

Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag.

BUNGA RAMPAI
'ULÛM AL-QUR'ÂN

Tahun 2011

KATA PENGANTAR

.

... .

Dengan memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Allah swt. dapatlah penulisan buku ini dirampungkan sebagaimana yang ada sekarang. Buku ini ditulis berdasarkan pengalaman mengajar mahasiswa Program Pascasarjana yang tidak berlatar belakang Jurusan Tafsir-Hadis pada Strata Satunya. Para mahasiswa pada umumnya masih awam terhadap ilmu-ilmu Alquran. Dengan kondisi seperti itu, tentunya pengembangan dalam rangka pembuatan makalah masih terasa belum maksimal. Kendala lainnya adalah bahwa buku-buku '*Ulûm al-Qur'ân*' yang memadai sebagai bahan kajian program Pascasarjana kebanyakannya masih menggunakan Bahasa Arab, sementara kemampuan mahasiswa masih terbatas. Oleh karena itu, buku ini diharapkan dapat mengurangi keterbatasan-keterbatasan tersebut dan membantu kelancaran perkuliahan, terutama sebagai bahan perbandingan.

Materi buku ini sebenarnya sudah lama penulis siapkan, tetapi karena kesibukan penulis memberikan kuliah, yang setiap semester selalu melebihi ketentuan 12 SKS di IAIN Antasari, ditambah pula dengan tugas-tugas pengabdian dan penelitian yang menyita waktu penulis, sehingga editingnya baru dapat dilaksanakan dengan menggunakan waktu libur Idul Fitri 1432 H. dan sebelum dilaksanakan perkuliahan Semester Ganjil 2011-2012 ini.

Materi yang disajikan dalam buku ini terdiri atas ilmu-ilmu Alquran, yaitu: *Nuzûl al-Qur'ân*, *Asbâb an-Nuzûl*, *Nâsikh wa al-Mansûkh*, *al-Waqf wa al-Ibtidâ*, *al-Qirâ'ât*, Peranan Tajwid dalam Tafsir Alquran, *Jadal al-Qur'ân* dan Mukjizat Alquran; bagian berikutnya berkaitan dengan metodologi tafsir Alquran, yaitu: Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir, *At-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, *At-Tafsîr bi al-Ma'qûl*,

selanjutnya metode-metode tafsir, yaitu: *At-Tafsîr at-Tablîlîy*, *At-Tafsîr al-Ijmâlîy*, *At-Tafsîr al-Muqârin* dan *At-Tafsîr al-Mawdhû'îy*, dilengkapi dengan Analisis Terminologis sebagai alat bantu penerapan metode tematis (*mawdhû'îy*) yang temanya merupakan penyimpulan peneliti terhadap konsep-konsep *qur'ânîy*; diakhiri dengan dua tema pembahasan dengan metode tematis, yaitu; Kejadian Moyang Wanita dan Kematian.

Sasaran utama buku ini adalah para mahasiswa UIN, IAIN, STAIN, terutama Jurusan Tafsir-Hadis dan para peminat penelitian bidang tafsir dan *'ulûm al-Qur'ân*. Penulis menyadari bahwa dalam buku ini masih terdapat kekurangan dan penulis berharap ada tanggapan positif dari para pembaca dalam rangka memperbaikinya. Semoga Allah menghargainya sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Amîn.

Banjarmasin, 10 Syawwâl 1432 H.
09 September 2011 M.
Penulis,



**DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
ANTASARI
FAKULTAS USHULUDDIN BANJARMASIN**

KATA SAMBUTAN

Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari
Banjarmasin

Segala puji bagi Allah, Tuhan Pencipta alam semesta. Rahmat dan kesejahteraan semoga selalu tercurah untuk Nabi Muhammad saw., keluarga, para sahabat, dan para pengikutnya yang selalu setia kepada ajaran-ajaran dan *sunnah*nya.

Alquran adalah kitab suci kaum muslim. Di dalamnya terdapat petunjuk-petunjuk Allah yang harus mereka ikuti dan amalkan secara utuh dan konsekuen agar mereka dapat hidup selamat dan sejahtera, baik di dunia maupun di akhirat, baik selaku individu maupun selaku umat. Meskipun demikian, perlu pula disadari bahwa kaum muslim sendiri baru dapat mengamalkan petunjuk-petunjuk tersebut, setelah mereka memahaminya terlebih dahulu dengan baik dan benar. Padahal untuk itu, bukanlah pekerjaan yang mudah dan ringan. Sebab, bahasa yang dipakai oleh Alquran adalah Bahasa Arab klasik dengan gaya dan susunan kalimat yang tidak dapat dikatakan prosa dan tidak pula puisi. Bahkan, kata-kata yang dipakai untuk mengungkapkan petunjuk-petunjuk Allah tersebut banyak mengandung *polisemi* (pengertian yang banyak) dan mengandung pengertian yang masih umum, *mujmal*, dan mutlak. Bahkan kadang-kadang mengesankan pertentangan.

Untuk mengetahui dan memahami maksud dalam ungkapan-ungkapan tersebut, ada dua cara yang dapat ditempuh. *Pertama*, dengan cara membaca kitab-kitab tafsir yang telah ditulis oleh para ulama dan para pakar tafsir klasik, moderen, dan kontemporer. *Kedua*, dengan memahami sendiri secara langsung terhadap ungkapan-ungkapan itu setelah terlebih dahulu menguasai Bahasa Arab dan *‘Ulūm Al-Qur’ān*

atau yang biasa disebut Ilmu Tafsir dan lain-lain yang diperlukan oleh setiap orang yang ingin menafsirkan Alquran.

Buku yang ditulis oleh Saudara Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag. ini merupakan salah satu buku yang diperlukan oleh mahasiswa UIN, IAIN, STAIN, dan mereka yang ingin mendalami ilmu Alquran dan secara khusus yang berkaitan dengan Ilmu-ilmu Alquran dan Metodologi Tafsir Alquran.

Penulis buku ini, di samping berpendidikan Strata Dua dan Tiga dengan Konsentrasi Tafsir-Hadis, juga sering melakukan penelitian dan menulis karya ilmiah di bidang Tafsir-Hadis. Salah satu hasil penelitian yang mengantarkannya meraih Awards Ditjen Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, sebagai Dosen Berprestasi III Dalam Penulisan Karya Ilmiah Tahun 2003 berjudul *Reinterpretasi Ayat-ayat Bias Gender* (Penafsiran Baru *Sûrah an-Nisâ Ayat Satu dan Tiga Puluh Empat*). Tulisannya yang lain berupa Artikel di Jurnal Ilmiah: “Penerapan Sains dalam Penafsiran Alquran”, dalam *Jurnal Ilmiah Khazanah* IAIN Antasari Banjarmasin, Juli 2000; “Profesionalisasi Kerja dalam Alquran”, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Oktober 2002; “Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer”, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Juli 2003; “Analisis Terminologis Dalam Penafsiran Alquran Secara Tematis”, dalam *Jurnal Ilmiah Terakreditasi Khazanah*, Mei-Juni 2005. Orasi Pengukuhan Guru Besarnya mengangkat tema: *Kajian Hadis Proporsional, Profesional dan Kontekstual Sebagai Prasyarat Akurasinya Penafsiran Alquran Secara Tekstual*.

