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung.(9). Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdo'a: ”Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang. (10)”

(2). Hadis:

Dari Abu Said al-Khudriy,

“Janganlah kalian mencaci salah seorang di antara sahabatku, karena salah seorang di antara kalian, seandainya menginfakkan emas sebesar gunung uhud, maka tidak akan dapat menyamai satu mud (yang dinafkahkan) oleh salah seorang di antara mereka dan tidak pula separuhnya.”⁵

Dari Abdullah ibn al-Mughaffal, Rasul bersabda:

⁵Al-Bukhari, “al-Manāqib, Qaul al-Nabi lau kunta Muttakhidan Khalilan”, no. 3397; Muslim, “Fadail al-Ṣahābah, Tahrim Sabb al-Sahabah”, no. 4610; al-Turmuzi, “al-Manāqib ‘an Rasulillah, Fi man Sabb Aṣhab al-Nabi, no. 3796; Abu Daud, ”Al-Sunnah, fii al-Nabi Sabb ‘ala Ashhabi Rasulillah, no. 4039.

“Bertaqwalah kalian kepada Allah mengenai sahabat-sahabatku. Jangan kalian menjadikan mereka sasaran sesudah (wafat)ku. Barang siapa mencintai mereka, maka dengan kecintaanku aku mencintai mereka. Dan barang siapa membenci mereka, maka dengan segenap kebencianku aku membenci mereka. Barang siapa mereka, maka berarti menyakitiku, dan barang siapa menyakitiku berarti telah menyakiti Allah. Dan barang siapa menyakiti Allah, maka kemungkinan besar Dia akan menyiksanya.”⁶

Dari Abu Musa, Nabi bersabda:

“Bintang-bintang adalah amanat bagi langit. Bila bintang-bintang itu sirna, maka langit akan menemui apa yang dijanjikan kepadanya. Aku adalah amanat bagi sahabat-sahabatku. Bila aku telah tiada, maka sahabat-sahabatku akan menemui apa yang dijanjikan kepada mereka. Sahabat-sahabatku adalah amanat bagi umatku. Apabila sahabat-sahabatku telah tiada, maka umatku akan menemui apa yang dijanjikan kepada mereka.”⁷

Nabi juga bersabda:

“Sebaik-baik generasi adalah generasiku, kemudian generasi sesudah mereka, kemudian generasi sesudah mereka, dan kemudian mereka menebarkan kedustaan.”⁸

Beberapa nash di atas, termasuk teks-teks hadis yang ada memberikan dan mendukung argumentasi mayoritas para ulama hadis dalam meneguhkan diri dan memposisikan sahabat sebagai pihak yang harus diunggulkan dan tidak tergoyahkan.

IV. Argumentasi bahwa Sahabat perlu diteliti

Pandangan yang menganggap semua sahabat berkualitas dan informasinya harus diterima secara mutlak harus direkonstruksi. Ada beberapa argumen yang penulis

⁶Al-Turmuzi, *“al-Manāqib ‘an Rasulillah, Fī Man Sabb Aṣḥab al-Nabi”*, no. 3797; Ahmad, *“Awwal al-Musnad al-Madīniyyin Ajma’in, Hadis ‘Abdullah ibn al-Mugaffal al-Muzaniy ‘an al-Nabi’”*, no. 16.201.

⁷Muslim, *“Faḍāil al-Ṣahābah, Bayān anna Baqa’ ‘al-Nabiyy Aman Li Ashhabihī wa Baqa’ Ashhabihī”*, no. 4596.

⁸Al-Bukhari, *“al-Syhadah, La Yasyhadu ‘ala Syhadah al-Jur idza Asyhada’*, no. 2457; Muslim, *“Fadail al-Ṣahābah, Fadlu al-Sahabah summa al-lazina Yaluunahum summa al-lazina Yaluunahum*, no. 4603; Abu Daud, *“al-Sunnah fi Fadli aṣḥab Rasulillah”*, no. 4038; al-Turmuzi, *“al-Fitan ‘an Rasulillah, Ma jaa fi Qarn al-Salis”*, no. 2148.

kemukakan untuk mengkritisi pandangan sebagian besar Ahli Hadis, yakni penafian penelitian sumber primer--*kullu sahabah udul--*. Sahabat sebagai sumber primer harus diteliti sebagaimana rawi-rawi yang lain (saksi-saksi sekunder), terlebih saksi primer merupakan saksi kunci yang memegang peranan penting dalam menjaga orisinalitas hadis. Secara lebih detail argumen yang penulis kemukakan adalah sebagai berikut:

1). Tidak semua sahabat sebagai saksi primer⁹

Rutinitas kehidupan Rasul kadangkala didengar oleh banyak sahabat, yakni pada saat Nabi berceramah atau berkhotbah atau mengadakan majlis *talim* untuk para sahabat, namun adakalanya hanya disaksikan beberapa sahabat, karena baik Nabi maupun sahabat memiliki kesibukan dan kehidupan *privacy* sendiri-sendiri. Sahabat yang mendengar atau melihat secara langsung pernyataan atau pun tindakan Nabi pada gilirannya akan menginformasikan kepada sahabat-sahabat yang lainnya. Dari teks-teks hadis kita juga bisa melihat dalam hadis yang semakna seringkali diriwayatkan oleh beberapa rawi sahabat atau bahkan hanya satu sahabat sebagai rawi pertama.

Beberapa kasus yang bisa dijadikan contoh adalah: (a) Adab salam;¹⁰ Sahabat Umar bin al-Khattab sama sekali tidak mengetahui tentang adab salam maksimal tiga kali bagi orang yang bertamu, meskipun banyak sahabat yang tahu tentang itu. Sehingga tatkala Abu Musa al-Asyari bertamu ke rumah beliau, dan mengucapkan salam 3 kali, dan tidak dijawab, ia pun lalu pergi. Umar menanyakan Abu Musa mengapa hal tersebut dilakukan, dan Umar perlu meyakinkan penjelasan sahabat Abu Musa al-Asyari dengan pernyataan sahabat lain yang juga tahu tentang itu, Abu Sa'id al-Khudri.

(b) Hukum rajam bagi orang gila;¹¹ Sahabat Umar akan menghukum orang gila yang berzina, oleh sahabat Ali diingatkan, adanya hadis Nabi yang menyatakan bahwa hukuman tidak bisa diberlakukan bagi orang gila sehingga dia sembuh, anak kecil sehingga ia *balig* dan orang yang tidur sehingga ia terbangun.

(c) Warisan bagi nenek.¹² Abu Bakar tidak tahu jawaban berapa bagian warisan nenek, lalu ada sahabat lain Mugirah bin Abi Syubah yang menjawab bagian nenek adalah 1/6.

⁹ Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, 66-70.

¹⁰ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*, "al-Buyu, al-Khuruḥ fi al-Tijarah", no. 1.920 dan "al-Isti'zan, al-Taslim wa al-Isti'zan Salas", no. 5.776, juz V, 2.305; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Al-Adab, al-Isti'zan", no. 4.006 dan 4.008; Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, "al-Adab, Kam Marrah Yusallimu al-Rajul fi al-Isti'zan, no. 4.509 dan 4.510.

¹¹ Lihat: Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Hudud, Fi al-Majnun Yasriq aw Yusibu Haddan", no. 3.823, juz IV, 140.; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Musnad al-Asyrah al-Mubasysyirin bi al-Jannah, wa min Musnad Ali bin Abi Talib, no. 1.258.

¹² Lihat: al-Turmuzi, Sunan Al-Turmuzi, "al-Fara'id an Rasul Allah, Ma Ja fi Miras al-Jaddah," no. 2.026, 2.027, 2.028, juz IV, hlm. 419; Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, "al-Fara'id, Fi al-Jaddah", no. 2.507 dan 2.508; Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, "al-Fara'id, Miras al-Jaddah", no. 2.714; Muwatta', "al-Fara'id, Miras fi al-Jaddah", no. 953.

Umar bin al-Khattab dan Abu Bakar al-Siddiq yang memiliki kedekatan dengan Nabi dan kredibilitas tinggi saja tidak menjadi saksi primer terhadap semua berita dari Nabi, apalagi dengan para sahabat yang tidak memiliki kedekatan dengan Nabi.

2). Kualitas intelektual serta ketaqwaan sahabat berbeda-beda.

Para sahabat adalah “manusia” yang hidup dan dihidupkan dengan *back ground* yang berbeda dalam berbagai aspek, sehingga kualitas intelektual sahabat berbeda,¹³ Ini terlihat dalam kasus bagaimana salah seorang sahabat Nabi (Abu Syah) yang kesulitan menangkap semua ceramah Nabi dalam *Fath al-Makkah*, lalu meminta Nabi untuk dituliskan, Nabi pun menyuruh para sahabat menuliskan kembali apa yang telah diucapkan Nabi untuk Abu Syah.

Di samping itu, ketaqwaan para sahabat juga berbeda. Logikanya, seandainya semua orang pada masa Nabi (para sahabat) itu baik semua, tidak perlu berulang kali Allah dalam kalam-Nya mengingatkan untuk tidak melanggar rel-rel-Nya, dan tidak perlu pula mengingatkan akan ancaman siksa neraka, bagi orang-orang yang mendustakan Allah, mendustakan atas nama Nabi, dan sebagainya.

3). Adanya interpretasi sahabat dan adanya informasi yang kontradiktif.

Bagaimanapun juga laporan para sahabat sebagai saksi primer terhadap segala yang bersumber dari Nabi, pastilah melibatkan interpretasi, terlebih untuk *fi*, *taqir* dan *sifah khalqiyyah* maupun *khuluqiyyah* Nabi. Interpretasi para sahabat sebagai satu-satunya yang paling mungkin untuk menjelaskan informasi dari Nabi. Sebagai salah satu contoh, ketika Nabi memerintahkan sahabat untuk tidak salat Asar kecuali setelah sampai di *Bani Quraidah*. Satu sahabat memahami apa adanya, sehingga tetap salat Asar di *Bani Quraidah* meski hari telah gelap, sementara sahabat yang lain menafsirkan secara tersirat perintah Nabi untuk bergegas sampai ke sana, sehingga ketika telah masuk waktu salat Asar, sahabat tersebut segera menunaikan salat, meski belum sampai di tempat yang dituju.¹⁴

Bukan dalam satu atau dua kasus saja, para sahabat sering menginformasikan hal yang berbeda tentang Nabi. Informasi yang kontradiktif dari para sahabat terhadap satu masalah yang sama, yakni tentang boleh tidaknya menulis hadis, Nabi pernah melarang sahabat menulis hadis, tetapi ada juga teks hadis yang menyatakan Nabi menyuruh

¹³Lihat: al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*, “*al-Ilmu, Kitabah al-Ilm*”, no. 109, juz I, 53; Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, “*al-Hajj, Tahrim Makkah wa Sa’idiha wa Khalaha wa Syajariha wa Luqatatiha illa limunsiyid ‘ala al-Dawam*”, no. 2.414, 2.415; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, “*al-Ilmu, fi Kitab al-Ilm*”, no. 3.164; Ahmad, *Musnad Ahmad*, “*Baqi Musnad al-Muksirin, Musnad Abi Hurairah*”, no. 6.944.

¹⁴Lihat: al-Bukhari, *Saḥīḥ al-Bukhari*, “*al-Magazi, Marji al-Nabi min al-Ahzab wa Makhrajih ila Bani Quraidah...*”, no. 3.810, juz IV, hlm. 1.510; “*al-Jumrah, Salah al-Talib wa al-Matlub Rakiban wa Ima*”, no.894. Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, “*al-Jihad wa al-Siyar, al-Mubadarah bi al-Gazw wa al-Taqdim Aham al-Amrain al-Mutḡaridain*”, no. 3.317.

kepada sahabat ʿAbd Allah bin ʿAmr bin al-ʿAs menuliskan hadis.¹⁵ tentunya akan menimbulkan pertanyaan, sebenarnya mana yang benar?

Dalam hal ini para Ulama Hadis telah menawarkan beberapa solusi menghadapi kontradiksi teks hadis (*ikhtilaf al-hadis*), di antaranya: *al-jamʿu wa al-taufiq* (kompromi); *al-nasikh wa al-mansukh*; *al-tarjih* dan *al-tawaqquf*.

4). Adanya setting dan audiens yang berbeda

Jawaban Nabi yang berbeda untuk pertanyaan yang sama, tidak menunjukkan ketidakkonsistenan beliau, tetapi justru menegaskan betapa Nabi menyikapi berbagai persoalan dengan menyesuaikan audiensnya. Ilustrasi kongkritnya;

- (1) "Bahwasanya seorang laki-laki bertanya kepada Nabi tentang Islam manakah yang lebih baik? Jawab Nabi 'kamu memberi makan orang yang menghajatkannya; dan kamu menyebarkan salam kepada orang yang kamu kenal dan yang tidak kamu kenal."¹⁶
- (2) "Mereka (para sahabat) bertanya: ya Rasulullah amalan Islam manakah yang lebih utama? Beliau menjawab:"Yaitu orang yang orang Islam lainnya selamat dari lisannya dan tangannya."¹⁷
- (3) "Bahwasanya Rasulullah ditanya (oleh seseorang), amal apakah yang paling utama? beliau menjawab: beriman kepada Allah. Kemudian apalagi? Beliau menjawab: Jihad di jalan Allah. Beliau ditanya, kemudian apa lagi? Beliau menjawab haji mabrur."¹⁸
- (4) Dari ʿAbd Allah bin Maʿsud, dia berkata, 'Saya bertanya kepada Rasulullah amal apakah yang lebih disukai Allah? Beliau menjawab: salat tepat pada waktunya. Kemudian apa lagi? Beliau menjawab: Berbakti kepada orang tua, Kemudian apa lagi? Beliau menjawab jihad di jalan Allah...' "¹⁹

5). Nabi tidak melihat bentuk, tetapi semangat mengikuti Nabi

Dalam perjalanan sejarahnya, Nabi seringkali menghadapi realitas sahabat yang berupaya mentaati Nabi dalam bentuk yang berbeda. Nabi tidak menyalahkan salah satu

¹⁵Hadis tentang larangan dan kebolehan menulis hadis diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Darimi, dan Ahmad. Lihat: Ahmad bin 'Ali bin Hajar Abu al-Fadl al-'Asqalani al-Syafi'i, *Fath al-Bari Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), juz I, hlm. 208; Pembahasan tentang ini lihat: Syuhudi, *Kaedah*, 101-103.

¹⁶Al-Bukhari, *Saḥīḥ Al-Bukhari*, "*al-Iman, Iṭam al-Ta'am min al-Islam*", no. 11, juz I, hlm. 13; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "*Bayan Tafadul al-Islam wa Ayyu Umurihi Afdalu*", no. 56.

¹⁷al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari*, "*al-Iman, Ay al-Islam Afdalu*", no. 9,10, juz I, 13; Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, *Ibid*, no. 57, 59.

¹⁸Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "*al-Iman, Bayan Kaun al-Iman bi Allah Ta'ala Afdalu*", no. 118, juz I, 88.

¹⁹*Ibid.*, no. 120, juz I, 89.

sahabat yang memberikan interpretasi berbeda terhadap persoalan salat, ketika janabah dan tidak ada air, yakni Ammar bin Yasar yang bergulung-gulung di tanah dan salat, sedang Umar memilih tidak salat sampai menemukan air. Dalam contoh yang lain, dua sahabat yang tidak menemukan air ketika akan berwudlu, keduanya tayammum dan salat. Di antara sahabat tersebut ada yang salat kembali, ketika menemukan air, dan waktu salat belum habis. Ketika ditanyakan hal itu kepada Nabi, beliau mengatakan kepada yang tidak mengulangi salatnya²⁰

6). Sahabat juga melakukan kekeliruan

Bagaimana sikap awal sahabat Umar yang mendengar berita bahwa Nabi telah wafat? Umar naik pitam, bahkan mengancam akan membunuh orang yang mengatakan Nabi telah wafat. Sahabat Abu Bakar yang menenangkan Umar dan mengingatkan dengan membaca Q.S. Ali Imran (3):144.²¹

“Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika kamu wafat atau dibunuh, kamu berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan mudharat kepada Allah sedikitpun; dan Allah memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur.”

Perseteruan antara Ali dan Aisyah dalam perang Jamal telah mengorbankan 13.000 orang.²² Hal tersebut cukup memberikan bukti bahwa para sahabat (lepas dari siapa yang benar dan siapa yang keliru) telah melakukan kesalahan, karena bermusuhan dengan saudara seiman Bagaimanapun juga, menewaskan sekian ribu orang bukan merupakan satu perbuatan yang baik. Beberapa realitas historis di atas, yang terjadi pada Umar, Ali maupun Aisyah sebagai sahabat, tidak serta menjadikannya selalu benar. Pun sebaliknya, kekeliruan mereka tidak serta merta menjadikan mereka tidak diterima periwayatannya (tidak *'adil*). Itulah sebabnya kolaborasi dalam periwayatan merupakan sesuatu yang urgen sebagai bahan konfirmasi periwayatan sahabat lainnya.

²⁰Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “*al-Tayammum, al-Tayammum Darbah*”, no. 334; Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, “*al-Ha'id, al-Tayammum*”, no. 552, juz I, 133. “*Asabta al-Sunnah wa Ajza'atka Salatuka*”, sedang terhadap orang yang mengulangi salatnya, Nabi berkomentar, “*Falaka Mas'alu Sahmin Jaḥīn*”. Lihat: al-Nasa'i, *al-Mujtaba min al-Sunan*, “*al-Guslu wa al-Tayammum, al-Tayammum li man Yajid al-Ma'a Baḍa al-Salah*”, no. 430, juz I, hlm. 213.

²¹Lihat dalam: al-Bukhari, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, “*al-Manaqib, Qaul al-Nabi lau Kunt Muttakhizan Khalilan*”, no. 3.394, juz III, 1.341; Bagaimana Umar ketika ditanya oleh seorang sahabat, bila janabah dan tidak ada air, jawab Umar tidak usah salat, padahal Umar pernah diberitahu Nabi untuk bertayammum sebelumnya. Lihat: Muslim, *Saḥīḥ Muslim*, “*al-Ha'id, al-Tayammum*”, no. 553, juz I, hlm. 280; al-Nasa'i, *Sunan Al-Nasa'i*, “*al-Taharah, al-Tayammum fi al-Hadr*”, no. 310.