Akhirnya, semoga apa yang telah diupayakan oleh penulis buku ini mendapatkan balasan pahala yang berlipat ganda dari Allah dan para pembacanya mendapatkan manfaat sebagaimana yang diharapkan. *Amin..*

Banjarmasin, 12 September 2011
Dekan,

Prof. Dr. H. Asmaran As., MA.
NIP.19550305198303 1 005

DAFTAR ISI

	HALAMAN
HALAMAN JUDUL	i
KATA PENGANTAR	ii
KATA SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS	
USHULUDDIN BANJARMASIN	iv
DAFTAR ISI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI / SINGKATAN...	vii
I <i>Nuzûl al-Qur'ân</i>	1-13
II <i>Asbâb an-Nuzûl</i>	14-33
III <i>An-Nâsîkh wa al-Masûkh</i>	34-43
IV <i>Al-Waqf wa –Ibtidâ</i>	44-54
V <i>Al-Qirâ'ât</i>	55-69
VI Peranan Tajwid dalam Tafsir Alquran.....	70-82
VII <i>Jadal al-Qur'ân</i>	83-93
VIII Mukjizat Alquran.....	94-104
IX Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir.....	105-121
X <i>At-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i> dan Karakteristiknya....	122-132
XI <i>At-Tafsîr bi al-Ma'qûl / bi ad-Dirâyah</i>	133-146
XII <i>At-Tafsîr at-Tahlîli</i>	147-157
XIII <i>At-Tafsîr al-Ijmâli</i>	158-164
XIV <i>At-Tafsîr al-Muqârin</i>	165-174
XV <i>At-Tafsîr al-Mawdhû'iy</i>	175-189
XVI Analisis Terminologis dalam Tafsir Tematis...	190-202
XVII Kejadian Moyang Wanita.....	203-222
XVIII <i>Al-Mawt</i> dalam Perspektif Alquran.....	223-238
DAFTAR PUSTAKA	239-246
RIWAYAT HIDUP PENULIS	247-249

PEDOMAN TRANSLITERASI / SINGKATAN

A. Transliterasi Arab-Latin:

ا	=	a	ذ	=	dz	ظ	=	zh	ن	=	n
ب	=	b	ر	=	r	ع	=	'	و	=	w
ت	=	t	ز	=	z	غ	=	g	ه	=	h
ث	=	ts	س	=	s	ف	=	f	ة	=	h
ج	=	j	ش	=	sy	ق	=	q	ي	=	y
ح	=	h	ص	=	i	ك	=	k			
خ	=	kh	ض	=	dh	ل	=	l			
د	=	d	ط	=	th	م	=	m			

 = di awal dan di akhir tidak ditulis, di tengah, seperti ditulis
sa'ala

 = bacaan panjang = â, = î, = û

ˆ = *syaddah* / *tasydîd*, ditulis ganda, seperti ditulis *hamma*

Partikel *al-* seperti ditulis *ar-Rasûl*, khusus lafal , partikel *al-* tidak ditulis *al-lâh*, tetapi tetap ditulis Allâh, kecuali nama ditulis '*Abdullâh*

B. Singkatan:

as.	= ' <i>alayh al-salâm</i>
Cet.	= cetakan
h.	= halaman
H.	= Tahun Hijriyah
H.R.	= Hadis Riwayat
M.	= Tahun Masehi
Q. S.	= Alquran Surah
ra.	= <i>radhiya Allâhu 'anh</i>
saw.	= <i>shallâ Allâhu 'alayhi wa sallama</i>
swt.	= <i>subhânahû wa ta'âlâ</i>
T.p.	= tanpa penerbit
t.t.	= tanpa tempat
t. th.	= tanpa tahun

NUZÛL AL-QURÂN

A. Pendahuluan

Alquran berfungsi menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia, bukan itu saja, penjelasan mengenai petunjuk itu pun terdapat pula di dalam Alquran, bahkan ia juga berfungsi menjadi pembeda antara yang hak dan yang batil.¹

Untuk dapat memfungsikan Alquran itu sebagaimana mestinya, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah mengenali Alquran itu sendiri dari berbagai aspeknya. Salah satu upaya mengenali Alquran itu, adalah mengetahui apa yang disebut *nuzûl al-Qur'ân*, yakni turunnya Alquran.

Sebagaimana diyakini oleh umumnya umat Islam, bahwa Alquran itu adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui Malaikat Jibril as., namun keyakinan itu belum tentu didasari oleh pengetahuan yang memadai. Karena itu, mungkin saja keyakinan tadi bisa berubah apabila ada faktor-faktor yang mempengaruhi seorang muslim seperti yang digambarkan tadi. Di sisi lain, uraian mengenai *nuzûl al-Qur'ân* ini dalam kitab-kitab yang ditulis para pakar, tidaklah seragam. Beda pendapat tidak dapat dihindari, dan masing-masing pakar tersebut mempunyai argumentasi sendiri, yang memang dapat dipertanggungjawabkan.

Agar pembahasan dalam tulisan ini menjadi terarah, maka masalahnya difokuskan pada persoalan: Apa yang dimaksud *nuzûl al-Qur'ân* itu dalam pembahasan '*ulûm al-Qur'ân*?. Masalah pokok ini dibagi lagi menjadi dua submasalah: 1. Apa pengertian *nuzûl al-Qur'ân* itu? 2. Bagaimana periodisasi turunnya Alquran kepada Nabi Muhammad saw.?

¹Lihat Q. S. *al-Baqarah* ayat 185.

B. Pengertian *Nuzûl Al-Qur'ân*

Secara etimologi *nuzûl al-Qur'ân* ini terdiri atas dua kata dalam Bahasa Arab, yaitu; *nuzûl* dan *al-Qur'ân*. *Nuzûl* adalah bentuk *isim mashdar* dari kata: - - yang menurut Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ berarti:

yakni turunnya sesuatu atau jatuhnya. Sedangkan menurut ar-Râgib al-Ishbahâniy arti kata itu adalah:

yakni turun dari ketinggian.

Daud al-Aththar mengartikan *nuzûl* itu “tiba di tempat dari ketinggian”.⁴ Kata ketinggian menunjukkan tempat, berkenaan dengan Rasulullah saw., Alquran itu turun dari arah yang tinggi, yakni dari Allah swt. Karena itu diwahyukannya Alquran dikatakan nuzul berarti tiba di tempat dari ketinggian.⁵

Informasi tentang turunnya Alquran dengan menggunakan kata *naẓala* ini, antara lain terdapat pada *Sûrah asy-Syu'arâ* ayat 193:

Adapun Alquran, secara etimologi adalah Bahasa Arab dalam bentuk *isim mashdar* dari:

. - - -

Semula berarti hamil atau mengandung, seperti dikatakan:

²Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu'jam Maqâ'yis al-Lughah*, Juz 5, tahqîq Abd as-Salâm Muḥammad Hârûn, (T.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 417.

³Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân*, tahqîq Shafwân 'Adnân Dâwûdî, (Damsyiq: Dâr al-Qalam/Bayrût: Dâr asy-Syâmiyah, 1992), h. 799.

⁴Dâwûd al-'Aththâr, *Perspektif Baru Ilmu Al-Quran*, terjemahan Afif Muhammad dan Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 107.

⁵Al-'Aththâr, *Perspektif*, h. 108.

yang berarti

yakni unta ini tidak pernah hamil sama sekali, kemudian dari kata itu diambil kata Alquran, karena di dalamnya terkandung hukum-hukum, cerita-cerita dan lainnya.⁷

Adapun Alquran dengan arti bacaan, terdapat dalam *Sûrah al-Qiyâmah* ayat 17 dan 18:

Sedangkan menurut terminologinya, Alquran sebagaimana dikemukakan oleh Muḥammad ‘Aliy ash-Shâbûniy berikut ini:

Dari uraian terdahulu, maka yang dimaksudkan dengan *nuzûl al-Qur'ân* itu adalah turunnya Alquran dari Allah swt. sampai kepada Nabi Muhammad saw.

Sebagaimana dikemukakan dalam definisi di atas, bahwa Alquran itu adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi dan Rasul penutup, yakni Muhammad saw., maka dalam pembahasan berikut ini akan dibicarakan turunnya Alquran itu.

Allah swt. sendiri dalam menginformasikan turunnya Alquran ini menggunakan dua ungkapan. Yang pertama menggunakan kata yang terambil dari *al-inzâl* yang berarti menurunkan sekaligus secara mutlak,

⁶Ibnu Fâris, *Mu'jam Maqâ'yîs...*, Juz 5, h. 79.

⁷Ibnu Fâris, *Mu'jam Maqâ'yîs...*, Juz 5, h. 79.

⁸Muḥammad ‘Aliy ash-Shâbûniy, *At-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Makkah: as-Sayyid Ḥasan ‘Abbas Syarbatliy, 1390 H.), h. 6.

dan yang kedua menggunakan kata yang terambil dari *at-tanzîl* yang berarti menurunkan secara bertahap, sedikit demi sedikit.⁹

Ayat-ayat yang berkaitan dengan yang pertama di atas, antara lain adalah:

a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 185:

b. *Sûrah al-Qadar* ayat satu:

c. *Sûrah ad-Dukhân* ayat tiga:

Ketiga ayat ini memang berbeda informasinya, yang pertama menjelaskan bahwa turunnya Alquran itu pada bulan Ramadhan, yang kedua menyebutkan pada malam al-Qadar, sedangkan yang terakhir mengatakan pada malam yang diberkahi. Kendati demikian, kalau ketiga ayat itu kita himpun dan dikaitkan pula dengan hadis Nabi yang menganjurkan umat beliau mencari malam al-Qadar itu pada sepuluh malam terakhir bulan Ramadhan¹⁰, maka dapat dikatakan bahwa turunnya Alquran itu sekaligus terjadi pada bulan Ramadhân, pada suatu malam yang dinamakan al-Qadar, yaitu malam yang diberkahi. Ketiga ayat itu sebenarnya saling menguatkan.