²²Ibn al-Asir, *Uṣḍ al-Gābah fi Tamyiz al-Ṣaḥābah* (T.tp.: Dār al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Tauzi, t.t.), juz V, 38.

7). Tidak menempatkan sahabat di atas Nabi

Sebagai Rasul utusan Allah, Nabi juga melakukan kekeliruan-kekeliruan, *al-insan mahal al-khata' wa al-nisyan*. Kekeliruan yang dilakukan Nabi, sebenarnya membawa hikmah bahwa Nabi tetaplah sebagai *makhluk* yang berbeda dengan *Khaliq*, sehingga terhindar dari pengkultusan. Hanya saja yang membedakan dengan manusia yang lain adalah bahwa beliau *ma'sum*, artinya kekeliruan apa saja yang dilakukan Nabi akan dikoreksi oleh Allah.

Sebagai ilustrasi yang bisa menjelaskan hal tersebut, ada beberapa contoh yang bisa dikemukakan: (a) Tawanan Perang Badar,²³ Menghadapi 70 tawanan perang Badar, yang dua di antara mereka adalah keluarga Nabi, Nabi memilih mengikuti usulan Abu Bakar (memberikan pilihan alternatif kepada para tawanan, dibunuh atau dibebaskan dengan tebusan) daripada usulan Umar bin al-Khattab (membunuh semua tawanan). *Policy* Nabi dikoreksi Allah dengan Q.S. al-Anfal (8):67;

“Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan, sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah. Sedangkan Allah menghendaki (pahala) akherat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa Lagi Maha Bijaksana.”

(b) Penyalatan Jenazah *dedengkot* munafik Abd Allah bin Ubay bin Salul,²⁴ Rasulullah mengabulkan permohonan putra gembong tokoh munafik untuk menyalatkan jenazah ayahnya, meski telah diingatkan Umar bin al-Khattab dengan Q.S al-Taubah (9):80. Nabi pun diingatkan Allah dengan Q.S. al-Taubah (9): 84;

"Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendo'akan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allah dan rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan kafir."

(c) Keengganan Nabi untuk melaksanakan perintah Allah yang menghapus tradisi yang menyamakan anak angkat dengan anak kandung, sehingga bekas istrinya boleh dinikahi, ditegaskan Allah dengan Q.S. al-Ahzab (33): 37;

²³Lihat: Muslim, *Sahih Muslim*, “*al-Jihad wa Siyar, al-Imdad bil-Malaikah fi Gazwah Badr wa Ibadah al-Gana'im*”, no. 3.309, juz III, hlm. 1.385; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, “*al-Jihad fi Fida' al-Asir bi al-Mal'*”, no. 2.315; Ahmad, *Musnad Ahmad*, “*Musnad al-Asyrah al-Mubasyirin bi al-Jannah, Awwal Musnad Umar bin al-Khattab*”, no. 203, 216.

²⁴Lihat: al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, “*al-Jana'iz, ma Yakrah min al-Salah ala Munafiqin wa al-Istighfar*”, no. 1.277, juz I, 459; “*Tafsir al-Qur'an, Qauluhu Istagfir lahum aw la Tastagfir lahum in Tastagfir lahum*”, no. 4.303; al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, “*Tafsir al-Qur'an 'an Rasul Allah, Wa min Surah al-Taubah*”, no. 3.022; al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, “*al-Jana'iz; al-Salah ala al-Munafiqin*”, no. 1.940.

"Dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: 'Tahanlah terus istrimu dan bertaqwalah kepada Allah', sedang kamu menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak kamu takuti, maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia, supaya tidak ada keberatan bagi orang mu'min untuk (mengawini) istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi."

(d) Dalam kasus penyerbukan kurma,²⁵ Ketika Nabi melewati sekelompok petani kurma yang sedang melakukan penyerbukan buatan terhadap pohon kurma mereka, dikomentari Nabi dengan, seandainya kalian tidak melakukan itu, niscaya kurmamau akan lebih baik. Komentar yang dianggap sebagai imbauan Nabi, diikuti oleh para petani tersebut, selang beberapa waktu kemudian hasil panen mereka tidak sebagaimana yang mereka harapkan. Setelah mengetahui hal tersebut, Nabi menyatakan "Kalian (para petani kurma) lebih mengerti (lebih ahli) dengan profesi kalian (sebagai petani)." karena Nabi memang sama sekali tidak memiliki *back ground* sebagai petani, tetapi sebagai pedagang dan penggembala ternak.

V. Tawaran Solusi

Oleh karenanya, menurut penulis, beberapa persyaratan yang harus dimiliki rawi I sebagai sumber primer, mencakup kriteria: (1) Rawi I, sahabat, haruslah merupakan sahabat yang secara langsung mendapat berita dari Nabi (saksi primer).²⁶ Secara historis, geografis maupun kronologis dapat dibuktikan sahabat rawi I sebagai orang yang melihat atau mendengar atau menerima langsung dari Nabi, karena kedekatan tempat atau waktu dari peristiwa yang direkamnya.²⁷

²⁵Lihat: Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Ahkam, Talqih al-Nakhl", no. 2462, juz II, hlm. 825; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "al-Fada'il, Wujub Imtisal ma Qalahu Syaṣan duna ma Zakarahu min Maayisy", no. 4358; *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Ansar, Hadis al-Sayyidah 'Aisyah", no.23.773.

²⁶Term yang digunakan dalam kajian hadis adalah *muttasil* antara Nabi dan sahabat. *Muttasil* di sini tidak selalu dapat ditunjukkan dengan kesezamanannya, tetapi juga ke fakta historis lain yang meyakinkan bahwa yang bersangkutan menerima hadis secara langsung dari Nabi. Lihat: Syuhudi, *Kacdah*, 154.

²⁷Sartono Kartodirdjo, "Metode Penggunaan Dokumen" dalam Koentjaraningrat (redaktur), *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977), 82; Syuhudi, *Kacdah*, 18.

(2) saksi primer merupakan orang yang memiliki kredibilitas sebagai saksi utama; yakni memiliki kredibilitas intelektual (kuat ingatan) maupun kepribadian (dapat dipercaya), terhindar sifat egosentris,²⁸ tidak ada indikasi negatif yang menjadikan sahabat mengeluarkan hadis tersebut untuk kepentingan pribadinya; tidak adanya tekanan pihak lain.²⁹

(3) harus ada sahabat lain, sebagai saksi primer yang menjadi pendukung (*syahid*), dengan dua kriteria di atas³⁰

(4) jika tidak ada saksi primer pendukung, maka harus tidak ada penolakan para (beberapa) sahabat saksi sekunder lain terhadap berita tersebut, atau dengan kata lain beberapa sahabat saksi sekunder menerima hal tersebut dan tidak mempersoalkannya.

VI. KESIMPULAN

Berdasar paparan di atas, maka dalam melakukan penelitian sanad hadis, sahabat sebagai rawi pertama juga harus diteliti kualitas kepribadiannya, dan kredibilitas intelektualnya, untuk meyakini bahwa yang disampaikan adalah sebagaimana yang dia dengar dan lihat dari Nabi, karena kualitas dan kredibilitas sahabat yang satu berbeda dengan sahabat yang lain. Terlebih terhadap hadis-hadis yang *mukhtalif* (kontradiktif) atau bertentangan dengan logika, maupun sejarah.

²⁸ *Ibid.*, 19.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

DAFTAR PUSTAKA

- al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadl , *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H).
- al-Asir, Ibn, *Usd al-Gabah fi Tamyiz al-Sahabah* (T.tp.: Dar al-Fikr li al-Tibqah wa al-Tauzi, t.t.).
- Abu Abd Allah, Muhammad bin Sa'd bin Manj al-Hasyimi. *al-Tabaqat al-Kubra (al-Qism al-Mutammim li-Tabji Ahl al-Madinah wa min ba'zihim)*. Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hukm, 1408 H, cet. 2.
- Abu al-Ala, Muhammad Abd al-Rahman bin Abd al-Rahim al-Mubarakfuri. *Tuhfah al-Ahwazi bi-Syarh Jam'i al-Turmuzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.
- al-Asbahi, Malik bin Anas Abu Abd Allah. *Muwatta' al-Imam Malik*. Mesir: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.t.
- al-Azadi, Sulaiman bin al-Asyas Abu Dawud al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu Abd Allah. *al-Jam'i al-Sahih al-Mukhtasar (Sahih al-Bukhari)*. Beirut: Dar Ibn Kasir al-Yamamah, 1407 H /1987, cet.3.
- al-Darimi, Abd Allah bin Abd al-Rahman Abu Muhammad. *Sunan al-Darimi*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1407, cet. 1.
- Hanbal, Abu Abd Allah Ahmad bin, *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978.
- Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, T.tp.: al-Dar al-Misriyyah li al-Talim wa al-Tarjamah, t.th.
- Kartodirdjo, Sartono, "Metode Penggunaan Dokumen" dalam Koentjaraningrat (redaktur), *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977).
- al-Khattib, Muhammad 'Ajjaj *Usul al-Hadis Ulumuhu wa Mustalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 385.

al-Nasa'i, Ahmad bin Syaib Abu Abd al-Rahman. *al-Mujtaba min al-Sunan*, Halb: Maktab al-Matbyat al-Islamiyyah, 1406/ 1986, cet.2

al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.t.

al-Qazwini, Muhammad bin Yazid Abu Abd Allah, *Sunan Ibn Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

al-Suyuti, Jalal ad-Din 'Abd al-Rahman bin Abu Bakr, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988).

al-Syaibani, Ahmad bin Hanbal Abu Abd Allah, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Mesir: Mu'assasah Qurtubiyyah, t.t.

**M. HASBI ASH-SHIDDIEQY
DAN PEMIKIRANNYA DALAM BIDANG HADIS**

Suryadi*

ABSTRAK

Meskipun tidak mudah untuk menelusuri orisinalitas pemikiran M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis, namun pemikiran-pemikiran M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis yang tertuang dalam karya-karyanya sangat mewarnai sejarah perkembangan studi hadis di Indonesia. Mengingat sebagian besar buku-buku M. Hasbi ash-Shiddieqy dijadikan acuan utama untuk studi hadis di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri maupun Swasta.

Kata Kunci: M. Hasbi ash-Shiddieqy, Pemikiran hadis, Memahami hadis, Hadis Ahad, Hadis dan Sunnah.

I. Pendahuluan

Nourouzzaman Shiddiqi menegaskan kembali pandangan MacDonald yang menyatakan bahwa dalam melacak perkembangan pemikiran Islam tidak bisa dilakukan secara parsial dengan melihat aspek-aspek tertentu (hukum, teologi, politik, atau sosial *an-sich*), karena masing-masing merupakan satu kesatuan yang berjalani kelindan.¹ Dus, untuk melihat spesifikasi kepakaran pemikiran seorang pakar/ulama yang melibatkan diri dalam berbagai bidang, dapat ditinjau dari kuantitas keterlibatan dalam bidang yang lebih banyak ditekuninya.

Demikian halnya dengan sosok M. Hasbi ash-Shiddieqy, sulit sekali untuk menentukan dan memasukkan beliau dalam alur dan corak pemikiran bidang tertentu. Mengingat civitas beliau dalam berbagai bidang kajian: tafsir, fiqh, hadis maupun kalam, yang terukir dalam puluhan buku yang telah diterbitkan.

Meski secara hipotesis memperlihatkan adanya kecenderungan M. Hasbi ash-Shiddieqy lebih banyak mengarah kepada pemikiran Hukum Islam, namun bukan berarti pemikiran beliau dalam bidang yang lain, khususnya hadis menjadi ternafikan. Berangkat dari problem ingin mengetahui sejauh mana kontribusi pemikiran M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis, tulisan ini disusun.

II. Sepintas tentang M. Hasbi ash-Shiddieqy

*Dosen Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 141; Lihat juga Duncon B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Russel & Russel, 1965).

Nama lengkap Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy adalah Muhammad Hasbi bin Muhammad Husein bin Muhammad Maşud bin Abdurrahman ash-Shiddieqy. Beliau dilahirkan pada tanggal 10 Maret 1904 M. bertepatan dengan bulan Jumadil Akhir 1321 H. di Lhok Seumawe Banda Aceh dan dibesarkan dalam gaung reformasi (pembaruan pemikiran Islam) dan gaung semangat kebangsaan Indonesia yang anti penjajahan (Belanda).

Beliau adalah keturunan keluarga yang berasal dari dua rumpun keluarga besar Teungku.² Ayahnya, Muhammad Husain bin Muhammad Maşud, seorang teungku di Seumilik, Kabupaten Semalongo, Kawedanan Biureun, Kabupaten Aceh Utara Daerah Istimewa Aceh yang--nota bene--mempunyai silsilah sampai kepada sahabat Abu Bakar ash-Shiddiq. Sedangkan ibunya berasal dari rumpun keluarga besar Teungke Qadli di Kecamatan Awe Geutah, Kawedanan Biureun Kabupaten Aceh Utara. Istri beliau masih saudara sepupu, juga berasal dari rumpun keluarga yang sama.³

M. Hasbi ash-Shiddieqy tidak pernah belajar ke luar negeri--di Timur Tengah misalnya--apalagi sampai ke Barat. Beliau memperoleh pendidikan dari pesantren satu ke pesantren yang lain. Bahkan, Hasbi memperoleh pendidikan tingkat dasar, seperti *qiraah*, *tajwid*, *tafsir* dan *fiqih* dari ayahnya sendiri.⁴

Pada tahun 1912, Hasbi dikirim oleh ayahnya ke dayah (pesantren) Teungke Chik Abdullah untuk belajar bahasa Arab, khususnya *Ilmu Nahwu* dan saraf. Setelah setahun belajar di dayah ini, kemudian Hasbi pindah ke dayah Teungku Chik di Bluk Bayu selama satu tahun pula. Hasbi lalu melanjutkan nyantrinya di dayah Teungku Chik

²Tim Penyusun Pustaka Azet, *Leksikon Islam* (Jakarta: Pustaka Azet, 1988), 183.

³Di depan nama Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy terdapat tiga gelar, yaitu: Profesor/Guru Besar berdasarkan Keputusan Menteri Agama RI. Nomor: B.IV.I/3/3792 tanggal 30 Juli 1962 dan pengukuhan baru diadakan pada tahun 1963; Doktor Honoris Causa yang diperoleh dari UNISBA Bandung dalam Ilmu Syarjah, dengan pidato pengukuhan berjudul "Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam", pada tanggal 22 Maret 1975, dan Doktor Honoris Causa dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Ilmu Syarjah dengan pidato pengukuhan berjudul "Ilmu-ilmu yang Mutlak diperlukan oleh Para Pembina Hukum Islam", pada tanggal 29 Oktober 1975; Teungke yaitu gelar keulamaan di Aceh, yang menunjukkan keahlian dan keilmuan dalam berbagai bidang ilmu ke-Islam-an. Adapun Shiddieqy menunjukkan bahwa ia keturunan dari Abu Bakar ash-Shiddiq, khalifah pertama dalam deretan Khulafaur Rasyidin. Ia keturunan yang ke-37 dari Abu bakar ash-Shiddiq. Secara lengkap urutan silsilahnya adalah: Abu Bakar al-Shiddiq, Muhammad, Qasim, Jafar, Yazid, Hasan, Ali, Yusuf, Abd al-Khaliq, Arifin, Mahmud, Abd al-Aziz, Syammas, Amir Kilal, Bahauddin, 'Alauddin, Ya'qub, Marwajuddin, Muhammad Zahid, Darwis, Khawajaki, Muaiyiddin, Ahmad Alfar, Muhammad al-Maşum (Faqir Muhammad), Shaifuddin, Nuruddin, Syamsuddin, Abdallah, Ziyuddin, Ahmad, Fatimi, Muhammad Taufiqi, Muhammad Salih, Syatj, Abd al-Rakhman, Muhammad Sjud, Muhammad Husein, Muhammad Hasbi. Lihat Nourouzaman Shiddiqi, *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Pemikiran Islam di Indonesia*, Disertasi Doktor tidak diterbitkan, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1987), hlm. 197, 198 dan 500.

⁴*Ibid.*, 156.

di Blang Kabu Geudong. Dari dayah ini, Hasbi mengakhiri pendidikan tingkat dasarnya pada dayah Teungku Chik di Blang Banyak Samakurok.⁵

Sejak tahun 1916, Hasbi mulai mempelajari beberapa bidang tertentu, terutama ilmu fiqh ke dayah Teungku Chik Idris di Tanjungan Barat selama dua tahun. Dari dayah ini, Hasbi kemudian pindah ke dayah Teungku Chik Hasan di Kruengkale selama dua tahun untuk belajar hadis dan fiqh. Pada tahun 1920, Hasbi memperoleh *syahadah* dari Teungku Chik Hasan sebagai pernyataan bahwa ilmunya telah cukup untuk membuka dayah sendiri.⁶

Atas anjuran dan pengarahan dari Syekh al-Kalali, Hasbi belajar di Madrasah al-Irsyad Surabaya yang diasuh oleh pergerakan *al-Irsyad wal Islah* yang didirikan oleh Syekh Ahmad Syurkati. Setelah satu setengah tahun belajar di madrasah ini, Hasbi tidak saja memperoleh kemahiran berbahasa Arab, tetapi juga memperdalam ilmu syarjah, bahkan telah memantapkan dirinya berada di barisan kaum pembaharu. Pada tahun 1927 beliau telah menyelesaikan pelajarannya dan dinyatakan lulus dengan predikat baik.⁷

Madrasah al-Irsyad ini merupakan pendidikan formal terakhir yang ditempuh Hasbi. Namun demikian, hal ini bukan berarti berakhir pula pengembaraannya dalam menuntut ilmu. Sebagai seorang yang memiliki semangat belajar dan minat baca yang tinggi, Hasbi memperkaya khazanah keilmuannya dengan belajar sendiri melalui membaca. Oleh karena itulah beliau dijuluki sebagai seorang otodidak.