Sedangkan ayat-ayat bagian kedua, antara lain dapat dilihat:

a. *Sûrah asy-Syu'arâ* ayat 192-195:

⁹Lihat ar-Râgib Al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 799.

¹⁰Al-Imâm Abû al-Husayn Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyayriy an-Naysâbûriy, *Shahîb Muslim bi Syarh an-Nawawîy*, Juz 2, (Indonesia: Maktabah Dahlân, t.th.), h. 826. *Kitâb ash-Shiyâm*, hadis nomor 216.

b. *Sûrah an-Nahl* ayat 102:

c. *Sûrah al-Jâtsiah* ayat dua:

Ayat-ayat bagian kedua ini menjelaskan turunnya Alquran itu kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur, agar Nabi dapat menyampaikannya dengan mantap dan nilai petunjuknya pada orang-orang yang beriman sangat kuat, dan memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang berserah diri kepada Allah. Turunnya Alquran ini selama masa *nubuwwah* dan *risalah* Nabi Muhammad saw. sesuai dengan kepercayaan dakwah dan berdasarkan masyarakat yang beliau hadapi. Pembahasan dalam hal ini akan membantu pemahaman terhadap Alquran, mengenali rahasia-rahasia dan sasaran-sasarannya¹¹, dan berguna pula untuk mengetahui perkembangan pemikiran Islam, masa berlakunya hukum tertentu (bagi mereka yang menganut adanya *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Alquran), serta pengaturan strategi dakwah Islam berdasarkan petunjuk-petunjuk Alquran.

Berikut ini akan dikemukakan tiga macam turunnya Alquran¹² sebagai berikut:

a. Turunnya Alquran ke *Lamh Mahfûzh*

Az-Zarqâniy berpendapat bahwa Alquran itu pertama kali diturunkan oleh Allah ke *Lamh Mahfûzh*, dalam hal ini beliau menggunakan dalil *Sûrah al-Burûj* ayat 21 dan 22:

Keberadaan Alquran di *Lamh Mahfûzh* ini menurut az-Zarqâniy, cara dan waktu turunnya tidak ada yang mengetahuinya selain Allah dan

¹¹Abd al-Fattâh al-Qâdhî, *Min 'Ulûm al-Qur'ân*, (Al-Qâhirah: Maktabah al-Kulliyyah al-'Ashriyyah, 1976), h. 7.

¹²Penulis mengikuti apa yang dikemukakan oleh Muhammad Abd al-'Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988), h. 43-47.

orang yang diberitahu-Nya tentang kegaiban itu. Alquran dalam hal ini diturunkan sekaligus.¹³

Hikmah diturunkannya Alquran ke *Lamḥ Mahfûẓh* ini, kembali kepada hikmah diciptakannya oleh Allah secara umum untuk mencatat semua ketetapan dan ketentuan Allah swt. dan menunjukkan kebesaran, ilmu, kehendak dan kekuasaan Allah swt.¹⁴

b. Turunnya Alquran ke *Bayt al-'Iẓẓāh*

Dari *Lamḥ Mahfûẓh*, Alquran oleh Allah swt. diturunkan pula ke *Bayt al-'Iẓẓāh* juga sekaligus. Untuk ini az-Zarqâniy menggunakan dalil (*Sûrah-sûrah al-Baqarah* ayat 185, *al-Qadar* ayat satu dan *ad-Dukhân* ayat tiga) terdahulu. Ketiga ayat ini saling menguatkan sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya.

c. Turunnya Alquran dari *Bayt al-'Iẓẓāh* kepada Nabi

Dari *Bayt al-'Iẓẓāh* di langit dunia, Alquran itu diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sedikit demi sedikit berdasarkan keperluan dakwah Islamiah, dengan perantaraan Malaikat Jibril as. Pada masa inilah nur Ilahi bersinar di bumi dan hidayah Allah itu sampai kepada makhluk-Nya.¹⁵

Untuk memperoleh keterangan memadai mengenai turunnya Alquran ini, ada empat hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas dengan *matn* yang berbeda, namun sama-sama menjelaskan bahwa diturunkannya Alquran itu ke *Bayt al-'Iẓẓāh* di langit dunia sekaligus, kemudian diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sedikit demi sedikit.¹⁶

Matn pertama ditakhrîj oleh al-Hâkim dengan *sanad* dari Sa'îd bin Jâbir, *matn* kedua ditakhrîj oleh al-Nasâ'iy, al-Hâkim dan al-Baihaqiy dari jalan Dâwûd bin Abî Hindin dari 'Ikrimah, *matn* ketiga ditakhrîj oleh al-Hâkim dan al-Baihaqiy serta yang lainnya dari jalan Manshûr dari Sa'îd bin

¹³Az-Zarqâniy, *Manâbil al-'Irfaq...*, Jilid 1, h. 43.

¹⁴Az-Zarqâniy, *Manâbil al-'Irfaq...*, Jilid 1, h. 43.

¹⁵Az-Zarqâniy, *Manâbil al-'Irfaq...*, Jilid 1, h. 47.

¹⁶Az-Zarqâniy, *Manâbil al-'Irfaq...*, Jilid 1, h. 45.

Jâbir, dan *matn* yang terakhir ditakhrîj oleh Ibnu Mardawayh dan al-Baihaqiy langsung dari Ibnu 'Abbâs.¹⁷

Keempat hadis ini *sanadnya shahîh*, namun *manqûf*¹⁸, tetapi menurut as-Suyûthiy hukumnya adalah *marfû'*, karena para sahabat tidak membicarakan hal yang gaib dengan pendapat mereka sendiri dan tidak pula mengambilnya dari *Isrâ'iliyyât*¹⁹, sementara turunnya Alquran ke *Bayt al-'Izzah* itu termasuk hal gaib yang tidak bisa diketahui oleh para sahabat tanpa infomasi Nabi Muhammad saw. sendiri.²⁰

Selanjutnya az-Zarqânîy berpendapat bahwa dalam berulangnya turun Alquran itu, ke *Lamh Mahfûz* kemudian ke *Bayt al-'Izzah*, selanjutnya diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. adalah untuk menjauhkan keraguan terhadap Alquran, menambah iman dan membangkitkan rasa kepercayaan kepadanya, karena kalam yang tercatat dalam beberapa catatan itu lebih dapat diterima kebenarannya dan lebih meyakinkan daripada yang hanya tercatat di dalam satu catatan.²¹

¹⁷Selengkapnya lihat Az-Zarqânîy, *Manâbil al-'Irân...*, Jilid 1, h. 44-45.

¹⁸Az-Zarqânîy, *Manâbil al-'Irân...*, Jilid 1, h. 45.

¹⁹*Isrâ'iliyyât* bentuk jamak dari *Isrâ'iliyyah*. Ia adalah cerita atau kejadian yang diriwayatkan, yang berasal dari seorang Yahudi yang telah memeluk Islam. Akan tetapi, pemakaiannya dalam tafsir mengalami perluasan makna, termasuk sumber yang berasal dari Yahudi, Nasrani dan selain dari keduanya. Lihat Muḥammad Husayn ad-Dzahabiy, *Al-Isrâ'iliyyât fî at-Tafsîr wa al-Hadîts*, (Al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-5, h. 13.