Jalur perjuangannya melalui media pendidikan, organisasi⁸ dan tulisan. Karir awal dalam bidang pendidikan beliau mulai dari menjadi guru Ibtidaiyyah. Beliau berhasil mendirikan Madrasah al-Husna di Buloh Beurenggang pada tahun 1343 H./1924 M.; Madrasah al-Irsyad di Lhokseumawe dan Madrasah al-Huda di Krueng Mane pada tahun 1348 H./1928 M.; Leergang (kursus guru) dan PERGUISSA (Persatuan Guru-guru Islam Seluruh Aceh) untuk meningkatkan mutu pendidikan mendirikan pada tahun 1355 H./1936 M.⁹

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 157.

⁷ *Ibid.*, 162.

⁸ Aktivitas dalam organisasi, tahun 1350 H./1920 M. bergabung dengan pergerakan "Islam menjadi Satoc" yang didirikan Syekh al-Kalali di Lhokseumawe. Pada tahun 1931 M. beliau mendirikan cabang JIB (Jong Islamitein Bond) di Lhokseumawe. Tahun 1352 H./1932 M. beliau bergabung dengan Nadil Ishlahil Islami (Kelompok Pembaru Islam). Menjadi Wakil Direktur Socara Atjeh, Wakil Ketua Maibkatra (Majlis Agama Islam untuk Bantuan Kemakmuran Asia Timur Raya), anggota Muhammadiyah daerah Aceh, anggota Syu Kyo Hoin (Mahkamah Syarjah), anggota Aceh Syu Sangi Kai (Badan Penaschat Balatentara Jepang untuk Sumatra). Dalam pemilu 1955 terpilih sebagai anggota Dewan Konstituante. Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, 220.

⁹ Abdul Djalal, *Tafsir al-Maraghi dan an-Nur, Sebuah Studi Perbandingan*, Disertasi doktor tidak diterbitkan (Surabaya: Sunan Ampel, 1985), 201-202.

Pada tahun 1945 M. Hasbi mengajar di Mahad Iskandar Muda Kecamatan Lampaku Kabupaten Aceh Besar. Sejak tahun 1951 mendarmabaktikan ilmu-ilmu agamanya di PTAIN Yogyakarta. Tahun 1957 beliau diangkat menjadi direktur sekolah perhimpunan PTAIN di Yogyakarta.¹⁰ Tahun 1960-1972 beliau menjabat Dekan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam waktu yang bersamaan, tahun 1963-1966 beliau diangkat sebagai Pembantu Rektor bidang kemahasiswaan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.¹¹

Karir beliau sebagai mufassir dibuktikan dengan diangkatnya beliau menjadi Wakil Ketua Lembaga Penterjemah dan Penafsir al-Qur'an dari Departemen Agama RI.¹² Sedangkan dalam Ilmu Syariah dan Fiqih Islam ditunjukkan dengan kedudukan beliau sebagai Ketua LEFISI (Lembaga Fiqih Islam Indonesia) dan sebagai anggota Iftawah Tarjih Dewan Pusat al-Irsyad, di samping status beliau Doktor dalam Ilmu Syariah dan sebagai guru besar dalam Ilmu Hadis.¹³

Adapun aktivitas beliau dalam menulis dimulai sejak 1350 H./1930 M. Karya-karya beliau terdiri dari 73 judul buku: 6 tentang Tafsir, 8 tentang Hadis, 36 tentang Fiqh, 5 tentang Tauhid/Kalam, dan 17 buku umum, serta lebih dari 49 artikel.

Karya-karya Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis adalah:¹⁴ (1). *Beberapa Rangkuman Hadits*, Bandung: al-Ma'arif, 1952, 45 halaman. (2). *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, cetakan terakhir 1980, 450 halaman. (3) *2002 Mutiara Hadits*, terdiri dari 8 jilid, Jakarta: Bulan Bintang, 1954-1980. (4) *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, 2 jilid, Jakarta: Bulan Bintang, cetakan terakhir 1981, jilid I, 410 halaman; jilid 2, 427 halaman. (5) *Problematika Hadits sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1964, 53 halaman. (6). *Koleksi Hadits-hadits Hukum, Ahkam an-Nabawiyah*, 11 jilid, Bandung: al-Ma'arif, 1970-1976. (7). *Ridjalul Hadits*, Yogyakarta: Matahari Masa, 1970, 121 halaman. (8). *Sejarah Perkembangan Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, 183 halaman.

Pada tanggal 9 Desember 1975, Hasbi dipanggil pulang ke hadirat Allah dalam usia 71 tahun. Jenazahnya dimakamkan di Pekuburan IAIN Syarif Hidayatullah Ciputat Jakarta Selatan.

III. Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang Hadits

¹⁰ *Ibid.*, 203-204.

¹¹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy*, 28.

¹² Berdasarkan keputusan Menteri Agama Nomor 91 tahun 1962 dan Nomor 53 tahun 1963. *Ibid.*, hlm. 55. Lihat juga Abdul Djalal, *Tafsir*, 204.

¹³ *Ibid.*, 24.

¹⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Muhammad Hasbi*, 557-565.

Melongok produk pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy di bidang hadis, bagaimanapun juga tidak bisa dilepaskan dari kajian terhadap karya-karyanya di bidang tersebut, karena bagaimanapun juga pemikiran seseorang tidak terlepas dari kondisi sosio-kultural tertentu yang melingkupinya.

Dengan mencermati 8 karyanya di bidang hadis, pemikiran Hasbi dapat diklasifikasikan ke dalam tiga tema besar; memahami hadis Nabi dengan melihat fungsi Nabi, tentang hadis Ahad, serta pembahasan hadis dan sunnah.

1. Memahami hadis Nabi

Dalam pandangan Hasbi, hadis shahih adalah dalil nash yang tidak boleh ditinggalkan. Namun, dalam pengamalannya, harus disikapi dengan hati-hati. Di samping faktor keberagaman kualitas, juga karena ada beberapa hadis yang tidak berlaku di sembarang tempat dan waktu dengan mengingat peran Muhammad yang terkadang sebagai rasul utusan Allah yang harus ditaati dan terkadang sebagai manusia biasa yang tidak menjadi syariat yang tidak harus ditaati.¹⁵

Hasbi mencontohkan perilaku-perilaku Nabi yang berposisi sebagai manusia biasa; seperti cara Nabi makan, berpakaian, berjalan atau berkendara, tidak makan daging *dab* (biawak), menyuruh mengobati orang yang sakit perut dengan madu, berobat dengan berbekam, cara bercocok tanam, mengatur taktik perang dan sebagainya. Sebab, dalam hal ini Nabi melakukan berdasarkan *urf*, bukan wahyu. Oleh karena itu, meskipun termuat dalam *Sahih al-Bukhari* harus ditawaqqufkan.¹⁶

Dengan mengutip pendapat Syah Waliyullah al-Dahlawi, Hasbi menandakan bahwa dalam memahami hadis Nabi harus memperhatikan fungsi Nabi, yaitu: (1) Fungsi Nabi sebagai Rasul. Dalam konteks ini, semua ajaran Nabi ada yang berdasarkan wahyu dan sebagian berdasarkan ijtihad, namun ijtihad Nabi juga harus dipandang sebagai wahyu, karena Allah tidak akan membiarkan Rasulnya melakukan ijtihad yang salah. (2) Fungsi Nabi bukan sebagai penyampai risalah, di antaranya perbuatan-perbuatan Nabi yang dikerjakan sebagai adat kebiasaan, bukan sebagai ibadah.¹⁷ Hasbi mengemukakan bahwa dalam memahami hadis Nabi juga harus memperhatikan aspek *dahir*-nya dan aspek *dalalah*-nya. Pemahaman hadis yang menekankan aspek tekstual biasanya berkaitan dengan masalah hukum-hukum *taharah*, salat, zakat, puasa, haji dan sebagainya. Sedangkan pemahaman hadis yang menekankan aspek *dalalah*-nya

¹⁵Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram*, hlm. 226; M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 109-150.

¹⁶Nourouzzaman, *Jeram-jeram*, hlm. 226; Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid I, 109-150.

¹⁷M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, jilid II, 348-350.

(kontekstual) biasanya terkait dengan masalah muamalah, yang memerlukan ijtihad cukup ekstra.¹⁸

Pemikiran Hasbi di atas sangat mungkin dipengaruhi pemikiran Al-Qarafi yang dianggap sebagai orang pertama yang memilah-milah ucapan dan sikap Nabi Muhammad SAW dikaitkan dengan posisi beliau,¹⁹ dalam satu kesempatan bertindak sebagai rasul, mufti, hakim,²⁰ pemimpin masyarakat atau kepala negara,²¹ dan bahkan sebagai pribadi dengan kekhususan dan keistimewaan manusiawi atau kenabian yang membedakan dengan manusia lainnya, yang oleh karenanya pemahaman terhadap hadis tersebut harus didudukkan dalam konteks tersebut.

Pada masa-masa awal Islam, pemilahan fungsi dan kedudukan Nabi dalam memahami hadis Nabi telah ada secara implisit. Beberapa hal yang bisa menjadi contoh adalah kasus Jabir bin Abdillah yang memohon kepada Nabi agar bersedia berbicara kepada sekian banyak pedagang dengan tujuan untuk membebaskan ayah Jabir dari utang-utangnya. Namun karena para pedagang mengetahui kalau itu sekedar saran dari orang biasa, mereka menolak saran tersebut.²²

Demikian halnya dengan kasus penentuan lokasi markas pasukan perang Badar. Setelah mengetahui bahwa penentuan lokasi hanya didasarkan penalarannya saja bukan wahyu, al-Khubbab al-Mundzir mengusulkan lokasi lain yang lebih strategis dan itu dapat diterima oleh Nabi SAW.²³

2. Tentang Hadis Ahad

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, hadis *ahad* berkedudukan *danni*, tidak dapat menghapuskan hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan tidak dapat pula *takhsis*-kan ayat, kecuali apabila kandungan isinya merupakan konsensus/ijma' para ulama. *Asar sahabi* berada di bawah hadis Nabi dan tidak bisa menjadi *hujjah* untuk menetapkan halal-haram, oleh karenanya apabila *asar sahabi* berlawanan dengan hadis,

¹⁸ *Ibid.*, 350-354.

¹⁹ M. Quraish Shihab, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an (Tinjauan dari Segi Fungsi dan Makna)" dalam Yunahar Ilyas dan M. Masudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), 58; Lihat juga Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi antara Pemahaman Tektual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1991), 9-10.

²⁰ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The MacMillan Press, 1974), 139.

²¹ W. Montgomery Watt menulis buku sejarah Nabi Muhammad sebagai Rasulullah dan sebagai kepala negara. Lebih lanjut lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, (London: Oxford University, 1969).

²² M. Quraish Shihab, "Kata Pengantar", 9-10.

²³ *Ibid.*

maka yang harus dipegang adalah hadis Nabi. Adapun fatwa-fatwa sahabat yang saling bertentangan, maka fatwa-fatwa itu menjadi gugur.²⁴

M. Hasbi ash-Shiddieqy juga tidak setuju dengan pendapat para ulama yang menyatakan bahwa orang yang menolak hadis *ahad* adalah kafir. Menurutny, *jumhur* ulama menyatakan bahwa orang yang tidak mempercayai sesuatu keyakinan yang disandarkan kepada hadis *ahad* tidak dapat disalahkan. Ia juga menyatakan banyak ulama berpendapat bahwa mengamalkan hadis *ahad* yang berkenaan dengan urusan keduniaan, hukumnya tidak wajib.²⁵

Terhadap hadis *ahad* yang *sahih*. Menurut Hasbi, ada beberapa pendapat dalam menetapkan kualitas hadis *ahad* yang *sahih* ini, di antaranya: (1) Hadis *ahad* yang *sahih* berkedudukan meyakinkan, walaupun tidak diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, (2) Hadis *ahad* yang *sahih* berkedudukan meyakinkan, jika disahihkan oleh al-Bukhari dan Muslim, atau salah satu dari keduanya, (3) Hadis *ahad* yang *sahih*, baik yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, atau oleh para imam yang masyhur, semuanya mengandung dalil yang meyakinkan, (4) Semua hadis yang *sahih* wajib diamalkan, walaupun tidak diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim.²⁶

Sebenarnya, terminologi hadis *ahad-mutawatir*, *qaṭi* dan *danni* telah menjadi pergunjangan yang cukup serius sejak abad ke-2 H.²⁷ Dengan demikian, pandangan ke-*danni*-an hadis *ahad* menurut Hasbi sebenarnya merupakan penegasan pilihan dari beberapa sikap yang berkembang sebelumnya.

3. Persoalan *hadis* dan *sunnah*

Dalam pandangan Hasbi, meski *hadis* dan *sunnah* bermakna sama, namun memiliki pengertian yang sedikit berbeda. Kalau hadis merupakan ucapan, perbuatan dan taqir Nabi, sedang *sunnah*²⁸ merupakan tradisi agama yang dikerjakan oleh Nabi secara tetap dan ditindaklanjuti oleh para sahabat dan ulama salaf yang *salih*.

²⁴Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram*, hlm. 226; M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I, 55-108.

²⁵M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, jilid I, 100-104.

²⁶*Ibid.*, 135-139.

²⁷Secara khusus dalam kitab *al-Umm* jilid VII, asy-Syafji menceritakan dialognya dengan sejumlah orang yang menolak keseluruhan hadis *ahad*. Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, jilid VII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 250. Musthafa al-Siba'i menyebut mereka sebagai kaum Rafidah dan kaum Mu'tazilah. Sebagaimana al-Syafi'i juga menulis fasal yang panjang dalam bukunya *al-Risalah* menanggapi kehujjahan hadis *ahad*. Lihat: Musthafa al-Sibai, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam, Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, terj. dan Kata Pengantar Nurcholish Madjid (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 108.

²⁸Muhammad Abdus Salam Khadr berpendapat, secara syar'i, *sunnah* adalah keterangan Nabi terhadap al-Qur'an yang berupa *filiyyah*, atau dengan kata lain *sunnah* adalah sesuatu yang dinukil dari Nabi yang berupa *filiyyah/taqirriyyah*. Muhammad bin Abd al-Salam Khadr, *al-*

Biḍāh menurut Hasbi adalah perbuatan yang tidak dikerjakan Nabi SAW. dan tidak ada periwayatan bahwa Nabi mengerjakannya walaupun hanya sekali.²⁹ Disebut *biḍāh*, tambahan atau pengurangan dari *sunnah*. *Biḍāh* yang terlarang ialah menambah-nambahi dalam urusan ibadah dan aqidah. Dalam urusan duniawi, *biḍāh* yang tercela ialah tambahan perbuatan yang sudah ada aturannya dalam syariat, sedang perbuatan-perbuatan yang belum ada aturannya dalam syariat dan tidak dimaksudkan sebagai ibadah bukanlah *biḍāh* yang dilarang.³⁰

Secara khusus Hasbi menulis dalam buku *Kriteria antara Sunnah dan Biḍāh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967, 1970, 1974), 128 halaman.³¹ Dalam buku ini Hasbi mengemukakan 71 contoh tentang *biḍāh*, baik dalam hubungannya dengan aqidah maupun ibadah. Ia mencontohkan 60 perbuatan yang masuk *biḍāh* dalam ibadah, di antaranya: membaca lafadz niat sebelum wudhu dan mengerjakan shalat, menurut Hasbi yang demikian itu *biḍāh*, karena niat letaknya di hati; mengusap kepala tiga kali saat wudhu; menambah lafadz *sayyidina* dalam *tasyahhud*, adzan dan iqamah; membaca salawat Nabi secara bersama-sama dalam masjid sebelum masuk waktu salat; membaca *wabihamdih* pada *tasbih*, *ruku* dan *sujud*; membaca *istigfar* secara bersama-sama sesudah salat dengan suara agak keras; menetapkan syarat sahnya salat Jumat harus dikerjakan di masjid; tidak mengutamakan *qasar* shalat bagi musafir; meninggalkan salat *Id* (hari raya) di tanah lapang.

Sedangkan dalam masalah aqidah ia mengemukakan 11 contoh, di antaranya: meyakini bahwa Kaḅah diturunkan dari langit pada masa Nabi Adam; menggantungkan jimat, manik dan benang untuk menangkal bencana; tidak mau bepergian di hari-hari yang dianggap nahas; melihat bintang ketika hendak kawin; tidak mau menyapu rumah pada malam hari.³²

Sikap puritanisme Hasbi sangat mungkin dipengaruhi oleh pemikiran A. Hassan, seorang tokoh PERSIS, di mana pada waktu itu M. Hasbi ash-Shiddiqy menjadi

Sunnah wa al-Mubtada'ah al-Muta'alliqah bi al-Azhar wa al-Shalawat, (t.p.: Dār al-Fikr, t.th.), 15; 'Ali Mahfudz, *al-Ibda' fi Madar al-Ibtida'*, (t.p.: Dar al-Itisam, t.th.), 32.

²⁹M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Kriteria Antara Biḍāh dan Sunnah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 140.

³⁰M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 20-40; Nourouzzaman, *Jeram-jeram*, 227.

³¹Buku ini pula yang secara khusus dikaji oleh Ibnu Muḥdir dalam tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997 dengan judul *Studi tentang Kriteria antara Sunnah dan Biḍāh menurut M. Hasbi ash-Shiddiqy*.