²⁰Az-Zarqânîy, *Manâbil al-'Irân...*, Jilid 1, h. 45. Selain pendapat mengenai turunnya Alquran dari *Lamh Mahfûz* ke *Bayt al-'Izzah* di langit dunia sekaligus ini, masih ada tiga pendapat yang lain, yaitu: 1. turun dari *Lamh Mahfûz* ke langit dunia dua puluh, dua puluh tiga atau dua puluh lima *lailah al-Qadar*, setiap *lailah al-Qadar* diturunkan sejumlah ayat yang akan diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. selama setahun, 2. Permulaan Alquran diturunkan pada *lailah al-Qadar*, kemudian diturunkan lanjutannya pada masa dan waktu tertentu kepada Nabi Muhammad saw. Pendapat ini tidak mengakui turunnya Alquran ke *Bayt al-'Izzah* pada malam al-Qadar, 3. Alquran diturunkan dari *Lamh Mahfûz* sekaligus, namun *al-Hafazhah* (malaikat penjaga ayat itu) menyampaikannya kepada Jibril dalam 20 malam dan Jibril menyampaikannya kepada Nabi Muhammad saw. selama 20 tahun. Az-Zarqânîy menganggap ketiga pendapat ini jauh dari kebenaran. Lihat az-Zarqânîy, *Manâbil al-'Irân...*, Jilid 1, h. 46.

²¹Lihat az-Zarqânîy, *Manâbil al-'Irân...*, Jilid 1, h. 46-47.

Mengingat turunnya Alquran dari langit dunia kepada Nabi Muhammad saw. seperti dikemukakan terdahulu memakan waktu lama dan perkembangan pemikiran Islam berdasarkan petunjuk ayat-ayat yang turun itu, maka periodisasi turunnya Alquran ini perlu dibahas dalam bagian tersendiri.

C. Periodisasi Turunnya Alquran kepada Nabi Muhammad

Mengenai periodisasi turunnya Alquran kepada Nabi Muhammad saw. ini, di kalangan ulama 'Ulûm al-Qur'ân ada perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan selama 20 tahun, ada yang berpendapat 23 tahun dan ada pula yang mengatakan 25 tahun. Perbedaan ini bermula dari perhitungan masa Nabi di Makkah setelah menerima wahyu pertama sampai beliau berhijrah ke Madinah.²²

Ulama 'Ulûm al-Qur'ân membagi periodisasi turun Alquran ini kepada *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*. Meskipun mereka sepakat dalam penggunaan istilah, namun masih berbeda dalam memberikan penekanan. Ada yang memberikan tekanan pada tempat, ada yang memberi tekanan pada masa (sebelum dan sesudah hijrah), dan ada pula yang memberikan tekanan pada sasaran (*mukhâthab*) ayat atau surat yang diturunkan, apakah penduduk Makkah atau penduduk Madinah.²³

Untuk lebih jelasnya, akan dikemukakan definisi-definisi berikut:

1. Mereka yang memberikan tekanan pada tempat turunnya, mendefinisikan *Makkiyyah* adalah ayat atau surat yang diturunkan di Makkah sekalipun sesudah Nabi berhijrah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat atau surat yang turun di Madinah.

Definisi itu ada kelemahannya, karena ayat atau surat yang diturunkan dalam perjalanan, seperti di *Bayt al-Muqaddas*²⁴ tidak bisa dikelompokkan kepada salah satunya.

²²Jalâl ad-Dîn as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, (T.t.: Dar al-Fikr, t. th.), h. 51.

²³Lihat as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, h. 9.

²⁴Lihat as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, h. 9.

2. Mereka yang memberikan tekanan pada sasaran ayat atau surat mendefinisikan *Makkiyyah* adalah ayat atau surat yang ditujukan kepada penduduk Makkah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat atau surat yang ditujukan kepada penduduk Madinah.

Definisi ini juga ada kelemahannya, karena penentuan *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* ini sendiri tidak ada ketika Nabi saw. masih hidup dan baru muncul pada masa sahabat dan tabi'in,²⁵ karenanya ketetapan itu tidak dapat dipastikan.

3. Mereka yang memberi tekanan pada periodisasi dakwah Nabi Muhammad saw. mendefinisikan *Makkiyyah* adalah ayat atau surat yang turun sebelum Nabi hijrah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat atau surat yang turun sesudah Nabi berhijrah ke Madinah²⁶.

Adapun ayat atau surat yang diturunkan dalam perjalanan hijrah sebelum Nabi sampai ke Madinah, berdasarkan riwayat Ibnu Salâm yang *ditakbrîj* oleh Utsmân bin Sa'îd al-Râziy dikategorikan *Makkiyyah*²⁷, sedangkan menurut Dr. Abd al-Mun'im an-Namr termasuk *Madaniyyah*²⁸.

Definisi yang memberikan tekanan kepada periodisasi dakwah Nabi ini memberikan kemudahan dalam menetapkan ayat atau surat *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*, karena moment yang memisahkan kedua kategori itu adalah hijrah Nabi ke Madinah.

Dari definisi-definisi di atas, tergambar ketidaksepakatan ulama '*Ulûm al-Qur'ân*', walaupun demikian sebenarnya banyak juga yang dapat mereka sepakati.²⁹

²⁵Lihat as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, h. 29. Lihat juga Abd al-Mun'im al-Namr, *'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1983), h. 49. Lihat pula Badr ad-Dîn Muḥammad bin Abdullâh az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988), h. 246.

²⁶Lihat as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, h. 29.

²⁷Lihat as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, h. 9.

²⁸Abd al-Mun'im al-Namr, h. 49.

²⁹Peminat yang ingin mengetahui lebih jauh mengenai yang diperselisihkan dan yang disepakati ini, lihat Ibrâhîm al-Abyar³, *Târîkh al-Qur'ân*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Qalam, 1965), h. 53 sampai dengan 66.

Berbeda dengan periodisasi yang dikemukakan terdahulu, M. Quraish Shihab membagi turunnya ayat-ayat Alquran itu dalam tiga periode, berdasarkan tujuan pokok diturunkannya Alquran itu sendiri.³⁰ Dua periode (pertama dan kedua) dalam pembagian ini, hakikatnya adalah kumpulan ayat atau *Sûrah Makkiyyah*, sedangkan periode ketiga adalah kumpulan ayat atau *Sûrah Madaniyyah*.

Periodisasi dimaksud secara ringkas adalah sebagai berikut: pertama, berlangsung sekitar empat sampai dengan lima tahun, dari pertama kali Nabi menerima wahyu. Wahyu yang Nabi terima, selain pengangkatan sebagai Nabi dan Rasul adalah; 1. pendidikan bagi Rasul dalam membentuk kepribadiannya, seperti; *Sûrah al-Muddatstsir* ayat satu sampai dengan tujuh, *Sûrah al-Muzzammil* ayat satu sampai dengan lima dan *Sûrah asy-Syu'arâ* ayat 214 sampai dengan 216, 2. pengetahuan-pengetahuan dasar mengenai sifat dan *af'âl* Allah, seperti; *Sûrah al-A'lâ* dan *Sûrah al-Ikhlâsh*, 3. keterangan mengenai dasar-dasar *akhlâq Islâmiyyah* serta bantahan-bantahan secara umum mengenai pandangan hidup masyarakat *Jâbiliyyah* ketika itu, seperti; *Sûrah at-Takâtsur* dan *Sûrah al-Mâ'ûn*.³¹

Kedua, berlangsung sekitar delapan sampai sembilan tahun. Pada periode ini terjadi pertarungan hebat antar gerakan Islam dan *Jâbiliyyah*. Gerakan oposisi Islam menggunakan segala cara dan sistem untuk menghalangi kemajuan dakwah Islamiah, baik berupa fitnah maupun intimidasi dan penganiayaan terhadap penganut ajaran Alquran sampai mereka hijrah ke Habsyah dan akhirnya –termasuk Rasulullah saw. sendiri- ke Madinah.

Ayat-ayat yang turun pada periode ini berkenaan dengan kewajiban-kewajiban prinsipil penganutnya, sesuai dengan kondisi dakwah ketika itu, seperti; *Sûrah an-Nahl* ayat 125 yang berisi metode dakwah, *Sûrah Fushshilat* ayat 13 yang mengandung peringatan terhadap kaum musyrik, dan *Sûrah Yâ Sîn* ayat 78 sampai dengan 82 yang berisi argumentasi keesaan Tuhan dan kepastian Kiamat.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2. h. 35. Uraian selengkapnya lihat h. 33 sampai dengan 40.

³¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 35-36.