³²M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Kriteria Antara Sunnah dan Biḍāh*, 140-160.

anggota Majelis Ulama Persis, bersama-sama A. Hassan pada periode 1953-1956 dan periode 1956-1960.³³

Memang terjadi sedikit perbedaan di kalangan *Usuliyin* maupun Ulama Hadis dalam memandang *hadis* dan *sunnah*. Ulama hadis menganggap antara *hadis* dan *sunnah* tidak jauh berbeda. Letak perbedaan yang sedikit itu hanya terletak pada hadis sebagai sesuatu yang dinukil dari Nabi pasca kenabian, sedang *sunnah* lebih luas dari itu, yakni pra dan pasca kenabian.³⁴

Kata *sunnah* dan hadis dalam perkembangan artinya menunjukkan adanya ketidaksamaan, meski mayoritas ulama hadis berupaya mengidentikkannya. Kata hadis lebih mengarah pada segala yang diriwayatkan dari Nabi, sedang *sunnah* adalah tradisi yang dikerjakan umat Islam sejak permulaan Islam. Oleh karenanya bisa terjadi, *sunnah* bertentangan dengan hadis. Perbedaan yang mencolok antara hadis dan *sunnah* terjadi pada abad-abad permulaan Islam di madrasah-madrasah Hijaz dan Iraq.³⁵ Abad ke-2 Hijriyah terjadi penyempitan makna *sunnah* yang dikhususkan untuk *sunnah* Rasul. Ini terjadi atas ajakan al-Syaf'i untuk mendahulukan hadis daripada tradisi yang berlaku di masyarakat.³⁶

Dengan demikian, apa yang dilontarkan Hasbi menanggapi perbedaan *sunnah* bukan merupakan sesuatu yang baru.

Berpijak dari tiga gagasan pemikiran yang disampaikan, di permukaan khazanah Ilmu Hadis, bukanlah merupakan kontribusi baru. Hasbi cenderung berpendapat dalam satu masalah, tanpa menisbahkan dari siapa beliau menukil pendapat itu, sehingga terkesan konsep yang ditawarkan merupakan konsep baru dan murni pemikirannya. Namun, apabila diteliti lebih jauh karya-karya beliau dalam bidang hadis, sebenarnya menukil dari kitab-kitab hadis dan Ulumul Hadis berbahasa Arab yang telah berkembang sebelumnya. Itulah sebabnya pemikiran Hasbi dalam bidang hadis dapat dikatakan

³³ Arsip Pimpinan Pusat Persis tahun 1957, dalam Siti Shobriyah Hawasy, *Metode Pemahaman Hadis Dewan Hisbah Persatuan Islam (PERSIS) (Kajian terhadap Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persis ke-IV Tahun 2002)*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2005, 69.

³⁴ Menurut al-Adud, *sunnah* berarti segala sesuatu yang bersumber pada Nabi SAW. selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan ataupun ketetapan, sehingga muncul istilah *sunnah qauliyah*, *sunnah fi'liyyah* dan *sunnah taqririyyah*. Abd al-Gani, Abd al-Khaliq, *Hujjiyah al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1986), hlm. 68.

³⁵ Lihat: Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis, Ulumuh wa Mustalahuh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 1.

³⁶ Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah qabla al-Tadwin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), hlm. 19-20; M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, 36-40; Bandingkan dengan pendapat Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1984), 38-131.

sebagai *Jamj* (penyadur) dari beberapa *myallif* (pengarang) kitab hadis dan Ulumul Hadis.

IV. Kesimpulan

Berdasar paparan tulisan di atas, simpulan yang dapat penulis tarik adalah bahwasanya Hasbi meski telah menelorkan berbagai buku dalam bidang hadis, namun belum sampai mengarah kepada satu bentuk kontribusi pemikiran baru, apa yang dilakukan Hasbi sebatas memenuhi tuntutan masa saat itu untuk menulis karya-karya berbahasa Indonesia, agar lebih mudah dicerna. Namun, dengan tanpa mengurangi rasa *tazim* kepada beliau, bagaimanapun juga pemikiran Hasbi telah mewarnai khazanah keilmuan di bidang hadis di bumi Nusantara. *Wa Allahu A'lamu*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Khaliq, 'Abd al-Gani. *Hujjiyyah al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Qur'an al-Karim, 1986.
- Abdul Djalal, *Tafsir al-Maraghi dan an-Nur, Sebuah Studi Perbandingan*, Disertasi doktor tidak diterbitkan, Surabaya: Sunan Ampel, 1985
- Hawasy. Siti Shobriyah. *Metode Pemahaman Hadis Dewan Hisbah Persatuan Islam (PERSIS) (Kajian terhadap Keputusan Sidang Dewan Hisbah Persis ke-IV Tahun 2002*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2005
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: The MacMillan Press, 1974.
- Khadr, Muhammad bin Abd al-Salam, *al-Sunnah wa al-Mubtada'ah al-Muta'alliqah bi al-Azhar wa al-Salawat*. Ttp.: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Khatib, Muhammad Ajjaj. *Usul al-Hadis Ulumuh wa Mustalahuh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- , *Al-Sunnah qabla al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- MacDonald, Duncon B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Russel & Russel, 1965.
- Mahfudz, Ali. *al-Ibda' fi Madar al-Ibtida'*. Ttp.: Dar al-Itisam, t.th.
- Fazlurrahman. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984.
- al-Siba'i, Musthafa. *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam, Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, terj. dan Kata Pengantar Nurcholish Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I. dan II, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- , *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- , *Kriteria Antara Bid'ah dan Sunnah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

-----, *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Pemikiran Islam Indonesia*. Disertasi Doktor tidak diterbitkan, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1987.

Shihab, M. Quraish. "Hubungan Hadis dan al-Quran (Tinjauan Segi Fungsi dan Makna)", dalam Yunahar Ilyas dan Maşudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.

-----, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1991.

al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Umm*, jilid VII. Beirut: dar al-Fikr, t.th.

Tim Penyusun Pusat Azet, *Leksikon Islam*. Jakarta: pustaka Azet, 1988.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad Prophet and Statesman*. London: Oxford University, 1969.

M. HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN PEMIKIRANNYA DALAM BIDANG HADIS

Suryadi

I. Pendahuluan

Nourouzzaman Shiddiqi menegaskan kembali pandangan MacDonald yang menyatakan bahwa sebenarnya dalam melacak perkembangan pemikiran Islam sulit sekali dilakukan secara parsial dengan melihat aspek hukum, theologi, politik, sosial an-sich. Karena masing-masing aspek merupakan satu kesatuan yang berjaln kelindan.³⁷ Dus, untuk melihat spesifikasi kepakaran pemikiran seorang pakar/ulama yang melibatkan diri dalam berbagai bidang, ditinjau dari kuantitas keterlibatan dalam bidang yang lebih banyak ditekuninya.

Demikian halnya dengan sosok Hasbi ash-Shiddieqy, sulit sekali untuk menentukan dan memasukkan beliau dalam alur dan corak pemikiran bidang tertentu. Mengingat civitas beliau dalam berbagai bidang kajian: tafsir, fiqh, hadis maupun kalam, yang terukir dalam puluhan buku yang telah diterbitkan.

Meski secara hipotesis memperlihatkan adanya kecenderungan Hasbi ash-Shiddieqy lebih banyak mengarah kepada pemikiran Hukum Islam, namun bukan berarti pemikiran beliau dalam bidang yang lain, khususnya hadis menjadi ternafikan . Berangkat dari problem ingin mengetahui sejauh mana kontribusi pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis, tulisan ini disusun.

II. Sepintas tentang Hasbi ash-Shiddieqy

³⁷Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996),141; Lihat juga Duncon B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York: Russel & Russel, 1965).

Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dilahirkan tahun 1904 M. dan dibesarkan dalam gaung reformasi (pembaruan pemikiran Islam) dan gaung semangat kebangsaan Indonesia yang anti penjajahan (Belanda).³⁸

Jalur perjuangannya melalui media pendidikan, organisasi dan tulisan. Karir awal dalam bidang pendidikan beliau mulai dari menjadi guru Ibtidaiyyah sampai guru besar serta berhasil mendirikan Madrasah al-Husna di Buloh Beurenggang pada tahun 1343 H./1924 M. Empat tahun kemudian mendirikan Madrasah al-Irsyad di Lhokseumawe, tahun 1348 H./1928 M. mendirikan Madrasah al-Huda di Krueng Mane. Leergang (kursus guru) dalam rangka membekali tenaga-tenaga pengajar, beliau selenggarakan tahun 1355 H./1936 M. serta mendirikan PERGUISSA (Persatuan Guru-guru Islam Seluruh Aceh) dalam upaya menyatubahasakan guru dan kurikulum untuk meningkatkan mutu pendidikan.

Aktivitas dalam organisasi, beliau mulai tahun 1350 H./1920 M. bergabung dengan pergerakan "Islam menjadi Satoe" yang didirikan Syekh al-Kalali di Lhokseumawe. Di usianya yang ke 27, yakni tahun 1931 M. beliau mendirikan cabang JIB (Jong Islamitein Bond) di Lhokseumawe, sebuah organisasi di bawah asuhan Haji Agus Salim yang berhasil menempa tokoh-tokoh pergerakan Muslim sampai awal-awal kemerdekaan Indonesia.

Tahun 1352 H./1932 M. beliau bergabung dengan Nadil Ishlahil Islami (Kelompok Pembaru Islam). Menjadi Wakil Direktur Soeara Atjeh, Wakil Ketua Maibkatra (Majlis Agama Islam untuk Bantuan Kemakmuran Asia Timur Raya), anggota Muhammadiyah daerah Aceh, anggota Syu Kyo Hoin (Mahkamah Syarjah),

³⁸Di depan nama Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy terdapat tiga gelar, yaitu: Profesor/Guru Besar berdasarkan Keputusan Menteri Agama RI. Nomor: B.IV.I/3/3792 tanggal 30 Juli 1962 dan pengukuhan baru diadakan pada tahun 1963; Doktor Honoris Causa yang diperoleh dari UNISBA Bandung dalam Ilmu Syarjah, dengan pidato pengukuhan berjudul "Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam", pada tanggal 22 Maret 1975, dan Doktor Honoris Causa dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Ilmu Syarjah dengan pidato pengukuhan berjudul "Ilmu-ilmu yang Mutlak diperlukan oleh Para Pembina Hukum Islam", pada tanggal 29 Oktober 1975; Teungke yaitu gelar keulamaan di Aceh, yang menunjukkan keahlian dan keilmuan dalam berbagai bidang ilmu ke-Islam-an. Adapun Shiddieqy menunjukkan bahwa ia keturunan dari Abu Bakar ash-Shiddiq, khalifah pertama dalam deretan Khulafaur Rasyidin. Ia keturunan yang ke-37 dari Abu bakar ash-Shiddiq. Secara lengkap urutan silsilahnya adalah: Abu Bakar al-Shiddiq, Muhammad, Qasim, Jafar, Yazid, Hasan, Ali, Yusuf, Abd al-Khaliq, Arifin, Mahmud, Abd al-Aziz, Syammas, Amir Kilal, Bahuddin, 'Ala'ddin, Ya'qub, Marwajuddin, Muhammad Zahid, Darwis, Khawajaki, Muaiyiddin, Ahmad Alfaz, Muhammad al-Masum (Faqir Muhammad), Shaifuddin, Nuruddin, Syamsuddin, Abdallah, Ziya'uddin, Ahmad, Fatimi, Muhammad Taufiqi, Muhammad Salih, Syatji, Abd al-Rakhman, Muhammad Sunni dan Syi'i'ud, Muhammad Husein, Muhammad Hasbi. Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Pemikiran Islam di Indonesia*, Disertasi Doktor tidak diterbitkan, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1987), hlm. 197, 198 dan 500. Untuk selanjutnya kajian "Sepintas tentang Hasbi ash-Shiddieqy" dalam poin ini merupakan hasil ramuan dan rujukan pada karya Nourouzzaman Shiddiqi, pada *Jeram-jeram Peradaban Islam* dan Disertasi Dokornya.

anggota Aceh Syu Sangi Kai (Badan Penasihat Balatentara Jepang untuk Sumatra). Dallah pemilu 1955 terpilih sebagai anggota Dewan Konstituante.

Adapun aktivitas beliau dalam menulis dimulai sejak 1350 H./1930 M. Karya pertama yang diterbitkan berupa sebuah booklet yang berjudul "Penoetoeop Moeloet". Karya-karya beliau terdiri dari 73 judul buku: 6 tentang Tafsir, 8 tentang Hadis, 36 tentang Fiqh, 5 tentang Tauhid/Kalam, dan 17 buku umum, serta lebih dari 49 artikel.

Karya-karya Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang hadis adalah:³⁹

1. *Beberapa Rangkuman Hadits*
Bandung: al-Ma'arif, 1952, 45 halaman.
2. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*
Jakarta: Bulan Bintang, cetakan terakhir 1980, 450 halaman.
3. 2002 Mutiara Hadits, terdiri dari 8 jilid
Jakarta: Bulan Bintang, 1954-1980.
4. Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits, 2 jilid
Jakarta: Bulan Bintang, cetakan terakhir 1981, jilid I, 410 halaman; jilid 2, 427 halaman.
5. Problematika Hadits sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam
Jakarta: Bulan Bintang, 1964, 53 halaman.
6. Koleksi Hadits-hadits Hukum, Ahkam an-Nabawiyah, 11 jilid
Bandung: al-Ma'arif, 1970-1976.
7. Ridjalul Hadits
Yogyakarta: Matahari Masa, 1970, 121 halaman
8. Sejarah Perkembangan Hadits
Jakarta: Bulan Bintang, 1973, 183 halaman

III. Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam bidang Hadits

Melongok produk pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy di bidang hadis, bagaimanapun juga tidak bisa dilepaskan dari kajian terhadap karya-karyanya di bidang tersebut. Satu hal yang perlu mendapat catatan, bahwa dari sekian puluh buku tulisannya --termasuk buku-buku hadits-- tidak satu pun karya terjemahan ataupun saduran dan ringkasan kitab-kitab sebelumnya. Itu berarti, dapat diduga bahwa tulisan-tulisan beliau diakui merupakan produk murni pemikirannya dan ini masih perlu dibuktikan kebenarannya. Mengingat, bagaimanapun juga pemikiran seseorang tidak terlepas dari kondisi sosio-kultural tertentu yang melingkupinya.

³⁹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Muhammad Hasbi*, 557-565.

Dengan mencermati beberapa tulisan Hasbi, pemikiran Hasbi di bidang hadis dapat diklasifikasikan ke dalam tiga persoalan; memahami hadis Nabi dengan melihat fungsi Nabi, tentang hadis Ahad, serta pembahasan hadis dan sunnah.

1. Memahami hadis Nabi

Dalam pandangan Hasbi, hadis shahih adalah dalil nash yang tidak boleh ditinggalkan. Namun, dalam pengamalannya, harus disikapi dengan kehati-hatian. Di samping faktor keberagaman kualitas, juga karena ada beberapa hadis yang tidak berlaku di sembarang tempat dan waktu dengan mengingat peran Muhammad yang terkadang sebagai rasul utusan Allah yang harus ditaati dan terkadang sebagai manusia biasa yang tidak menjadi syariat yang tidak harus ditaati.⁴⁰

Hasbi mencontohkan perilaku-perilaku Nabi yang berposisi sebagai manusia biasa; seperti cara Nabi makan, berpakaian, berjalan atau berkendara, tidak makan daging dlab, menyuruh mengobati orang yang sakit perut dengan madu, berobat dengan berbekam, cara bercocok tanam, mengatur taktik perang dan sebagainya. Sebab, dalam hal ini Nabi melakukan berdasarkan urf, bukan wahyu. Oleh karena itu, hadis tentang berbekam, khalifah harus orang Quraisy, dan tentang lalat walaupun termuat dalam Shahih al-Bukhari harus ditawaqqufkan.⁴¹

Pemikiran Hasbi yang demikian bisa dikatakan bukan pemikiran baru orisinal produk Hasbi, mengingat jauh sebelum Hasbi, pemikiran serupa sudah dimunculkan oleh al-Qarafi dan adalah sesuatu yang mustahil bila Hasbi tidak mengetahuinya. Al-Qarafi dianggap sebagai orang pertama yang memilah-milah ucapan dan sikap Nabi Muhammad SAW dikaitkan dengan posisi beliau,⁴² dalam satu kesempatan bertindak sebagai rasul, mufti, hakim,⁴³ pemimpin masyarakat atau kepala negara,⁴⁴ dan bahkan sebagai pribadi dengan kekhususan dan keistimewaan manusiawi atau kenabian yang membedakan dengan manusia lainnya, yang oleh karenanya pemahaman terhadap hadis tersebut harus didudukkan dalam konteks tersebut.

⁴⁰Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram*, 226; M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 109-150.

⁴¹Nourouzzaman, *Ibid*; Hasbi, *Ibid*.

⁴²M. Quraish Shihab, "Hubungan Hadis dan al-Qur'an (Tinjauan dari Segi Fungsi dan Makna)" dalam Yunahar Ilyas dan M. Maşudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPi UMY, 1996), 58; Lihat juga Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 1991), 9-10.

⁴³Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: The MacMillan Press, 1974), hlm. 139.

⁴⁴W. Montgomery Watt menulis buku sejarah Nabi Muhammad sebagai Rasulullah dan sebagai kepala negara. Lebih lanjut lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen*, (London: Oxford University, 1969).

Namun secara implisit pandangan seperti itu sebenarnya telah muncul pada masa-masa awal Islam. Beberapa hal yang bisa menjadi contoh adalah kasus Jabir bin Abdillah yang memohon kepada Nabi agar bersedia berbicara kepada sekian banyak pedagang dengan tujuan untuk membebaskan ayah Jabir dari utang-utangnya. Namun karena para pedagang mengetahui kalau itu sekedar saran dari orang biasa, mereka menolak saran tersebut.⁴⁵

Demikian halnya dengan kasus penentuan lokasi markas pasukan perang Badar. Setelah mengetahui bahwa penentuan lokasi hanya didasarkan penalarannya saja bukan wahyu, al-Khubbab al-Mundzir mengusulkan lokasi lain yang lebih strategis dan itu dapat diterima oleh Nabi SAW.⁴⁶

2. Tentang Hadis Ahad

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, hadis ahad berkedudukan dhanni, tidak dapat menghapuskan hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan tidak dapat pula mentakhsiskan ayat, kecuali apabila kandungan isinya merupakan konsensus/ijmā para ulama. Atsar shahabi berada di bawah hadis Nabi dan tidak bisa menjadi hujjah untuk menetapkan halal-haram, oleh karenanya apabila atsar shahabi berlawanan dengan hadis, maka yang harus dipegang adalah hadis Nabi. Adapun fatwa-fatwa shahabat yang saling bertentangan dalam satu masalah, maka fatwa-fatwa itu menjadi gugur.⁴⁷

Terminologi hadis ahad-mutawatir, qat'hi dan dzanni telah menjadi pergunjangan yang cukup serius sejak abad ke-2 H. Secara khusus dalam kitab al-Umm jilid VII, asy-Syafii menceritakan dialognya dengan sejumlah orang yang menolak keseluruhan hadis ahad⁴⁸ --Musthafa as-Sibai menyebut mereka sebagai kaum Rafidah dan kaum Mutazilah--. Sebagaimana asy-Syafii juga menulis fasal yang panjang dalam bukunya *al-Risalah* menanggapi kehujjahan hadis ahad.⁴⁹ Dus, dengan demikian pandangan kezanni-an hadis ahad menurut Hasbi sebenarnya merupakan penegasan pilihan dari beberapa sikap yang berkembang sebelumnya.

3. Persoalan hadis dan sunnah

⁴⁵M. Quraish Shihab, "Kata Pengantar", 9-10.

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷Nourouzzaman, *Jeram-jeram*, hlm. 226; Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I, 55-108.

⁴⁸Muhammad ibn Idris al-Syafii, *al-Umm*, jilid VII, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 250.

⁴⁹Musthafa al-Sibai, *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam, Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, terj. dan Kata Pengantar Nurcholish Madjid, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 108.

Dalam pandangan Hasbi, meski hadis dan sunnah bermakna sama, namun memiliki pengertian yang sedikit berbeda. Kalau hadis merupakan ucapan, perbuatan dan taqir Nabi, sedang sunnah merupakan tradisi agama yang dikerjakan oleh Nabi secara tetap dan ditindaklanjuti oleh para shahabat dan ulama salaf yang shalih. Sedang biḍāh, ialah perubahan yang bersifat tambahan atau pengurangan dari sunnah. Biḍāh yang terlarang ialah menambah-nambahi dalam urusan ibadah dan aqidah. Dalam urusan duniawi, biḍāh yang tercela ialah tambahan perbuatan yang ada aturannya dalam syariat, sedang perbuatan-perbuatan yang belum ada aturannya dalam syariat dan tidak dimaksudkan sebagai ibadah bukanlah biḍāh yang dilarang.⁵⁰

Secara khusus Hasbi menulis dalam buku Kriteria antara Sunnah dan Biḍāh (Jakarta: Bulan Bintang, 1967, 1970, 1974), 128 halaman. Buku ini pula yang secara khusus dikaji oleh Ibnu Muḥdir dalam tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997 dengan judul Studi tentang Kriteria antara Sunnah dan Biḍāh menurut M. Hasbi ash-Shiddiqy.

Memang terjadi sedikit perbedaan di kalangan Ushuliyyin maupun Ulama Hadis dalam memandang hadis dan sunnah. Ulama hadis menganggap antara hadis dan sunnah tidak jauh berbeda. Letak perbedaan yang sedikit itu hanya terletak pada hadis sebagai sesuatu yang dinukil dari Nabi pasca kenabian, sedang sunnah lebih luas dari itu, yakni pra dan pasca kenabian. Sedang menurut Ushuliyyin, sunnah dianggap sebagai salah satu sumber dalil setelah al-Qur'an. Menurut al-Adud, sunnah berarti segala sesuatu yang bersumber pada Nabi SAW. selain al-Qur'an, baik berupa perkataan, perbuatan ataupun ketetapan, sehingga muncul istilah sunnah qaaliyyah, sunnah fīliyyah dan sunnah taqririyyah.⁵¹

Kata sunnah dan hadis dalam perkembangan artinya menunjukkan adanya ketidaksamaan, meski mayoritas ulama hadis berupaya mengidentifikannya. Kata hadis lebih mengarah pada segala yang diriwayatkan dari Nabi, sedang sunnah adalah tradisi yang dikerjakan umat Islam sejak permulaan Islam. Oleh karenanya bisa terjadi, sunnah bertentangan dengan hadis. Perbedaan yang mencolok antara hadis dan sunnah pada abad-abad permulaan Islam di madrasah-madrasah Hijaz dan Iraq.⁵²

Abad ke-2 Hijriyyah terjadi penyempitan makna sunnah yang dikhususkan untuk sunnah Rasul. Ini terjadi atas serunya ajakan al-Syafī yang mengajak mengamalkan hadis ahad serta mendahulukan hadis dari tradisi yang sudah berlaku di masyarakat.

⁵⁰M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 20-40; Nourouzzaman, *Jeram-jeram*, 227.

⁵¹Abd al-Gani 'Abd al-Khaliq, *Hujjiyyah al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1986), 68.

⁵²Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *Uṣūl al-Ḥadīṣ Ulumuh wa Musthalahuh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 1.

Oleh ulama Mutāqakhkhirin, istilah hadis dan sunnah disamakan, mereka menamai hadis dengan sunnah dan menamai sunnah dengan hadis.⁵³

Muhammad Abdus Salam Khadr berpendapat, secara syar'i, sunnah adalah keterangan Nabi terhadap al-Qur'an yang berupa fīliyyah, atau dengan kata lain sunnah adalah sesuatu yang dinukil dari Nabi yang berupa fīliyyah/tarkiyyah.⁵⁴ Sunnah adalah lawan biḍāh, yakni cara yang dijalani agama, dijalani Rasul dan ulama salaf yang shalih.⁵⁵

Dengan demikian, apa yang dilontarkan Hasbi menanggapi perbedaan sunnah bukan merupakan sesuatu yang baru.

Berpijak dari tiga gagasan pemikiran yang disampaikan, di permukaan khazanah Ilmu Hadis, bukanlah merupakan kontribusi baru. Hasbi cenderung berpendapat dalam satu masalah, tanpa menisbahkan dari siapa beliau menukil pendapat itu, sehingga terkesan konsep yang ditawarkan merupakan konsep baru dan murni pemikirannya. Namun, apabila diteliti lebih jauh karya-karya beliau dalam bidang hadis, nampak sekali beliau sebenarnya menukil dari kitab-kitab hadis dan ulumul hadis berbahasa Arab yang telah berkembang sebelumnya. Itulah sebabnya pemikiran Hasbi dalam bidang hadis dapat dikatakan sebagai Jam' (penyadur) dari pada mu'allif (pengarang).

IV. Kesimpulan

Berdasar paparan tulisan di atas, simpulan yang dapat penulis tarik adalah bahwasanya Hasbi meski telah menelorkan berbagai buku dalam bidang hadis, namun belum sampai mengarah kepada satu bentuk kontribusi pemikiran baru, apa yang dilakukan Hasbi sebatas memenuhi tuntutan masa saat itu untuk menulis karya-karya berbahasa Indonesia, agar lebih mudah dicerna. Namun, dengan tanpa mengurangi rasa tazīm kepada beliau, bagaimanapun juga pemikiran Hasbi telah mewarnai khazanah keilmuan di bidang hadis di bumi Nusantara. Wa Allahu A'lamu.

DAFTAR PUSTAKA

⁵³Muhammad Ajjaj al-Khathib, *al-Sunnah Qobla al-Tadwin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), 19-20; M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, 36-40; Bandingkan dengan pendapat Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1984), 38-131.

⁵⁴Muhammad bin Abd al-Salam Khadr, *al-Sunnah wa al-Mubtada'ah al-Mut'aliqah bi al-Azhar wa al-Shalawat*, (t.p.: Dar al-Fikr, t.th), 15.

⁵⁵Ali Mahfudz, *al-Ibda' fi Madar al-Ibtida'*, (t.p.: Dar al-Itisam, t.th.), hlm. 32.

Abd al-Khaliq, 'Abd al-Ghani. *Hujjiyyah as-Sunnah*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1986.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: The MacMillan Press, 1974.

Khadr, Muhammad bin Abd al-Salam, *al-Sunnah wa al-Mubtada'ah al-Mut'aliqah bi al-Azhar wa al-Shalawat*. Ttp.: Dār al-Fikr, t.th.

al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulumuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

-----, *Al-Sunnah qabla al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.

MacDonald, Duncon B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Russel & Russel, 1965.

Mahfudz, Ali. *al-Ibdā fi Madar al-Ibtidā*. Ttp.: Dar al-Itisam, t.th.

Fazlurrahman. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1984.

al-Siba'i, Musthafa. *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam, Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, terj. dan Kata Pengantar Nurcholish Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, jilid I. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

-----, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

-----, *Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Pemikiran Islam Indonesia*. Disertasi Doktor tidak diterbitkan, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1987.

Shihab, M. Quraish. "Hubungan Hadis dan al-Qur'an (Tinjauan Segi Fungsi dan Makna)", dalam Yunahar Ilyas dan Maṣudi (ed.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.

-----, "Kata Pengantar" dalam Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1991.

al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Umm*, jilid VII. Beirut: dar al-Fikr, t.th.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad Prophet and Statesman*. London: Oxford University, 1969.

TANQĪH:

Kontribusi Syeikh Nawawi Banten Dalam Wacana Studi Hadis Di Indonesia

Ali Imron*

Abstrak

Syeikh Nawawi al-Bantani adalah nama yang tak asing lagi bagi masyarakat Indonesia, lebih-lebih yang akrab dengan tradisi pesantren. Beliau memang banyak memberikan sumbangan atau kontribusi bagi bangsa Indonesia. Salah satu kontribusi Syeikh Nawawi bagi bangsa Indonesia dalam bidang studi hadis adalah sebuah kitab kecil yang berjudul *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts fī Sharh Lubāb al-Hadīts*. Dalam kitab ini, pemikiran hadis Syeikh Nawawi mempunyai keunikan-keunikan tersendiri. Salah satu keunikan itu adalah pemakaian istilah *Syadz-munkar* dan *Syadz-mardud*. Selain itu, Syeikh Nawawi terkadang juga menggunakan riwayat yang berasal dari Syeikh Abdul Qadir al-Jaylani, seorang tokoh tasawwuf kenamaan. Nuansa tasawwuf memang dukup kental dalam kitab ini.

□

Kata Kunci: Nawawi, *Tanqīh*, Studi Hadis, Indonesia

I. Pendahuluan

Sejak “kran” penulisan hadis dibuka oleh otoritas pemerintah Khalifah Umar bin Abdul Aziz (w. 110 H/720 M),¹ studi dan penulisan hadis memasuki sebuah babak baru dan berkembang dengan pesat. Dipelopori oleh Muhammad Muslim Syihab al-Zuhri, para cendekiawan muslim ramai-ramai mencatat dan mempelajari hadis dengan penuh semangat. Sejak saat itu seiring dengan perjalanan waktu, perkembangan hadis berlangsung begitu cepat dan menyebar ke berbagai negara, seperti Irak, Khurasan, Mesir, Damaskus dan lain sebagainya. Imbas dari semangat intelektual-akademis yang membara ini –salah satunya– adalah banyaknya kitab hadis yang muncul. Beberapa kitab hadis yang mendapat respon sangat baik dari kaum muslimin antara lain adalah *Shahīh Bukhāri*, *Shahīh Muslim*, *Sunan Abū Dawūd*, *Sunan Nasā’ī*, *Muwatthā’ Mālik*, *Sunan Ibnu Mājjah*, *Musnad Ahmad*, *al-Um* dan lain-lain. Namun belakangan, para ulama di kemudian hari merasa bahwa kitab-kitab hadis tersebut masih perlu diperjelas. Mereka kemudian menulis kitab-kitab penjelas (*syarah*), seperti kitab *Fath al-Bāri* karya Imam Ibnu Hajar al-Asqalāni (*syarah* kitab *Shahīh Bukhāri*), *al-Minhāj fī Syarh Shahīh Muslim bin Hajjāj* karya Imam Nawāwi (*syarh Shahih Muslim*), ‘Aun al-Ma’būd (*syarh Sunan Abu Dawud*), *Tanwīr al-Hawālik*

*Mahasiswa Jurusan TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddisūn* (Mesir: Maṭba’ah al-Ma’rifah, t.th.), 127-128

karya Imam al-Suyūti (*syarh Muwat}t}ā' Imam Malik*)² dan lain sebagainya. Kegiatan pen-syarah-an ini terus menggelinding dari waktu ke waktu sampai sekarang

Apakah kegiatan penyebaran dan pembelajaran hadis ini juga direspon oleh masyarakat Indonesia pada umumnya dan para ulama Indonesia pada khususnya? Jawabnya: iya! Meski agak terlambat,³ para ulama Indonesia ternyata juga merespon semangat pembelajaran dan studi hadis. Salah satu buktinya adalah keberadaan sebuah kitab hadis yang ditulis oleh seorang ulama asal Banten, *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts fī Sharh Lubāb al-Hadīts* karya Muhammad Nawawi. Tulisan ini mencoba menelusuri kontribusi Syaikh Nawawi terkait dengan studi hadis di Indonesia, khususnya yang tertuang dalam kitab tersebut.

II. Biografi Syaikh Nawawi

Nama lengkapnya adalah Muhammad Nawawi bin Umar bin Arabi, lebih terkenal dengan nama Syaikh Nawawi al-Jawi al-Tanari al-Bantani.⁴ Ia juga terkenal dengan julukan *Sayyidu 'Ulama al-Hijaz*.⁵ Ia juga mempunyai julukan (*kunyah*) Abu Abdul Mu'thi. Julukan ini diambil dari nama satu-satunya putra laki-laki Syaikh Nawawi yang meninggal ketika masih remaja, Abdul Mu'thi.⁶ Syaikh Nawawi lahir di desa Tanara, kecamatan Tirtayasa, Serang, Banten pada tahun 1230 H/ 1813 M. Penambahan kata al-Tanari, al-Bantani, dan al-Jawi di belakang nama aslinya adalah mengacu pada daerah asal ulama yang satu ini. Maksudnya, tentu saja sebagai suatu bentuk penegasan identitas daerah asalnya.

Dari silsilahnya, Nawawi merupakan keturunan kesultanan yang ke-12 dari Maulana Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati, Cirebon), yaitu keturunan dari putra Maulana Hasanuddin (Sultan Banten I) yang bernama Sunyararas (*Tajul 'Arsy*). Nasabnya bersambung dengan Nabi Muhammad melalui Imam Ja'far al-Shadiq, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Ali Zainal Abidin, Sayyidina Husein, Fatimah al-Zahra. Dalam asuhan seorang bapak yang bernama Umar Ibnu Arabi dan seorang ibu bernama Zubaydah, sosok

²Muhammad Yusuf, "Kitab Syarah Hadis *Tanwir al-Hawalik* Karya Jalal al-Din al-Syuyuti," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 2 Juli 2004, 85-86.

³Keterlambatan pola pikir kritis yang melanda masyarakat Indonesia ini seperti yang disinyalir oleh Nurcholis Madjid. Untuk lebih lengkapnya, silahkan lihat Nurcholis Madjid, "Kata Pengantar" dalam C.A Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Obor, 2002), Vi.

⁴Ma'ruf Amin, *Syekh Nawawi al-Bantani: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, (Jakarta: Yayasan al-Hurriyyah, 1987). Bandingkan dengan Tim FK3, *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 207

⁵Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshari Ch. "Pemikiran Syaikh Nawawi al-Bantani" dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1, /Vol. VI/1989, 95-96.

⁶H.M.A. Tihami, "Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani: Pengarang dan Kualitas Karangannya" dalam *Al-Qalam Jurnal Ilmiah Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan*, No. 73/XIV/1998 (Serang: STAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten), 25

Nawawi kecil hidup dan tumbuh dalam lingkungan keluarga miskin. Ayahnya yang kala itu berprofesi sebagai penghulu di kecamatan dan imam masjid, sedikit banyak memberikan warna terhadap perkembangan jiwa Nawawi. Jumlah saudara Nawawi ada tujuh orang, sementara Nawawi sendiri adalah anak yang pertama.

Sejak kecil, Nawawi dikenal sebagai bocah yang doyan ilmu, lebih ‘rakus’ lagi ilmu agama. Ia begitu tekun mempelajari fiqh, Bahasa Arab, tafsir, dan sebagainya. Nawawi kecil kerap mempertanyakan hal-hal ‘nyeleneh’ dan rawan menurut kacamata agama pada bapaknya. Dalam masalah tauhid misalnya, ia pernah mempertanyakan soal-soal ketuhanan, lengkap dengan prinsip-prinsip ke-*tauhid*-an-Nya (baca: ke-Esa-an-Nya).

Kecemerlangan otak, ketekunan, dan bara hasrat keingintahuan yang besar menjadi ‘bahan bakar’ yang sangat manjur untuk memacu perkembangan intelektual pemuda Nawawi. Dipandu dengan minat yang besar untuk mengembangkan segala potensi diri, pemekaran mental dan keluasan wawasan Nawawi maju dengan pesat. Setelah dirasa cukup menyerap ilmu pengetahuan dari sang ayah, pemuda Nawawi yang saat itu belum berusia 15 tahun kemudian berguru pada para ulama lain. Beberapa nama ‘lokal’ yang tercatat pernah memberikan bimbingan intelektual kepadanya antara lain adalah Kyai Sahal dari Banten dan Kyai Yusuf dari Purwakarta. Dalam usia yang kurang dari 15 tahun ini, pemuda Nawawi telah berhasil menyerap berbagai pengetahuan yang sebenarnya lebih cocok untuk dikonsumsi orang dewasa.

Ketika menginjak usia 15 tahun, pemuda Nawawi bertekad untuk pergi ke Makkah, menunaikan ibadah haji. Ia berangkat seorang diri tanpa bekal yang cukup. Sesampainya di Makkah, ia tergoda untuk menetap dan akhirnya memutuskan bermukim di sana untuk menuntut ilmu.

Di tanah suci itulah Nawawi kemudian belajar pada para ulama. Mula-mula ia belajar pada ulama-ulama tanah air yang lebih dulu mukim di Makkah. Sebagai contoh, ia belajar pada Syeikh Khatib al-Sambasi, Syeikh Abdul Ghani Bima, Syeikh Yusuf Sumbalaweni. Nawawi juga banyak belajar pada ulama-ulama lain, seperti Syeikh Abdul Hamid Daghestani, Syeikh Sayyid Ahmad Zaini, Syeikh Sayyid Ahmad Nahrawi, dan Syeikh Sayyid Ahmad Dimiyati. Dua ulama yang terakhir inilah yang banyak mewarnai prinsip keilmuan dan pemikiran Nawawi.