Di sini terbukti bahwa ayat-ayat Alquran telah sanggup memblokade faham-faham *Jâhiliyyah* dari segala segi, sehingga mereka tidak lagi mempunyai arti dan kedudukan dalam rasio dan alam pikiran sehat.³²

Ketiga, selama sepuluh tahun (periode *Madaniyyah*). Pada periode ini timbul bermacam-macam problem dan persoalan, seperti; prinsip-prinsip apakah yang diterapkan dalam masyarakat demi mencapai kebahagiaan?, bagaimanakah sikap terhadap orang-orang munafik, *Ahl al-Kitâb*, orang-orang kafir dan lainnya? Semua ini diterangkan oleh Alquran dengan cara yang berbeda-beda.³³

Berkaitan dengan pembahasan *Nuzûl al-Qur'ân* ini, perlu pula disinggung masalah tertib ayat atau *sûrah* dalam *al-Mushhaf*, mengingat dalam pembahasan ini dikemukakan bahwa ayat atau *Sûrah Makkiyyah* itu diturunkan lebih dahulu dan ayat atau *s-rab Madaniyyah* diturunkan belakangan. Akan tetapi di dalam *al-Mushhaf* tidaklah demikian, seperti; umumnya umat Islam mengetahui bahwa ayat satu sampai dengan lima *Sûrah al-'Alaq* adalah ayat yang pertama kali diturunkan kepada Nabi saw.,³⁴ diletakkan pada urutan *sûrah* ke-96 dan ayat yang terakhir diturunkan, diletakkan pada *sûrah* kedua (*al-Baqarah*) ayat 281.³⁵

Berkaitan dengan urutan ayat dan *sûrah* ini, para pakar '*Ulûm al-Qur'ân* sepakat bahwa itu adalah *tamqîfiy*, yakni ketetapan yang berasal dari Rasulullah saw. berdasarkan wahyu.³⁶

³²M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 36-37.

³³M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 37-38.

³⁴Lihat al-Imâm Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'il bin Bardizbah bin al-Mugîrah al-Bukhârîy, *Shahîḥ al-Bukhârîy*, Juz 1, (Surabaya: Sa'd bin Nâshir bin Nabhân, 1981), h. 3.

³⁵Mengenai ayat yang terakhir diturunkan ini memang ada perbedaan pendapat, tetapi dari referensi yang penulis telaah, ayat 281 *Sûrah al-Baqarah* ini turun paling akhir, karena sembilan hari setelah ayat itu diturunkan, Rasulullah saw. wafat dan tidak ada lagi ayat yang turun sesudahnya. Lihat as-Suyûthiy, *Al-Itqân...*, Juz 1, h. 27; Juga az-Zarkasyiy, *Al-Burhân...*, Juz 1, h. 267; dan Abd al-Mun'im an-Namr, '*Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, h. 47.

³⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 34.

Tertib ayat dan *sûrah* secara *tawqîfîy* bersifat filosofis dan logis,³⁷ tidak menggunakan metode sebagaimana metode penyusunan buku-buku ilmiah yang dibagi dalam bab-bab dan pasal-pasal.³⁸ Permasalahannya pun tidaklah runtut, kadang-kadang ada satu persoalan hukum yang sedang diterangkan, tiba-tiba timbul persoalan lain yang pada pandangan pertama tidak ada hubungan antara yang satu dan yang lainnya. Misalnya apa yang terdapat pada *Sûrah al-Baqarah* ayat 216 sampai dengan 221 yang mengatur hukum perang dalam *asyhur al-Hurum* berurutan dengan hukum minuman keras, perjudian, persoalan anak yatim, dan perkawinan dengan orang-orang musyrik.³⁹ Yang demikian ini dimaksudkan agar memberikan kesan bahwa ajaran-ajaran Alquran dan hukum-hukum yang tercakup di dalamnya itu merupakan satu kesatuan yang harus ditaati oleh penganut-penganutnya secara keseluruhan tanpa ada pemisahan antara satu dengan yang lainnya.⁴⁰

Di sisi lain, tertib turun ayat dan *sûrah* bersifat strategis dalam pelaksanaan dakwah Islamiah dan pengenalan sejarah pemikiran Islam.

D. Penutup

Untuk mengakhiri tulisan ini, penulis akan menarik kesimpulan berikut:

1. *Nuzûl al-Qur'ân* atau turunnya Alquran itu dapat dipahami dalam dua pengertian, yaitu; pertama, diturunkan sekaligus ke *Lamh Mahfûz* kemudian *Bayt al-Izzah* di langit dunia, dan kedua, diturunkan dari langit dunia kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur.

2. Turunnya Alquran dari langit dunia kepada Nabi Muhammad saw. kalau dikaitkan dengan periodisasi dakwah beliau, dibagi kepada *Makkîyyah* dan *Madaniyyah*, sedangkan adilihat dari tujuan pokok

³⁷Abd. Muin Salim, *Kuliah 'Ulûm al-Qur'ân/Metodologi Tafsir*, disampaikan pada hari Rabu, tanggal 25 Januari 1995.

³⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 34.

³⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 34.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 34.

turunnya Alquran itu sendiri, terbagi kepada tiga periode, yaitu; pertama, periode pendidikan kepribadian Rasul dan umat Islam. Kedua, Mendobrak kepercayaan syirik dan membimbing umat Islam dalam menghadapi dan melaksanakan dakwah. Ketiga, memberikan dasar-dasar pemecahan masalah kehidupan yang sedang dihadapi.

3. Tertib ayat dan *sûrah* seperti yang terdapat dalam *al-Mushḥaf* bersifat filosofis dan logis untuk memahami Islam secara komprehensif dan utuh, sedangkan tertib ayat dan *sûrah* secara kronologis bersifat strategis dalam pelaksanaan dakwah dan memahami pemikiran Islam.

ASBÂB AN-NUZÛL

A. Pendahuluan

Alquran adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang membacanya merupakan ibadah.¹ Allah menurunkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk memberi petunjuk kepada umat manusia. Turunnya Alquran merupakan satu peristiwa utama yang sekaligus memproklamasikan kedudukan Muhammad sebagai Rasul bagi penghuni langit dan bumi. Pertama kali Alquran itu diturunkan pada *Laylah al-Qadr*, membuat penghuni langit yang terdiri atas para malaikat Allah menyadari kemuliaan umat Muhammad saw. yang menerima risalah baru dan mereka akan tampil sebagai umat terbaik. Tahap berikutnya, Alquran itu diturunkan sedikit demi sedikit, agar umat Islam dapat mengikutinya dengan mantap, berbeda dengan kitab-kitab *Samâwîy* lainnya.²

Kebanyakan ayat Alquran itu diturunkan semata-mata untuk memberi petunjuk yang jelas kepada umat manusia, berupa jalan yang lurus yang berisi prinsip-prinsip hidup yang utama, terdiri atas; iman kepada Allah, Rasul-rasul-Nya, dan seterusnya..., tetapi kadang-kadang para sahabat menemukan masalah yang belum dapat mereka selesaikan sendiri, lalu mereka bertanya kepada Rasulullah saw.: Bagaimana hukum Islam dalam masalah tersebut? Dengan adanya pertanyaan itu atau peristiwa lain, lalu Allah menurunkan ayat Alquran, maka peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat Alquran tersebut dikenal dengan istilah *asbâb an-nuzûl*.³

Banyak hal yang dapat dibahas sehubungan dengan *asbâb an-nuzûl* ini, tetapi tulisan ini dibatasi pada dua masalah pokok sebagai

¹Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Ar-Riyâdh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1393 H./1973 M.), h. 21

²Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith* ..., h. 100.

³Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith* ..., h. 75.

berikut: 1. Apa sebenarnya *asbâb an-nuzûl* itu? 2. Mengapa pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl* itu diperlukan dalam memahami makna Alquran?

B. Pengertian *Asbâb an-Nuzûl*

Menurut bahasa, *asbâb an-nuzûl* adalah rangkaian dua kata dalam Bahasa Arab, terdiri atas “*asbâb*” yang merupakan bentuk jamak dari kata “*sabab*” yang berarti sebab dan kata “*nuzûl*” yang berarti turun. Adapun yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah sebab turunnya ayat Alquran.

Kebanyakan ulama '*ulûm al-Qur'ân* terdahulu mengemukakan kegunaan *asbâb an-nuzûl* dalam memahami makna Alquran, tetapi mereka tidak mengemukakan definisinya. Oleh karena itu, definisi yang akan dikemukakan hanya diambil dari ulama Alquran belakangan.

T. M. Hasbi Ash-Shiddiqy mendefinisikan *asbâb an-nuzûl*: “Ilmu yang menerangkan sebab-sebab turun ayat”.⁴ Definisi ini belum memberikan gambaran jelas mengenai sebab yang dimaksudkan.