Meski Nawawi tinggal di Makkah, ia juga pernah melancong dan belajar ke berbagai kota. Tercatat berapa kota yang pernah dikunjungi Nawawi adalah Madinah, Mesir, dan Syiria.⁷ Salah satu ulama Madinah yang pernah menjadi guru Nawawi adalah Syeikh Muhammad Khatib Hambali.

Setelah tiga tahun di tanah Arab, Nawawi kemudian ingin kembali pulang ke tanah kelahirannya, Banten. Kepada para gurunya, ia mengutarakan tentang maksudnya itu dan

⁷Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutik Hingga Ideologi* (Bandung: Teraju, 2003), 38, catatan kaki No. 12

berjanji akan mengamalkan ilmu yang diperoleh. Ia ingin mencerdaskan kehidupan masyarakat tempat kelahirannya. Saat itu masyarakat Indonesia memang terbelenggu sikap jumud dan taklid yang amat parah. Para gurupun merestui.

Sesampainya di tanah kelahiran, karena satu dan lain hal, Nawawi merasa tidak betah. Kondisi masyarakat Indonesia saat itu memang sangat tidak mendukung. Keberadaan penjajah Belanda sangat mengganggu aktifitas Nawawi. Belanda selalu saja mengawasi gerak geriknya. Suatu ketika, kegiatan dakwah dan perkumpulan pengajarannya dibubarkan. Ketakutan penjajah semakin membesar manakala Nawawi semakin memiliki pengaruh di tengah masyarakat pribumi. Akhirnya, Nawawi memutuskan untuk kembali lagi ke tanah Arab dan kembali belajar kepada guru-gurunya. Antara tahun 1830 M sampai 1860 M, ia habiskan waktunya untuk menuntut ilmu di sana. Di sana ia juga membentuk sebuah perkampungan khusus orang-orang Indonesia yang kemudian di kenal dengan nama Koloni Jawa,⁸ yang oleh pribumi Makkah dan Madinah disebut juga dengan *Ashhabul Jawiwiyyīn*.⁹

Sejak kepergiannya ke Makkah ini, Nawawi kemudian menetap di sana. Meski demikian, nama kota Banten tetap melekat di belakang nama asli Nawawi. Sosok Nawawi semakin masyhur setelah ia memberikan kuliah kepada para murid di serambi rumahnya, terletak di perkampungan Syi'ib, Makkah. Pamor Nawawi semakin bersinar setelah Syeikh Ahmad Kahtib al-Minangkabawi uzur dari imam Masjidil Haram dan pemerintah Arab Saudi menunjuk Nawawi sebagai penggantinya dengan gelar *Syeikh Nawawi*.¹⁰ Selain menjadi Imam Masjid suci tersebut, Nawawi juga banyak memberikan ceramah-ceramah dan kuliah berkala.

Seiring dengan berjalannya waktu, nama Nawawi semakin terkenal ke berbagai negara Islam di sekitar Jazirah Arab, seperti Mesir dan yang lainnya. Keluasan ilmu dan kemuliaan akhlak Nawawi begitu terkenal ke luar kota Makkah. Konon, para cendekiawan Mesir ingin mengundang Nawawi ke Mesir untuk di jajagi seberapa dalam ilmunya. Masyarakat Mesir ingin menakar, sejauh mana kedalaman dan bobot keilmuan ulama asal Jawa yang kondang ini. Nawawi pun berangkat dengan ditemani seorang muridnya yang perawakan dan posturnya lebih besar. Nawawi yang asli Jawa ini memang berperawakan kecil sebagaimana postur tubuh orang Jawa pada umumnya. Saat itu, para cendekiawan Mesir itu hanya mendengar sosok Nawawi sebagai seorang ulama yang terkenal, punya keluasan pengetahuan dan kedalaman ilmu yang mumpuni. Mereka sama sekali belum pernah melihat langsung sosok Nawawi ini. Pada hari yang telah di tentukan, mereka pun mengajukan berbagai macam pertanyaan. Dengan sangat piawai dan ilmiah, Nawawi yang

⁸Ma'ruf Amin dan M. Nasruddin Anshari Ch. "*Pemikiran Syeikh...* 98-99.

⁹Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 91.

¹⁰Ma'ruf Amin, 98-99

bertubuh kecil ini menjawabnya dengan lancar. Para cendekiawan Mesir itu mengira bahwa yang menjawab semua pertanyaan dengan cerdas dan tepat tadi murid Nawawi. Dalam benak mereka, jika muridnya saja sudah sebegitu hebat, apa lagi gurunya?¹¹ Mereka semakin hormat pada sosok Nawawi.

Pada tahun 1314 H/ 1879 M, tepatnya pada 25 Syawal, kaum Muslimin Indonesia menangis. Ulama asal Tanara, Banten yang begitu dibangga-banggakan ini wafat. Nawawi menghembuskan nafasnya yang terakhir di usia 84 tahun. Ia dimakamkan di Ma'la, Makkah al-Mukarramah,¹² dekat makam Siti Khadijah, Ummul Mukminin istri Nabi. Sebagai tanda penghormatan terhadap tokoh kebanggaan umat Islam Jawa di Banten ini, umat Islam di desa Tanara, Tirtayasa, setiap tahun di hari Jum'at terakhir bulan Syawwal selalu mengadakan acara haul untuk memperingati jejak peninggalan Syekh Nawawi Banten. Ia meninggal dengan meninggalkan sebegitu banyaknya warisan intelektual dan warisan keilmuan. Spirit dan semangat perjuangannya terwarisi oleh murid-muridnya.

III. Peran dan Kontribusi Syekh Nawawi bagi Bangsa Indonesia Secara Umum

Azyumardi Azra dalam bukunya yang berjudul *Jaringan Global Islam Nusantara*, sebenarnya cukup memberikan gambaran yang baik tentang mata rantai keilmuan antara ulama-ulama Arab-Indonesia dan kontribusi mereka bagi bangsa Indonesia secara umum. Namun sayang, dalam pembahasannya, Azra terkesan menghindari ulama-ulama Jawa, termasuk sosok Syekh Nawawi Banten. Bahkan ketika menyinggung fenomena Komunitas “Jawi” (*as}h}ab al-Jawiyin*), Azra tak menunjukkan satu pun contoh tokoh Jawa. Pada hal, keberadaan komunitas ini tak bisa lepas dari peran Syekh Nawawi Banten.¹³

Secara garis besar, kontribusi Syekh Nawawi bagi bangsa Indonesia dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu kontribusi yang bersifat langsung dan yang tidak langsung.

Kontribusi yang bersifat langsung adalah ia berhasil mengharumkan nama bangsa Indonesia. Lewat tingkah laku, akhlak yang sangat terpuji, dan keluasan ilmunya, ia telah berhasil menunjukkan kepada dunia bahwa bangsa Indonesia juga bisa menghasilkan seorang pemikir yang brilian. Dalam kamus *Munjid (al-a'lam)* karya seorang orientalis bernama Louis Ma'luf, hanya ada dua nama tokoh Indonesia yang disebut, yaitu Syekh Nawawi al-Bantani dan Bung Karno. *Track record* beliau ketika memberikan kuliah umum di Masjidil Haram yang selalu memberikan jawaban jitu atas bermacam pertanyaan para peserta semakin mengharumkan nama Jawa dan Indonesia.

¹¹*Ibid.*, 100.

¹²Haji Rafiuddin, *Sejarah Hidup dan Silsilah al-Syekh Kyai Muhammad Nawawi Tanara*, (Tanara: Yayasan An-Nawawi, 1399), 3.

¹³Lihat Azyumardi Azra, 91.

Selain itu, ia juga sangat produktif menulis buku. Menurut catatan tim FK3, tak kurang dari seratus kitab dari berbagai macam spesifikasi keilmuan telah di tulis oleh Syeikh Nawawi, meliputi tasawwuf, tafsir, fiqh, hadis dan lain-lain.¹⁴ Dalam bidang fiqh umpamanya, Syeikh Nawawi pernah menulis kitab *Kāsyifah al-Sajā*; di bidang tafsir, Syeikh Nawawi menulis *Tafsir Marah Labīd*; di bidang teologi, Syeikh Nawawi menulis *Tijān al-Durārī*; di bidang hadis, Syeikh Nawawi menulis *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts*.

Dalam menyusun karyanya Nawawi selalu berkonsultasi dengan ulama-ulama besar lainnya. Sebelum naik cetak, naskahnya terlebih dahulu dibaca oleh mereka. Dilihat dari berbagai tempat kota penerbitan dan seringnya cetak ulang, maka dapat dipastikan bahwa karya tulisnya cepat tersiar ke berbagai penjuru dunia. Berkat karya-karyanya yang tersebar luas dan menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan padat isinya ini, nama Nawawi masuk dalam kategori salah satu ulama besar abad ke-14 H/19 M. Karena kemasyhurannya ia mendapat gelar: *al- A 'yan 'Ulama' al-Qarn al-Ram 'Asyar Li al-Hijrah*, *Al-Imam al-Mullaqqiq wa al-Fahhamah al-Mudaqqiq*, dan *Sayyid 'Ulama al-Hijaz*.¹⁵ Kitab-kitab karangannya (sekitar 115 judul) disinyalir ada di Universitas Al-Azhar Mesir, Belanda dan di tempat-tempat lainnya. Bukan hanya itu, karya-karya besar Syekh Nawawi juga ada di Perguruan Tinggi Chichago.¹⁶ Dan ini tentunya cukup membanggakan bangsa Indonesia.

Adapun kontribusi Syeikh Nawawi untuk bangsa Indonesia yang bersifat tidak langsung adalah yang ia salurkan lewat para murid-muridnya. Meskipun berada jauh dari tanah Indonesia, namun Syeikh Nawawi tidak menutup mata atas realitas sosial yang terjadi di Indonesia. Lewat “komunitas Jawanya,” Syeikh Nawawi menanamkan semangat anti penjajah kepada para muridnya yang berasal dari Indonesia. Salah satu buah dari “provokasi” Syeikh Nawawi ini adalah meletusnya peristiwa “Geger Cilegon” yang dipimpin oleh Haji Wasid,¹⁷ salah seorang alumni Syeikh Nawawi. Peristiwa perlawanan terhadap penjajah Belanda ini terjadi pada tanggal 9 Juli 1888.

¹⁴Tim FK3, *Wajah Baru* 63-65.

¹⁵Hal ini seperti yang dikatakan oleh Mamat Salamet Burhanuddin dalam situs http://www.sufinews.com/index.php?subaction=showfull&id=1078892435&archive=&start_from=&ucat=6&go=profiltokoh

¹⁶Untuk lebih jelasnya, silahkan lihat situs <http://malnupusat.tripod.com/aboutmalnu.html>

¹⁷Belakangan diketahui bahwa Abdul Aziz alias Imam Samudra, pelaku peristiwa Bom Bali pada tanggal 12 Oktober, tahun 2002, ternyata masih terhitung sebagai cicit ke-3 dari tokoh ini. Hal ini sebagaimana pengakuan Imam Samudra dalam bukunya yang berjudul *Aku Melawan Terosis!* Berikut ini petikan langsungnya:

Dari garis ibu, alhamdulillah aku masih kecipratan turunan darah mujahid, sekaligus ulama. Ulama sekaligus Mujahid. Yang kumaksud adalah Ki (kyai) Wasid, salah seorang tokoh perlawanan masyarakat muslim Banten melawan Belanda yang Kristen. Pada Senin, 9 Juli 1888, terjadi peristiwa bersejarah yang amat terkenal di Banten. Masyarakat setempat menyebutnya dengan “Geger Cilegon”. *Jihad fi Sabilillah* melawan penjajah ini dipimpin langsung oleh Ki Wasid. Dalam beberapa masa kemudian, beliau ditangkap Belanda karena adanya penghianatan dari kalangan sendiri. Sejarah lengkapnya aku kurang begitu menguasai. Tapi yang jelas, jika dirunut, ternyata aku termasuk dalam urutan cicit ke-3 dari Kyai Wasid –*rahimahullah*–.

Dalam menjalankan aksinya itu, Haji Wasid dibantu oleh teman-temannya yang juga alumni *Ashabul Jawiyyin* seperti Haji Haji Tubagus Ismail, Haji Arsyad Qashir, Haji Haris, Haji Arsyad Thawil, Haji Abdur Rahman dan Haji Akib. Sepulang dari Makkah, mereka banyak mengajarkan tarekat di kampung halaman. Selain itu mereka juga menanamkan nasionalisme kepada para pemuda untuk melawan para penjajah yang kafir.

Dalam peristiwa ini, kota Cilegon dikepung rakyat yang dimobilisir para ulama. Satu-persatu penjajah berhasil dikirim ke neraka, termasuk seorang pemimpinnya, Asisten Residen Goebels dan beberapa orang Wedana. Namun karena kekuatan yang tak berimbang, akhirnya pemberontakan ini dapat dipadamkan. Haji Arsyad Qashir tertangkap dan dibuang ke Buton; Haji Tubagus Ismail dibuang ke Flores; Haji Haris di buang ke Bukittinggi; Haji Arsyad Thawil dibuang ke Gorontalo; Haji Abdurrahman dan Haji Akib dibuang ke Bandanaira. Sedangkan Haji Wasid, si penyulut api pemberontakan mati syahid.¹⁸

Peristiwa “Geger Cilegon” ini begitu melekat di sanubari masyarakat Jawa Barat. Mereka begitu mengeluh-elukan tindakan berani Haji Wasid c.s. ini. Bagi mereka, ini adalah bukti bahwa masyarakat Jawa Barat adalah masyarakat yang anti imperialisme. Namun sayang, sejarah emas ini ternoda oleh ulah seorang tokoh ulama imigran yang berasal dari Hadrami yang bernama Sayyid Utsman. Dalam karyanya yang berjudul *Minhāj al-Istiqāmah fī al-Dīn al-Salāmah*, Sayyid Utsman malah mengatakan bahwa jihad yang dilakukan orang-orang Jawa Barat ini adalah sebuah bentuk *gurur* (salah paham akibat kebodohan). Menurutnya, arti jihad telah disalahartikan oleh *orang-orang yang jahil* pada bab jihad. Apa yang mereka lakukan sesungguhnya bukanlah jihad, tapi sebuah gangguan dan kekacauan atas kehidupan damai. Sejarah memang mencatat bahwa Sayyid Utsman ini adalah seorang tokoh yang cenderung berpihak pada penjajah Belanda. Kaum muslimin pribumi waktu itu bahkan sempat menuduh bahwa ia adalah mata-mata Belanda, bahkan ada yang menyebutnya telah menjual Islam demi tujuan pribadi.¹⁹

Banyak murid Nawawi yang kemudian hari juga terkenal sebagai ulama kenamaan yang memainkan peran yang sangat penting di tengah masyarakat. Bahkan bisa dikatakan bahwa seluruh pendiri dan pelopor berbagai pondok pesantren di Indonesia adalah murid hasil didikan Syekh Nawawi Banten. Bisa dicatat nama-nama besar di antara mereka adalah KH Khalil dari Bangkalan; KH Hasyim Asy’ari dari Tebu Ireng, Jombang; KH

Nonumen Jihad beliau diabadikan berupa patung lelaki berjubah lengkap dengan senjatanya. Sejarawan barangkali menyebutnya sebagai “Pahlawan Nasional”, tetapi aku menyebutnya sebagai Ulama *Mujahid fī Sabilillah*. Semoga Allah menerima amal Shalih beliau. (Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, [Solo: Jazera, 2004], hlm 23)

¹⁸Ma’ruf Amin dan Nasruddin Anshari, *Pemikiran...* 99.

¹⁹Lihat, Azyumardi Azra, Jaringan Global 148-149.

Asnawi dari Kudus, Jawa Tengah; KH Asnawi dari Caringin, Labuan, Banten; KH. Bakrie dari Sempur, Purwakarta; dan KH Arsyad Thawil dari Banten.²⁰

Di kalangan komunitas pesantren Indonesia, Syekh Nawawi tidak hanya dikenal sebagai ulama penulis kitab, tapi juga ia adalah 'Mahaguru Sejati' (*the great scholar*). Nawawi telah banyak berjasa meletakkan landasan teologis dan batasan-batasan etis tradisi keilmuan di lembaga pendidikan pesantren di Indonesia. Ia turut banyak membentuk keintelektualan tokoh-tokoh pendiri pesantren yang sekaligus pendiri Nahdlatul Ulama (NU). Apabila KH. Hasyim Asy'ari lazim disebut dengan "*Hadhratus Syaikh-nya*" NU, maka Syekh Nawawi adalah Guru Besar sekaligus Guru Utamanya. Di sela-sela pengajian kitab-kitab karya gurunya ini, seringkali KH. Hasyim Asy'ari bernostalgia dan bercerita tentang kehidupan Syekh Nawawi. Sambil bercerita tentang kenangannya bersama sang Guru, KH Hasyim sering kali sampai meneteskan air mata, karena besarnya cinta beliau terhadap Syekh Nawawi.

Sumbangan pemikiran Syekh Nawawi Banten sebagian besar memang diadopsi oleh warga NU di Indonesia. Namun demikian, bukan berarti tokoh Muhammadiyah sama sekali tidak pernah menerima transfer pengetahuan dari Syekh Nawawi ini. Setelah ditelisik, ternyata Kyai Ahmad Dahlan (bapak Muhammadiyah) juga pernah menimba ilmu pada beliau.²¹ Hanya saja setelah kembali ke Indonesia, Kyai Ahmad Dahlan lebih tertarik untuk mengembangkan pemikiran Syekh Abdul Wahhab yang bermadzhab Hanafi ketimbang pemikiran Syekh Nawawi yang bermadzhab Syafi'i.