Muhammad 'Aliy ash-Shâbûniy memberikan definisi *asbâb an-nuzûl*: “Kadang-kadang terjadi peristiwa, lalu diturunkan satu ayat atau beberapa ayat Alquran berkenaan dengan peristiwa tersebut. Kadang-kadang bisa juga Rasulullah saw. ditanya orang tentang hukum *syara'* atau penjelasan satu urusan agama. Kedua hal ini, dapat disebut sebab turun ayat”.⁵

Mannâ Qaththân memberikan definisi *asbâb an-nuzûl* secara ringkas: “Sesuatu yang Alquran diturunkan berkenaan dengannya, ketika sesuatu itu terjadi, baik berupa peristiwa atau pertanyaan”.⁶

Subhiy ash-Shâlih mendefinisikan *asbâb an-nuzûl*: “Sesuatu yang menjadi sebab turunnya satu atau beberapa ayat Alquran, atau suatu

⁴T. M. Hasbi ash-Shiddiqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 105.

⁵Muhammad 'Aliy ash-Shâbûniy, *At-Tibhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2003 M./1424 H.), Cet. ke-1, h. 24.

⁶Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith* ..., h. 78.

pertanyaan yang menjadi sebab turunnya ayat sebagai jawaban atau penjelasan yang diturunkan pada waktu terjadinya suatu peristiwa”.⁷

Dari beberapa definisi terdahulu dapatlah dirangkum pengertian *asbâb an-nuzûl* itu, meliputi: peristiwa atau pertanyaan yang diajukan kepada Rasulullah saw. yang menyebabkan diturunkannya satu atau beberapa ayat Alquran sebagai jawaban atau penjelasan yang diturunkan berkaitan dengan terjadinya peristiwa itu.

Dengan demikian tidak termasuk *asbâb an-nuzûl*, berita-berita atau peristiwa masa lalu yang diungkapkan oleh Alquran, seperti: kedatangan Abrahah bersama pasukannya untuk menghancurkan Ka'bah, bukan *asbâb an-nuzûl Sûrah al-Fîl*, begitu pula cerita-cerita kaum Nûh, 'Âd, Tsamûd dan lainnya.⁸

Bertolak dari uraian terdahulu, maka tulisan ini mengikuti keharusan membagi ayat-ayat Alquran kepada dua bagian, sebagian berkaitan dengan *asbâb an-nuzûl* dan sebagian lainnya tidak. Dan bagian terakhir ini jauh lebih banyak dari yang pertama.⁹ Memang ada riwayat berasal dari 'Aliy bin Abî Thâlib, Ibnu Mas'ûd dan para ulama dari kalangan sahabat Nabi saw. bahwa tiap ayat yang turun pasti diketahui oleh salah seorang di antara mereka, mengenai apa ayat itu turun, mengenai siapa ia diturunkan, dan di mana pula ia diturunkan. Riwayat ini tidak harus diambil maknanya secara harfiyah, walaupun ada di antara mereka yang bersumpah untuk memperkuat pernyataan tersebut.

Jika riwayat tersebut benar, seperti yang disebutkan bahwa 'Aliy bin Abî Thâlib bersumpah menyatakan: ”Demi Allah, tak ada satu ayat pun yang turun, tanpa kuketahui mengenai apa ayat itu diturunkan”. Demikian pula Ibnu Mas'ûd bersumpah menyatakan bahwa dia mengetahui mengenai siapa ayat itu diturunkan. Dari pernyataan sumpah kedua orang sahabat Nabi ini terkumpullah pengetahuan

⁷Shubhiy ash-Shâlih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bayrût: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyîn, 1977), h. 132.

⁸Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, (T. t. Dâr al-Fikr, t. th.), h. 32.

⁹Shubhiy ash-Shâlih, *Mabâhith...*, h. 132.

tentang orang-orang dan hal-hwal yang terkait dengan turunnya Alquran, bukan sebab turunnya Alquran.¹⁰

C. Metode Mengenal *Asbâb an-Nuzûl*

1. Sandaran Mengenal *Asbâb an-Nuzûl*

Untuk mengenal *asbâb an-nuzûl*, harus bersandar kepada riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya (*shahîh*), baik berupa ungkapan tegas menyebutkan sebab turun ayat, atau ungkapan yang mengandung pengertian dimaksud.¹¹ Riwayat itu pun harus diterima dari sahabat yang menyaksikan sendiri ayat Alquran dimaksud diturunkan. Kecermatan dalam menerima riwayat ini, pernah dialami oleh Muḥammad bin Sirîn al-Bashriy (w. 110 H.), yang pada masanya dikenal sebagai imam dalam ilmu-ilmu agama di Bashrah, ketika dia bertanya kepada 'Ubaydah tentang satu ayat Alquran, 'Ubaydah menjawab: "Hendaklah engkau bertakwa kepada Allah dan berbicaralah yang benar. Orang-orang yang mengetahui mengenai apa ayat Alquran diturunkan sudah tidak ada lagi".¹² Informasi ini menekankan bahwa riwayat yang dapat diterima sebagai sebab turun ayat (*asbâb an-nuzûl*) harus berasal dari sahabat Nabi saw., tidak boleh kalau hanya dari seorang *tâbi'in* atau *tâbi' at-tâbi'in*. Apalagi jika hanya berupa dugaan dan perkiraan belaka.

Persyaratan ini diperlunak oleh as-Suyûthiy, dengan menetapkan bahwa apa yang dikatakan oleh seorang *tâbi'in* yang disandarkan kepada seorang sahabat, termasuk kategori *musnad*, yakni hadis yang sampai kepada Nabi atau *marfû'*, apabila *sanadnya* dapat dipercaya dan *shahîh*. Lebih-lebih lagi, jika *tâbi'in* tersebut adalah seorang ulama tafsir, seperti; Mujâhid, 'Ikrimah, dan Sa'id bin Jubayr. Atau sekalipun hadis tersebut dalam kategori *mursal*, yakni riwayat seorang *tâbi'in* yang menyandarkan

¹⁰Shubḥiy ash-Shâlih, *Mabâhith*..., h. 132.

¹¹Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith* ..., h. 85.

¹²As-Suyûthiy, *Al-Itqân* ..., Jilid 1, h. 32.

langsung kepada Nabi saw. tanpa melalui sahabat, tetapi didukung oleh hadis *mursal* yang lain.¹³

Dengan diterimanya hadis dari seorang sahabat Nabi yang mengalami masa turunnya ayat-ayat Alquran dan dengan diterimanya hadis dari seorang *tâbi'în* yang mengambilnya dari seorang sahabat Nabi saw., dapatlah dimengerti bahwa tujuan menetapkan persyaratan tertentu dimaksud adalah agar suatu hadis dapat dipandang *shahîh*, sehingga memperoleh kepastian bahwa hadis tersebut benar-benar bersumber pada seorang sahabat Nabi saw. yang menyaksikan, mengalami, atau mendengar sendiri peristiwa yang berkaitan dengan turunnya suatu ayat; atau menyaksikan, mengalami, atau mendengar sendiri pertanyaan yang menjadi sebab turunnya ayat Alquran.¹⁴

2. Ungkapan Para Sahabat Mengenai *Asbâb an-Nuzûl*

Dalam memberikan informasi mengenai *asbâb an-nuzûl*, para sahabat menggunakan dua kategori ungkapan, yaitu; ungkapan yang tegas dan ungkapan yang mengandung pengertian *asbâb an-nuzûl*. Termasuk ungkapan yang tegas menyebutkan *asbâb an-nuzûl*, apabila seorang periwayat hadis mengatakan: "sebab turun ayat begini" atau "terjadi peristiwa begini atau Rasulullah saw. ditanya orang tentang sesuatu begini, lalu ayat Alquran diturunkan".¹⁵ Sedangkan ungkapan yang mengandung makna *asbâb an-nuzûl* adalah apabila seorang periwayat mengatakan: "ayat ini diturunkan mengenai soal anu". Ungkapan ini kadang-kadang dimaksudkan untuk menjelaskan *asbâb an-nuzûl* dan kadang-kadang hanya menjelaskan cakupan hukum yang terkandung dalam ayat dimaksud. Begitu pula jika seorang periwayat mengatakan: "saya kira ayat ini berkenaan dengan anu", ungkapan ini tidak secara tegas menyatakan *asbâb an-nuzûl* dan tidak tegas pula bahwa itu bukan *asbâb an-nuzûl*.¹⁶

¹³As-Suyûthiy, *Al-Itqân* ..., Jilid 1, h. 32.