VI. *Tanqīh al-Qaul*: Kontribusi Syekh Nawawi Untuk Studi Hadis Indonesia

Salah satu dari kontribusi atau sumbangsih Syekh Nawawi Banten dalam studi hadis di Indonesia adalah salah satu karya tulisnya yang berjudul *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts fī Sharh Lubāb al-Hadīts*. Kitab ini sangat terkenal di berbagai pesantren Indonesia. Hampir bisa dipastikan bahwa seluruh pesantren tradisional Indonesia memasukkan kitab ini ke dalam deretan nama kitab yang diajarkan. Sampai tulisan ini ditulis, belum diketemukan penelitian yang mengungkap sejauh mana penyebaran kitab ini di luar Indonesia. Jika di tilik dari bahasa yang di pakai (Bahasa Arab), besar kemungkinan bahwa kitab ini juga tersebar di seluruh negara-negara Arab dan negara muslim lainnya.

Kitab ini sebenarnya adalah penjelasan atau komentar (*syarh*) dari kitab *Lubāb al-Hadīts* karya Imam al-Hāfidz Jalāluddin al-Syuyuti. Karena itu, kitab *Lubāb al-Hadīts* karya Imam al-Hāfidz Jalaluddin al-Syuyuti ini kemudian disebut dengan kitab *matan*, dan kitab *Tanqīh al-Qaul* karya Syekh Nawawi ini disebut dengan kitab *syarah*.

Kitab *Lubāb al-Hadīts* karya Imam al-Hāfidz Jalaluddin al-Syuyuti adalah sebuah kitab yang berisi kumpulan-kumpulan hadis yang terbagi menjadi 40 bab. Setelah penulis

²⁰*Ibid*, hlm. 102

²¹lihat situs <http://www.mail-archive.com/kmnu2000@yahooogroups.com/msg01771.html>

hitung, jumlah hadisnya ada 394 buah. Isi materiil dari masing-masing bab adalah tentang bermacam-macam keutamaan (*al-fadhāil*) yang meliputi bidang ilmu pengetahuan, tauhid, akidah, mu'amalah, jinayah, ahlak, dan tasawuf. Oleh penulisnya, dikatakan bahwa hadis-hadis yang ada dalam kitab ini semuanya adalah shahih. Penulis kitab ini memang sengaja membuang seluruh sanad yang dimiliki oleh hadis-hadis tersebut dengan maksud untuk meringkasnya.²²

Secara kuantitatif, sebagaimana kitab *matan*-nya, kitab *Tanqīh al-Qaul* karya Syeikh Nawawi ini juga terbagi menjadi 40 (empat puluh) bab; dimulai dari bab pertama yang membahas masalah keutamaan ilmu dan ulama (*al-Bāb al-Awwal fī Fadlilah al-Ilm wa al-'Ulama*), dan diakhiri dengan bab keutamaan sabar ketika ditimpa musibah (*al-Bāb al-Arba'ūn fī Fadlilah al-Shabr 'Inda al-Mushībah*). Jumlah hadis yang ada dalam kitab *Tanqih* ini lebih banyak dari pada jumlah hadis yang ada dalam kitab *Lubāb al-Hadīts*, yaitu sebanyak 651 buah. Ini sangat wajar karena dalam metodologinya, Syeikh Nawawi menggunakan model syarh *Hadīts bil Hadīts* (menjelaskan satu hadis dengan hadis yang lain), disamping juga model yang lain. Dalam menjelaskan hadis-hadis tersebut, Syeikh Nawawi terkadang menjelaskan bahwa hadis A adalah shahih, hadis B adalah *hasan*, hadis C adalah *dla'if*, dan sebagainya. Contoh-contoh dari hal ini akan kami uraikan nanti. Namun demikian, Syeikh Nawawi lebih sering tidak menjelaskan kualitas hadis yang ia pakai.

Pada bagian awal, sebelum mengulas isi dari empat puluh bab tersebut, terlebih dahulu pembaca disugahi sebuah mukaddimah yang menyinggung isi muatan dari seluruh buku secara global. Setelah itu, pembaca baru diajak menyelami isi kitab, bab per bab.

Dilihat dari segi muatannya, pen-*syarah*-an yang dilakukan oleh Syeikh Nawawi ini menunjukkan keluasan ilmu yang dimiliki. Pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh Syeikh Nawawi terkadang terkesan lebih menjurus kepada suatu keilmuan tertentu, terlebih fikih dan tasawwuf. Contohnya adalah ketika membahas tentang keutamaan kalimat *basmalah* (bab ke-3). Dalam bab ini terdapat 12 hadis dan hampir semuanya lebih condong ke arah tasawwuf. Namun pada akhir pembahasan, Syeikh Nawawi kemudian membelokkan pembahasan ke arah ranah fikih. Dengan menggunakan syair yang terdiri dari sembilan bait yang menggunakan *bahr 'urjuzah*,²³ Syeikh Nawawi menjelaskan bahwa

²²Al-Hāfīz Jalāluddīn al-Syuyūthī, *Lubāb al-Hadīś* (t.k.: Sirkah Nur Asia, t.th), 3

²³*Bahr 'Urjuzah* atau disebut juga dengan *bahr Rajaz* adalah sebuah pola (wazan) dalam literatur syair-syair Arab yang menggunakan pola enam kaki sajak sebagai berikut:

o//o/o/ o//o/o/ o//o/o/ o//o/o/ o//o/o/ o//o/o/

atau

مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ # مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ مُسْتَفْعِلٌ

dengan catatan: tanda “/” untuk vokal hidup atau *syakal harakat*, dan tanda “o” untuk vokal mati atau sukun.

membaca basmalah itu disunahkan dalam beberapa hal, seperti ketika makan, minum, mandi, dan sebagainya.²⁴ Adapun syair selengkapnya adalah sebagai berikut:

لنا شرعت فأحرص عليها وأوصل	وتسمية الرحمن جل جلاله
وغسل بها حال الطهور لغاسل	كذى الأكل والشرب للذين تجملا
على البر أو في البحر ثم لداخل	وعند ركوب جاز في الشرع فعله
ونزع واغلاق لباب المنازل	الى مسجد أو بيته ولبسه
له وصعود منبر خير حامل	واطعاف مصباح ووطء حليته
خروج من الحاض ثم لداخل	وتغميض ميت ثم في الجدد جعله
لها شرف الرحمن تشريف عادل	وعند ابتداء للطواف بيكته
ونحو فواظب كالحبيب المواصل	وعند وضوء ثم عند تيمم
على المصطفى المختار خيرا لفاضل	وبعد صلاة الله ثم سلامه

V. Keunikan-keunikan Pemikiran Hadis Syeikh Nawawi

Dalam kitab *Tanqih* ini, kita akan menjumpai beberapa pemikiran hadis Syeikh Nawawi yang “agak berbeda” dengan ulama-ulama lain. Beberapa perbedaan yang sempat tertangkap dalam pembacaan penulis adalah sebagai berikut: □

a. *Kririk Sanad ala Syeikh Nawawi*

Sebagaimana kita singgung di atas, yaitu bahwa dalam kitab matan dengan tegas dikatakan oleh penulisnya (Imam al-Hāfidz Jalāluddin al-Syuyuthi) bahwa semua hadis yang tercantum dalam kitab tersebut adalah shahih, namun Syeikh Nawawi tampaknya mempunyai cara tersendiri dalam melihat shahih tidaknya sebuah sanad hadis. Hal ini setidaknya terbukti dengan di-*dhaif*-kannya beberapa hadis yang semula dinilai oleh as-Syuthi sebagai hadis shahih. Pen-*dhaif*-an yang dilakukan oleh Syeikh Nawawi terkadang mengacu pada pendapat ulama sebelumnya, dan terkadang tidak. Adapun contoh pen-*dhaif*-an yang mengacu pada pendapat ulama sebelumnya adalah hadis seperti ini:

عن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال: إذا اذنت فترتل وإذا اقامت فأحرز واجعل بين أذانك واقامتك قدر ما يفرغ الأكل من أكله

Artinya: Dari Jabi r.a., bahwasanya nabi Saw. berkata kepada Bilal: “Jika kamu adzan, tartilkanlah!, jika kamu iqamah, keraskanlah!, dan berilah senggang waktu antara adzan dan iqamahmu kira-kira orang yang makan bisa merampungkan makannya.”²⁵

Adapun pen-*dhaif*-an yang dilakukan oleh Syeikh Nawawi dengan tanpa mengacu pada pendapat ulama terdahulu contohnya adalah ketika ia menerangkan sebuah hadis tentang keutamaan adzan. Adapun selengkapnya adalah sebagai berikut:

²⁴Muhammad bin Umar an-Nawawi al-Bantani, *Tanqih al-Qaul al-Haṣiṣ fī Syarh Lubāb al-Haṣiṣ*, (t.k.: Sirkah Nur Asia, t.th), 11

²⁵ Dalam menjelaskan hadis di atas, Syeikh Nawawi mengatakan bahwa hadis tersebut diriwayatkan dan di-*dhaif*-kan oleh Imam Turmudzi. Lihat, *Ibid*, 4

وقال صلى الله عليه وسلم: من أذن خمس صلوات غفر له ما تقدم له ما تقدم من ذنبه

Artinya: Nabi Muhammad Saw. bersabda: “barang siapa yang adzan lima shalat, maka dosa-dosanya yang terdahulu diampuni.”²⁶

Dalam menjelaskan hadis di atas, selain mengatakan bahwa yang dimaksud adalah dosa-dosa kecil (*al-s}agāir*), Syeikh Nawawi juga mengkritik hadis yang diriwayatkan oleh Imam Baihaqi dari Abu Hurairah ini dengan mengatakan bahwa sanad hadis ini lemah (*dā'i>f*).²⁷ Namun sayangnya, Syeikh Nawawi sama sekali tidak menjelaskan lebih jauh di mana letak ke-*d}ā'i>f*-an sanad hadis tersebut, entah pada *rawi* tingkat ke berapa?

Selain men-*dhāif*-kan, kritik sanad yang dilakukan oleh Syeikh Nawawi terkadang juga dinyatakan dengan menyatakan bahwa suatu riwayat adalah *munqati'*. Ini ia lakukan ketika misalnya menjelaskan hadis-hadis yang membahas tentang keutamaan shalat berjamaah. Adapun contoh riwayat yang dinyatakan *munqati'* adalah hadis di bawah ini:

من صل أربعين يوماً في الجماعة يدرك التكبير الأولى، كتب له براءتان: براءة من النار وبراءة من النفاق

Artinya: “Barang siapa yang shalat selama empat puluh hari secara berjamaah dengan cara berjamaah sejak takbir imam yang pertama (*takbirat al-ihram*), maka ia mendapat dua kebebasan: bebas dari api neraka, dan bebas dari kemunafikan.”²⁸

Meskipun riwayat di atas dinyatakan oleh al-Suyu>ti sebagai hadis shahih (sebagaimana pernyataan awal tadi), tapi Syeikh Nawawi ternyata mengatakan bahwa ini adalah sebuah *khbar munqati'* (terputus) yang dalam rangkaian sanadnya terdapat satu nama perawi sebelum shahabat yang gugur. Dengan tegas beliau mengatakan: “*wa huwa mā saqata min riwāyatihī wāhidun qabla shahabī*” (dan ini adalah riwayat yang gugur salah satu riwayatnya sebelum shahabat).²⁹ Namun, sekali lagi sayang, Syeikh Nawawi juga tidak menjelaskan siapa nama perawi yang gugur tersebut.

Tampaknya, Syeikh Nawawi meskipun melakukan kritik hadis, khususnya dari segi sanadnya, secara implisit terlihat bahwa hal ini bukanlah faktor yang terpenting bagi beliau. Ini terbukti dengan pendapatnya yang mengatakan bahwa sunat hukumnya melestarikan shalat berjamaah; yang mana shalat berjamaah itu dilakukan sejak takbir imam yang pertama (*takbiratul Ihram*). Dasar pengambilan hukumnya adalah *khbar munqati'* tadi.

b. Syadz-mardud dan Syadz-munkar

Dalam menilai kualitas sebuah hadis, kita pada umumnya mengenal istilah *shahih*, *hasan*, dan *dlaif*. Akan tetapi, tampaknya Syeikh Nawawi disamping menggunakan istilah-istilah tersebut, juga menggunakan istilah-istilah kombinatif yang ia pakai untuk

²⁶ *Ibid*, 17

²⁷ *Ibid*, 17

²⁸ *Ibid*, 19

²⁹ *Ibid*, 19

mengungkapkan kualitas sebuah hadis. Dalam halaman 51 misalnya, ia menjelaskan bahwa yang disebut hadis *munkar* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang identitasnya tidak diketahui sama sekali dan tidak mempunyai *syahid* (penyokong/penguat). Ia juga menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan hadis *Syadz-mardud* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang *munfarid* (sendirian) yang daya ingat dan kualitas intelektualnya lebih baik (*ahfaz wa adlbat*) dari hadis yang pertama. Sedangkan yang dimaksud dengan hadis *shahih* adalah hadis yang hanya diriwayatkan oleh perawi yang *'adil dan dlabit*; Jika perawi itu baru mendekati tingkatan *dlabit*, maka hadisnya disebut hadis *hasan*; dan jika perawi itu jauh dari tingkat *d}a>bit*, maka hadisnya disebut dengan hadis *Syadz-munkar*.³⁰

Istilah hadis *syadz-mardud* dan *syadz-munkar* di atas amat sangat jarang dipakai oleh ulama-ulama ahli hadis. Mungkin hanya Syeikh Nawawi yang memakai istilah tersebut. Meskipun demikian, kedua istilah tersebut juga jarang dipakai oleh Syeikh Nawawi dalam kitab *Tanqih* ini.³¹ Istilah yang paling sering ia pakai tetap *shahih*, *hasan* dan *dlaif*.

c. Riwayat dari Syeikh Abdul Qadir al-Jaylani

Salah satu hal menarik yang ada dalam kitab *tanqih* karya Syeikh Nawawi banten ini adalah keberadaan beberapa hadis yang bersumber dari riwayat Syeikh Abdul Qadir al-Jaylani, seorang ulama tasawuf kharismatik.³² Ini tentunya adalah sesuatu yang unik dan sangat berbeda dengan kitab-kitab hadis yang disusun oleh ulama-ulama lainnya, sebab Syeikh Abdul Qadir ini sama sekali tidak diketahui sebagai seorang ahli hadis. Contoh dari pencantuman riwayat Syeikh Abdul Qadir ini adalah ketika Syeikh Nawawi menjelaskan hadis-hadis tentang keutamaan kalimat *basmalah* dalam bab ke-3. Sebelum menjelaskan hadis-hadis yang termaktub dalam kitab matan, terlebih dahulu Syeikh Nawawi menyuguhkan sebuah riwayat sebagai berikut:

³⁰*Ibid*, 51

³¹Meskipun secara eksplisit hal ini dinyatakan sendiri oleh Syeikh Nawawi, namun setelah penulis berulang kali mencari contoh hadis yang dimaksud, tetap saja tidak menemukannya. Akhirnya penulis simpulkan bahwa hadis yang dimaksud mungkin tercantum dalam kitab karya Syeikh Nawawi yang lain.

³²Beliau adalah pendiri tariqah *Qadiriyyah an-Naqsabandiyyah*. Salah satu kitab tasawwufnya yang termasyhur adalah *Futuhul Gaib*, hidup pada kurun waktu 470 – 561 H/1077 – 1166 M. Lihat, S. Ali Yasir, *Gerakan Pembaharuan dalam Islam (at-Tajdid fil Islam)*, (Yogyakarta: Yayasan Piri, 1990), hlm. 52. Nasab tokoh kharismatik yang bernama asli Abu Muhammad Abdul Qadir bin Abi Shalih ini bersambung kepada Nabi Mihammad Saw, lengkapnya adalah: Abu Muhammad Abdul Qadir bin Abi Shalih Musa bin Abdullah al-Jaily bin Yahya az-Zahid bin Muhammad bin Dawud bin Musa bin Abdullah bin Musa bin Abdullah al-Mahdl bin Hasan al-Mutsanna bin al-Hasan bin Ali (suami Fatimah binti Muhammad Saw.) bin Abi Thalib. Lihat Syaikh Abdul Qadir al-Jailany, *Fath al-Rabbani wa al-Faidh al-Rahmani* (Mesir: Dar al-Kutub 1983), 3

عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال لما نزل بسم الله الرحمن الرحيم هرب الغيم الى المشرق وسكنت الريح وهاج البحر وأصغت البهائم بأذانها ورجمت الشياطين من السماء وحلف الله عز وجل بعزته لا يسمى اسمه على سقم الاشفاء ولا يسمى اسمه الا برك فيه ومن قرأ بسم الله الرحمن الرحيم دخل الجنة. ذكره سيدي الشيخ عبد القادر الجيلاني

Artinya: Dari Atha', dari jabir bin Abdullah, ia berkata: "Ketika kalimat *Bismillahir Rahmānir Rahīm* diturunkan, awan bertiup sampai ke *masyriq*, angin jadi terdiam, laut bergejolak, hewan-hewan menguping dengan telinga-telinganya, setan dilempar dari langit, Allah bersumpah dengan keangungan-Nya bahwa asma-Nya itu tidak disebut kepada suatu penyakit kecuali akan Ia menyembuhkannya, dan asma-Nya tak disebut kecuali Ia akan memberkatinya, dan barang siapa yang mengucapkan *Bismillahir Rahmānir Rahīm*, maka ia masuk surga." Demikian dikatakan oleh Syeikh Abdul Qadir al-Jailany.³³

Dalam kitab *Tanqih* ini, Syeikh Nawawi memang sering mengutip riwayat yang berasal dari Syeikh Abdul Qadir Jaylani. Ini tak lepas dari latar belakang Syeikh Nawawi sendiri yang memang adalah seorang pengikut tarikat Qadiriyyah. Dalam buku *Bahjatul Wasa'il* (karya lain Syeikh Nawawi), ia katakan dengan tegas: "Syafi'i adalah Madzhab saya, dan Qadiriyyah adalah tarikat saya."³⁴ Sebagaimana diketahui oleh umum, Qadiriyyah adalah sebuah tarekat yang didirikan oleh Syeikh Abdul Qadir Jaylani. □

VI. Kesimpulan

Sebagai seorang putra Indonesia, Syeikh Nawawi al-Bantani telah berhasil mengangkat nama bangsa Indonesia dalam bidang keilmuan di pentas dunia. Meskipun lama menetap di tanah Arab, Syeikh Nawawi ternyata tetap konsisten memegang jati diri dan identitasnya sebagai putra Indonesia. Setidaknya ini dibuktikan dengan penambahan nama al-Jawi dan al-Bantani yang melekat di belakang beliau.

Salah satu kontribusi Syeikh Nawawi bagi bangsa Indonesia dalam bidang studi hadis adalah sebuah ketib kecil yang berjudul *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts fī Sharh Lubāb al-Hadīts*. Dalam kitab ini, pemikiran hadis Syeikh Nawawi mempunyai keunikan-keunikan tersendiri. Salah satu keunikan itu adalah pemakaian istilah Syadz-munkar dan Syadz-mardud. Selain itu, Syeikh Nawawi terkadang juga menggunakan riwayat yang berasal dari Syeikh Abdul Qadir al-Jaylani, seorang tokoh tasawwuf kenamaan. Nuansa tasawwuf memang dukup kental dalam kitab ini.

³³Muhammad bin Umar an-Nawawi al-Bantani, hlm. 10.

³⁴Ma'ruf Amin, dan Nasruddin Anshari, *Pemikiran...* 104.

Daftar Pustaka

- Abu Zahw, Muhammad, *al-Hadis wa al-Muhadditsun*, (Mesir: Mathba'ah al-Ma'rifah, t.th.
- Amin, Ma'ruf dan M. Nasruddin Anshari Ch. "Pemikiran Syeikh Nawawi al-Bantani" dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1,/Vol. VI/1989.
- _____, *Syeikh Nawawi al-Bantani: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Jakarta: Yayasan al-Hurriyyah, 1987.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.
- Al-Bantani, Muhammad Ibn Umar an Nawawi, *Tanqīh al-Qaul al-Hatsīts fī Sharh Lubāb al-Hadīts*, Semarang: Sirkah Nur Asia, tth.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutik Hingga Ideologi*, Bandung: Teraju, 2003.
- Jailany, Syaikh Abdul Qadir al-, *Fath al-Rabbani wa al-Faidh al-Rahmani*, Mesir: Dar al-Kutub 1983.
- http://www.sufinews.com/index.php?subaction=showfull&id=1078892435&archive=&start_from=&ucat=6&go=profiltokoh
- <http://malnupusat.tripod.com/aboutmalnu.html>.
- <http://www.mail-archive.com/kmnu2000@yahoo.com/msg01771.html>.
- Madjid, Nurcholis, "Kata Pengantar" dalam C.A Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Obor, 2002.
- Rafiuddin, Haji, *Sejarah Hidup dan Silsilah al-Syeikh Kyai Muhammad Nawawi Tanara*, Tanara: Yayasan An-Nawawi, 1399 H.
- Syuyuti, Jalaluddin al-, *Lubāb al-Hadīts*, t.k.: Sirkah Nur Asia, t.th/
- Tihami, H.M.A., "Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani: Pengarang dan Kualitas Karangannya" dalam *Al-Qalam Jurnal Ilmiah Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan*, No. 73/XIV/1998, Serang: STAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.
- Tim FK3, *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri*. Yogyakarta: LKiS, 2003

Yasir, S. Ali, *Gerakan Pembaharuan dalam Islam (at-Tajdid fi al-Islam)* Yogyakarta: Yayasan Piri, 1990

Yusuf, Muhammad, "Kitab Syarah Hadis *Tanwir al-Hawalik* Karya Jalal al-Din al-Suyuti," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 2 Juli 2004

Book Review

Judul Buku	: <i>Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks</i>
Penulis	: Waryono Abdul Ghafur
Penerbit	: eLSAQ Press, Yogyakarta
Cetakan	: Pertama, Februari 2005
Tebal	: xxiv + 362 halaman (tanpa indeks)

Menggagas Tafsir al-Qur'an yang Humanis

Saiful Amin Ghofur*

SEMENJAK turunnya al-Qur'an berbagai studi terhadapnya terus dilakukan hingga dewasa ini. Kitab-kitab tafsir senantiasa bermunculan dengan beragam metode penafsiran, pendekatan dan coraknya merupakan bukti nyata bahwa upaya untuk menafsirkan al-Qur'an memang tidak pernah berhenti. Dimulai dengan kecenderungan penggunaan metode global (*ijmali*), metode analitis (*tahliili*), metode perbandingan (*muqāran*) dan yang muncul belakangan metode tematik (*maudū'i*).¹ Singkatnya, dinamika studi terhadap ribuan ayat dan ratusan surat al-Qur'an tersebut memang tak pernah mampat.

Sudah tentu hal ini adalah fenomena keilmuan yang cukup menggembirakan. Sebab pada umumnya umat Islam ingin selalu menjadikan al-Qur'an sebagai mitra dialog bagi kelangsungan hidupnya dan untuk mengembangkan talenta berbudaya yang dimilikinya. Proses dialektika terus-menerus antara teks yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas itulah sebenarnya yang menjadi pendorong utama bagi melajupesatnya

* Mahasiswa Program Pascasarjana MSI UII Yogyakarta.

¹Umumnya para ahli tafsir sepakat bahwa metode tafsir adalah langkah-langkah prosedural yang ditempuh seseorang (mufassir) dalam memahami al-Qur'an. Kendati begitu, merujuk pada terbukanya banyak kemungkinan menafsirkan yang membuahkan kebenaran sendiri-sendiri maka persoalan metodologi tidak pernah final. Sejumlah metode penafsiran yang berhasil dirumuskan bukan menjadi alasan mandulnya kelahiran metode penafsiran yang lain. Artinya, metodologi penafsiran selalu berkembang.

Perkembangan jaman diikuti oleh pengembangan pemikiran (dalam agama Islam). Persentuhan budaya Islam dengan budaya Parsi, misalnya, membuahkan alam pikiran esoteris. Sementara kemesraan budaya Islam dengan budaya Yunani melahirkan alam pikiran eksoteris. Demikianlah yang terjadi pada setiap pergesekan Islam dengan budaya-budaya lainnya. Pergesekan-pergesekan metodis dalam budaya berpikir ini lantas turut mewarnai pola pemikiran umat Islam dalam menafsirkan al-Qur'an. Tradisi Syi'ah, misalnya, pada umumnya cenderung menggali makna batin atau esoterisme ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 137.

perkembangan tafsir al-Qur'an sampai sekarang.²

Dalam sejarah penafsiran di Indonesia, terdapat kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh orang-orang (baca: mufassir) Indonesia dengan jumlah yang cukup banyak. Sebagian besar telah berhasil diangkat ke permukaan melalui media penerbitan. Namun tidak tertutup kemungkinan yang masih tersimpan sebagai koleksi pribadi, dengan kendala tertentu belum sempat dinikmati masyarakat Indonesia, jumlahnya juga tidak sedikit.

Tercatat dalam sejarah pada pertengahan abad ke-XVII ditemukan *Tafsir Turjuman Mustafid* karya Abdurauf Singkel sebagai tafsir al-Qur'an yang pertama kali muncul di Indonesia secara lengkap dan sempurna—di abad ke-XVI memang ditemukan *Tafsir Surah al-Kahfi* yang diperkirakan ditulis pada masa awal pemerintahan Sutan Iskandar Muda (1607-1636), namun sayang tidak diketahui siapa penulisnya. Disusul pada paruh kedua abad ke-XIX Nawawi al-Bantani menulis *Tafsir Marah Labib* yang diterbitkan di Makkah awal tahun 1880-an. Baru pada abad ke-XX tafsir al-Qur'an di Indonesia mulai bermekaran layaknya cendawan di musim penghujan. Jika sebelumnya, tafsir-tafsir yang ada cenderung menggunakan metode global, analitis dan perbandingan, pada periode ini metode tematik lebih banyak mendapat perhatian para mufassir Indonesia. Misalnya *Ensiklopedi al-Qur'an* (1996) karya Dawam Raharjo, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudlui Indonesia atas Pelbagai Persoalan Umat* (1996) karya Quraish Shihab.

Hadirnya buku *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* buah karya Waryono Abdul Ghafur ini akan memperkaya khazanah kepustakaan studi al-Qur'an di Indonesia. Masih dalam kerangka metode tematik, Waryono menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan mengacu pada satu pokok tema tertentu. Metode tematik, menurut al-Farmawi, mencakup dua wilayah kajian. Wilayah pertama kajian penafsirannya berdasarkan satu surat al-Qur'an tertentu dan wilayah kedua berdasarkan tema tertentu.³

²Proses dialektika ini kemudian berhasil melahirkan berjilid-jilid kitab tafsir al-Qur'an dengan kecenderungan karakter kategoris sendiri-sendiri. Hal ini tak bisa dihindari sebagai bias dari kapasitas mufassirnya. Sebagai contoh, dalam tafsir *Jami' al-Bayan* banyak bertaburan riwayat-riwayat (baca: hadis) karena penulisnya, al-Thabari, adalah seorang ulama yang piawai dalam mengoleksi berbagai riwayat itu. Terlepas dari kritikan yang menuduh al-Thabari kurang selektif memasukkan riwayat sehingga ditengarai banyak terdapat riwayat-riwayat berbau israiliyat, yang jelas realitas ini mengisyaratkan bahwa tidak satupun tafsir al-Qur'an yang keluar dari konteks kepribadian dan kapasitas intelektual penulisnya. Lihat M. Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun* (t.tp: Dar al-Sa'adah, 1975), 157.

³Ada juga yang menyebut metode ini dengan metode *tauḥīdī* yang, jika mengikuti kategori al-Farmawi, digunakan pada wilayah pertama: berdasar pada satu surat tertentu. *Maudūī* secara bahasa berarti tematik, sedangkan *tauḥīdī* berarti kesatuan. Melihat cakupannya yang tidak hanya pada pembahasan tema, tapi juga pembahasan satu surah secara utuh maka metode *tauḥīdī* (kesatuan) lebih tepat untuk digunakan. Lihat Abd. al-Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Maudlu'i: Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 35-36.

Dalam hal ini, Waryono memilih wilayah yang kedua; berdasarkan tema tertentu. Pilihan ini tak lain disebabkan naskah awal buku berasal dari serpihan-serpihan makalah yang dipresentasikan dalam dua kelompok pengajian tafsir di Yogyakarta, al-Ikhlas dan al-Mizan, bergantian dengan dua pakar tafsir kenamaan; Hamim Ilyas dan Muhammad Chirzin. Karena itu bukunya kali ini tidak berbeda dengan buku pertamanya yang berjudul *Strategi al-Qur'an: Mengenal Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* (2004). Daripada tercecer akhirnya ditawarkan ke penerbit, dan jadilah buku ini.

Dengan metode tematik seperti ini, Waryono telah menghamparkan sebuah produk penafsiran (*interpretation product*) yang menjawab tantangan jaman. Sebab permasalahan dalam kehidupan senantiasa tumbuh berkembang seiring dengan perkembangan kehidupan itu sendiri. Gelombang modernitas yang menerpa kehidupan akhir-akhir ini tak pelak menyertakan permasalahan yang semakin kompleks dan rumit.

Menghadapi permasalahan demikian, ditinjau dari perspektif al-Qur'an, mustahil bisa diselesaikan dengan metode penafsiran selain metode tematik. Selain itu, dengan metode tematik Waryono juga menjadikan al-Qur'an selalu dinamis. Terasa sekali bahwa al-Qur'an selalu aktual (*up to date*), tak pernah ketinggalan jaman (*out of date*).⁴

Dengan penggunaan metode tematik, penafsiran Waryono di sini lebih gampang dicerna masyarakat awam kebanyakan. Dus, masyarakat akan tertarik mengamalkan ajaran-ajaran al-Qur'an sebab mereka merasa bahwa al-Qur'an benar-benar mampu membimbingnya ke jalan yang benar.

Namun demikian, seandainya Waryono lebih serius melakukan kajian tematik pada wilayah pertama, yakni berdasarkan satu surat al-Qur'an, sudah tentu ia akan menghasilkan sebuah kitab tafsir yang utuh dan mampu menghindari tudingan membuat integralitas makna al-Qur'an tercerai-berai dan terkesan banyak mengalah terhadap realitas sosial.⁵ Tapi *it's no problem!* Lumayan. Masih mau berkarya.

Perihal pemilihan tema, kendatipun kesan acak tidak bisa diabaikan, namun pertimbangan terhadap terakomodirnya aspek-aspek keindonesiaan pantas mendapat

⁴Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 167.

⁵Integralitas makna al-Qur'an tercerai-berai terjadi karena metode tematik juga mengandaikan terpenggalnya ayat al-Qur'an. Dalam satu ayat terkadang memuat lebih dari satu tema, namun karena tuntutan metode ini yang memfokuskan pada satu tema saja, maka tema lain yang terkandung dalam ayat tadi menjadi terabaikan. Padahal sangat mungkin tema-tema tadi saling berhubungan. Misalnya seruan zakat dan shalat dalam satu ayat sekaligus. Jika yang dikehendaki adalah membahas tema shalat maka tentu saja tema zakat mesti dipenggal.

Di samping itu, catatan khusus mengenai metode tematik yang dianggap kelemahannya adalah terjadinya pembatasan terhadap pemahaman ayat. Dengan penetapan suatu tema maka pemahaman suatu ayat menjadi terbatas pada tema yang hendak dikaji tersebut. Padahal tidak mustahil dalam satu ayat, sekali lagi, terdapat beberapa pembahasan tema. Dengan demikian, timbulnya kesan kurang luas pemahaman mengenai ayat menjadi sulit dihindari karena merupakan konsekuensi logis dari menggunakan metode tematik. Lihat, 169.

acungan jempol. Di sinilah letak kekuatan buku ini. Di banyak tempat Waryono selalu berusaha menyisipkan fenomena budaya lokal dalam usahanya menggali makna suatu ayat al-Qur'an. Tradisi tumpengan, umpamanya, sempat dipotret Waryono saat ia menafsirkan ayat yang berbicara mengenai masalah sedekah dan amal saleh (halaman 265-274). Atau ketika menjelaskan masalah busana muslim, kritik-kritiknya cukup pedas terhadap fenomena busana *you-can-see* dengan ciri-ciri ketat (*press body*) dan menonjolkan sensualitaas melalui lekuk-lekuk tubuh yang tengah marak dewasa ini (halaman 165-169).

Dipilihnya tema-tema yang *up to date* sudah tentu setelah sebelumnya Waryono melewati permenungan yang mendalam (ijtihad). Ijtihad tidak bisa dimaknai sesuatu yang riil, tapi bermakna abstrak, yaitu proses kesungguhan menuangkan ide dan gagasan pemikiran. Bisa juga disebut dengan penalaran,⁶ yaitu proses berpikir dalam menarik sesuatu kesimpulan. Pencerahan segala kemampuan untuk memperoleh sesuatu dari berbagai urusan juga bisa disebut ijtihad.⁷ Ijtihad dalam blantika keilmuan Islam persepsi umumnya lebih mengarah pada wacana fiqh, namun bukan tidak mungkin digunakan dalam bidang tafsir.

Memang ijtihad juga merupakan suatu keniscayaan sebagai konsekuensi pesatnya perkembangan jaman dengan mengusung kompleksitas persoalan yang menyertainya. Selain persoalan-persoalan yang kompleks tersebut tidak ditemukan pemecahannya secara langsung dalam al-Qur'an, kitab-kitab tafsir terdahulu juga dipandang tidak menyediakan jawaban yang memuaskan.

Karena itu dengan berijtihad, Waryono telah melakukan bongkar-pasang teks (memperluas, membatasi dan memodifikasi) yang berisi, meminjam ungkapan Fazlur Rahman, aturan-aturan legal-formal guna menghasilkan situasi dan solusi baru.⁸

Pada mulanya, usaha menafsirkan ayat dengan ijtihad terikat kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh suatu kata. Namun seiring dengan perkembangan pemikiran, semakin berkembang dan bertambah besar pula porsi ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an.⁹ Dapat disimpulkan bahwa ijtihad dalam tafsir adalah upaya penalaran yang sungguh-sungguh untuk memahami al-Qur'an dalam rangka

⁶Ciri-ciri penalaran di antaranya adalah, *pertama*, pola pikir logis (logika), dan, *kedua*, mengandung unsur analisa kritis. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 42-43.

⁷Amir Muallim dan Yusdan, *Ijtihad, Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 37. Bandingkan dengan Haidar Baqir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996).

⁸Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), 177.

⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 72.

menggali kandungan maknanya dengan menggunakan analisa berdasarkan data-data yang ada.

Langkah-langkah yang ditempuh Waryono salah satunya adalah dengan melacak kemungkinan faktor keterkaitan (*munāsabah*) antara ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat lainnya. Dengan demikian Waryono berusaha menjajaki kemungkinan adanya keterkaitan makna, baik secara implisit maupun eksplisit, yang menyembul pada lafaz al-Qur'an.

Mestinya Waryono tidak berhenti pada pelacakan *munāsabah* untuk menghasilkan tafsir yang lebih akurat. Seharusnya ia bisa sekaligus mengkaji aspek sebab-sebab turunnya suatu ayat (*asbāb al-nuzūl*). Dengan begitu memori kejadian-kejadian masa lampau yang terjadi di seputar turunnya ayat dapat diputar kembali. Sebab terkadang hikmah tidak hanya tampak pada keumuman lafaz al-Qur'an (*al-ibrah bi umūm al-lafz*) tetapi juga dapat diambil dari kekhususan sebab (*al-ibrah bi khusūs al-sabab*).

Terlepas dari hal itu, lima bab besar buku ini, yaitu tafsir sosial tentang agama dan dimensinya, tentang pemimpin, gender dan komunikasinya, tentang perang dan kemerdekaan, tentang puasa dan makna-maknanya dan tentang manusia dan kualitasnya patut dikaji mendalam. Penyertaan kata kunci (*mufradāt*) setiap ayat yang ditafsirkan sebelum mengkaji faktor *munāsabah*-nya menjadikan pembahasan yang, walaupun berpanjang lebar, lebih mudah dipahami. Yang jelas buku ini penting dibaca oleh masyarakat awam umumnya karena telah berhasil menghadirkan sebuah kajian tafsir al-Qur'an yang humanis.