¹⁴Shubhîy ash-Shâliḥ, *Mabâḥits*..., h. 135.

¹⁵Mannâ' al-Qaththân, *Mabâḥits* ..., h. 85.

¹⁶Mannâ' al-Qaththân, *Mabâḥits* ..., h. 85.

As-Suyûthiy dengan mengutip pendapat az-Zarkasyiy mengatakan bahwa "kebiasaan para sahabat dan *tâbi'in*, jika seorang di antara mereka mengatakan: 'ayat ini diturunkan dalam hal anu', maka yang dia maksudkan adalah kandungan hukum ayat tersebut, bukan *asbâb an-nuzûl* (sebab turun ayat).¹⁷

3. Banyak Riwayat Berkaitan Dengan Satu *Sabab an-Nuzûl*

Ada kalanya satu ayat mengandung beberapa versi riwayat tentang sebab turunnya. Untuk kejelasannya diperlukan susunan kalimat yang jelas dan terang pada teks yang berkaitan. Dalam hal seperti itu, para ulama ahli hadis telah mempunyai ukuran yang cermat untuk menentukan riwayat mana yang dipandang lebih kuat; atau untuk menyesuaikan riwayat yang satu dengan riwayat yang lain sedemikian rupa, sehingga menjadi serasi dan dapat diterima. Jika untuk suatu ayat terdapat dua versi riwayat dan sama *shahîh*nya dan kita tidak dapat menentukan mana yang lebih kuat, maka kedua versi riwayat tersebut kita satukan dan kita tetapkan sebagai dua macam sebab turun ayat yang bersangkutan.¹⁸

Untuk lebih jelasnya mengenai adanya beberapa versi riwayat tentang sebab turun ayat Alquran ini, Mannâ' al-Qaththân mengemukakan pendapat yang diringkas sebagai berikut:

a. Apabila semua riwayat tidak menggunakan ungkapan yang tegas, atau "saya kira ayat ini diturunkan mengenai anu", maka riwayat itu dianggap cakupan hukum dari ayat yang bersangkutan dan digunakan sebagai tafsir ayat. Kecuali apabila ada "*qarînah*" yakni penopang yang menghendaki riwayat itu sebagai *asbâb an-nuzûl* (sebab turun ayat).

b. Apabila salah satu riwayat menggunakan ungkapan yang tidak tegas, seperti; "ayat ini diturunkan mengenai anu", sedangkan riwayat yang lain secara tegas menyebutkan sebab turun ayat yang berbeda dari

¹⁷As-Suyûthiy, *Al-Itqân* ..., Jilid 1, h. 32.

¹⁸Shubhîy ash-Shâlih, *Mabâhith*..., h. 142-143.

riwayat tadi, maka ungkapan yang tegas diperpegangi sebagai sebab turun ayat. Contoh, ayat 223 *Sûrah al-Baqarah*:

Riwayat yang berasal dari Nâfi' yang mengatakan: "Suatu hari aku membaca ayat itu, lalu Ibnu Umar bertanya: 'Tahukah Anda, tentang apa ayat itu diturunkan?' Kujawab: 'Tidak'. Dia berkata: 'Ayat itu diturunkan dalam hal menggauli isteri di anusya'"

Ungkapan Ibnu Umar ini tidak tegas menyebutkan sebab turun ayat. Ungkapan yang tegas yang berbeda dari riwayat tadi, berasal dari Jâbir yang mengatakan: "Orang-orang Yahudi berkata: 'Apabila seorang laki-laki menggauli isterinya dari belakang memasuki pagina, anaknya yang bakal lahir nanti bermata juling', lalu turun ayat 223 *Sûrah al-Baqarah* ini.

c. Apabila semua riwayat menyebutkan secara tegas sebab turun ayat, tetapi salah satunya bersanad *shahîh*, sementara yang lainnya tidak *shahîh*, maka yang dipakai adalah yang sanadnya *shahîh*.

d. Apabila semua riwayat bersanad *shahîh*, tetapi ada faktor lain yang membawa kepada salah satu riwayat lebih akurat, seperti; menyaksikan sendiri peristiwanya, maka yang diambil adalah riwayat yang lebih akurat.

e. Apabila semua riwayat sama tingkat akurasinya, maka jika memungkinkan dihimpun atau digabungkan. Dalam hal ini, ayat tersebut diturunkan dengan sebab ganda atau beberapa sebab sekaligus, karena waktunya berdekatan antara yang satu dengan yang lainnya, seperti ayat enam sampai dengan sembilan *Sûrah an-Nûr*, tentang *Li'ân*:

...

Al-Bukhâriy, at-Turmudziy dan Ibnu Mâjah meriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs bahwa ayat tersebut diturunkan sehubungan dengan Hilâl bin Umayyah yang di sisi Rasulullah saw. menuduh isterinya berlaku serong dengan Syarîk bin Sahma.

Al-Bukhâriy, Muslim dan yang lainnya meriwayatkan pula dari Sahl bin Sa'd yang mengatakan: "Uwaymir datang kepada 'Âshim bin 'Adiy lalu berkata: 'Tanyakan kepada Rasulullah saw. tentang seorang

Asbâb an-Nuzûl

laki-laki yang menemukan isterinya berbuat serong dengan laki-laki lain, apakah dia harus membunuh laki-laki itu, lalu dia dibunuh pula (*diqishâsh*), atau bagaimana seharusnya dia berbuat?”.

Kedua riwayat ini dihimpun, peristiwa Hilâl lebih dahulu, kemudian datang 'Uwaymir. Terhadap kedua kejadian ini diturunkan ayat Alquran yang menjelaskannya sekaligus. Ibnu Hajar berpendapat: ”Tidak mengapa adanya beberapa sebab terhadap turunnya ayat”.

f. Jika beberapa riwayat yang nilai *sanadnya* sama akurat, tetapi tidak mungkin digabungkan, karena tenggang waktu yang lama, maka semua sebab turun ayat itu diperpegangi dan dibawa kepada ketentuan berulangnya turun ayat tersebut.

Contoh: Al-Bukhâriy dan Muslim meriwayatkan dari al-Musayyab yang mengatakan: ”Ketika Abû Thâlib menjelang wafat, Rasulullah saw. menghadap beliau yang waktu itu didampingi oleh Abû Jahl dan 'Abdullâh bin Abî 'Ukayyah. Rasulullah saw. bersabda: 'Paman, katakanlah: *Lâ ilâha illâ Allâh*, dengan ucapan itu saya akan melindungi Anda di sisi Allah'. Kemudian Abû Jahl dan 'Abdullâh berkata: 'Hei Abû Thâlib, Apakah Anda membenci *millah* (agama) 'Abdul Muththalib?'. Keduanya terus mengajak bicara, sampai Abû Thâlib mengatakan: 'Dia (Abû Thâlib) tetap memperpegangi agama 'Abdul Muththalib'. Rasulullah saw. bersabda: 'Saya akan memintakan ampun untuk Anda, selama saya tidak dilarang melakukannya'. Kemudian turun ayat 113 *Sûrah at-Tawbah*:

...

At-Turmudziy meriwayatkan dari 'Aliy yang mengatakan: “Saya mendengar seorang laki-laki memintakan ampun untuk kedua orang tuanya yang musyrik, lalu saya katakan: 'Anda memintakan ampun untuk kedua orang tua Anda, padahal keduanya musyrik?' Orang itu menjawab: 'Ibrâhîm memintakan ampun untuk ayahnya, padahal ayahnya itu musyrik'. Hal ini kuberitahukan kepada Rasulullah saw., lalu ayat 113 *Sûrah at-Tawbah* itu diturunkan.

Al-Hâkim dan yang lainnya meriwayatkan dari Ibnu Mas'ûd yang mengatakan: “Pada suatu hari Rasulullah saw. datang ke

pekuburan, lalu duduk di atas sebuah kubur. Beliau lama bermunajat, kemudian menangis seraya bersabda: 'Sesungguhnya kuburan tadi adalah kubur ibuku dan aku minta izin kepada Tuhanku untuk mendoakannya, Allah tidak memberi izin kepadaku, lalu menurunkan ayat 113 *Sûrah at-Tambah*'".

Setelah mengemukakan uraian ini (point f), Mannâ' al-Qaththân memberikan komentar berikut:

Ini dikemukakan oleh para ahlinya, tentang berulang kali diturunkannya satu ayat Alquran, saya tidak melihat adanya tuntutan untuk itu. Hikmah pengulangan turunnya ayat Alquran itu tidak jelas. Saya melihat riwayat yang banyak berkenaan dengan sebab turun ayat yang tidak mungkin digabungkan itu, bisa dilakukan *tarjîh* (memenangkan *sanad* yang tingkat akurasiya lebih tinggi). Riwayat tentang *asbâb an-nuzûl* ayat 113 *Sûrah at-Tambah* yang terdapat dalam *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim* lebih kuat daripada riwayat at-Turmudziy dan al-Hâkim. Jadi sebab turun ayat dimaksud adalah peristiwa menjelang wafatnya Abû Thâlib itu.¹⁹

Perbedaan pendapat dalam hal ini memang sudah lama. As-Suyûthiy juga mengemukakan pendapat mereka yang mengingkari pengulangan turun ayat yang sama dengan sebab yang berbeda. Pendapat itu dia temukan dalam *Kitâb al-Kâfil bi Ma'ânî at-Tanzîl*, yang mengemukakan alasan bahwa menghasilkan yang sudah ada itu tidak bermanfaat, dan itu tertolak apabila dilihat dari segi kegunaannya. Dan hal itu mengharuskan setiap ayat yang diturunkan di Mekah, diturunkan lagi di Madinah. Sesungguhnya Jibril memang menyampaikan Alquran kepada Nabi Muhammad saw. setiap tahun, tetapi bukan mengulang (membawa) ayat yang pernah diturunkan. Kedatangan Jibril, justeru menyampaikan ayat-ayat yang baru. Barangkali yang dimaksudkan dengan pengulangan turun ayat dua kali (satu kali di Mekah dan satu kali di Madinah) itu adalah ketika Jibril menyampaikan ayat "perpindahan kiblat", lalu Rasulullah saw. memberitahukan bahwa *al-Fâtihah* adalah salah satu rukun salat sebagaimana ketika masih di

¹⁹Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 91-92.

Mekah. Hal itulah yang dianggap turunnya *Sûrah al-Fâtihah* itu dua kali. Atau Rasulullah membacakan *Sûrah al-Fâtihah* itu dengan bacaan yang lain (dalam bentuk *qir'at*) yang belum pernah dia bacakan di Mekah, dan itulah yang mereka anggap turun dua kali.²⁰ Terhadap pendapat ini, As-Suyûthiy tidak memberikan komentar apa pun. Sementara penulis lainnya, seperti az-Zarkasyiy menyatakan: "Kadang-kadang ayat Alquran diturunkan dua kali, karena masalah besar, mengingatkan ketika peristiwa itu terjadi, karena takut terlupakan. Seperti inilah yang berlaku terhadap *Sûrah al-Fâtihah* yang sekali turun di Mekah dan sekali lagi turun di Madinah."²¹

Az-Zarqâniy memberikan contoh: Pertama, hadis yang dikeluarkan oleh al-Bayhaqiy dan al-Bazzâr berasal dari Abû Hurayrah yang mengatakan: "Bahwasanya dalam Perang Uhud Rasulullah saw. berdiri di depan jenazah Hamzah bin 'Abd al-Muththalib (pamannya) yang gugur sebagai syahid. Jenazahnya dalam keadaan dicincang oleh kuffâr Quraysy. Saat itu dia bersabda: 'Sebagai pembalasan bagimu, akan kucincang tujuh puluh orang dari mereka'. Dalam keadaan Rasulullah saw. masih berdiri, datanglah Jibril membawakan tiga ayat terakhir *Sûrah an-Nahl* (yakni ayat 126-128)". Kedua, dari at-Turmudziy dan al-Hâkim dari Ubayy bin Ka'b yang mengatakan: "Ketika perang Uhud, kaum Anshâr jatuh menjadi syahid sebanyak 64 orang dan kaum Muhâjirîn enam orang, termasuk Hamzah paman Rasulullah saw. Kaum Anshâr mengatakan: 'Kalau dalam suatu peperangan kami dapat membalasnya, kami buat mereka lebih hina dari keadaan Hamzah ini'. Ketika pada *Fathu* Mekah, yakni Mekah dikuasai oleh kaum muslimin, turunlah ayat 126-128 *Sûrah an-Nahl*."²²

Berdasarkan riwayat pertama, berarti ayat dimaksud turun pada waktu perang Uhud, sedangkan berdasarkan riwayat yang kedua, ayat dimaksud diturunkan pada waktu *Fathu* Mekah. Antara kedua peristiwa

²⁰As-Suyûthiy, *Al-Itqân...*, Jilid 1, h. 37.

²¹Az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, (Al-Qâhirah: 'Îsâ al-Bâbiy al-Halabiy, 1957), h. 29.

²²Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqâniy, *Manâbil al-Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, (Al-Qâhirah: 'Îsâ al-Bâbiy al-Halabiy, t. th.), h. 120.

tersebut ada selang waktu beberapa tahun, sehingga tidak dapat dipahami bahwa ayat tersebut turun dengan sebab kedua peristiwa tadi sekaligus. Karena itu, dari kedua riwayat tadi dapat disimpulkan bahwa ayat tersebut diturunkan dua kali.

Kalau dilihat perbedaan pendapat di atas, dapatlah dikemukakan bahwa kegunaan pengulangan turun ayat yang oleh kelompok yang menolaknya dianggap tidak bermanfaat, sedangkan mereka yang mengakuinya menyatakan ayat yang turun berulang itu karena masalah besar dan sangat penting atau untuk mengingatkan kembali ketika peristiwanya terjadi, agar tidak terlupakan (seperti turunnya tiga ayat terakhir *Sûrah an-Nahl*). Sedangkan simpulan yang melazimkan pengulangan seluruh ayat yang diturunkan di Mekah diturunkan kembali di Madinah sebenarnya tidak beralasan, karena ayat-ayat yang dianggap berulang turunnya hanya sedikit. Adapun yang menyangkut pengulangan karena qira'at yang berbeda, itu pun tidak dapat diterima. Karena pengulangan qira'at terjadi dalam satu peristiwa sekaligus. Seperti ayat yang diriwayatkan oleh al-Bukhâriy berikut ini:

Riwayat berasal dari Sa'îd bin 'Ufayr al-Layts dari 'Uqayl dari Ibnu Syihâb dari 'Ubaydillâh bin 'Abdullâh dari Ibnu 'Abbâs yang mengatakan: "Rasulullah saw. bersabda: 'Jibril membawakan Alquran kepadaku dengan satu bacaan (*ḥarf*)', kemudian aku minta ulang kepadanya, dan aku selalu minta tambahan bentuk bacaan yang baru sampai dia berhenti membacakan dalam tujuh bentuk bacaan".²³

Alasan yang patut dipertimbangkan adalah *mentarjîh* hadis yang nilai akurasiya lebih tinggi. Ini hanya dapat dilakukan oleh ulama ahli hadis.

4. Berulangkali Turun Ayat Berkenaan dengan Satu *Sabab an-Nuzûl*

²³Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'il bin Ibrâhîm bin al-Mugîrah bin Bardizbah al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy*, Juz 5, (Surabaya: Sa'd bin Nâshir Nabhân, 1981), h. 100.

Kadang-kadang berulang kali ayat Alquran diturunkan, padahal sebabnya hanya satu saja. Kadang-kadang dalam satu peristiwa, sejumlah ayat diturunkan dalam surah yang berbeda-beda.

Contoh: Apa yang dikemukakan oleh Sa'îd bin Manshûr, 'Abd ar-Razzâq, Ibnu Jarîr, Ibnu al-Mundzir, Ibnu Abî Hâtim, ath-Thabrâniy dan al-Hâkim (yang menganggapnya *shahîh*) dari Ummi Salamah yang berkata: "Ya Rasulallah, aku tidak mendengar sedikit pun Allah menyebutkan wanita dalam berhijrah". Lalu diturunkan ayat 195 *Sûrah Âli 'Imrân*:

...

Imâm Ahmad, an-Nasâ'iy, Ibnu Jarîr, Ibnu al-Mundzir, ath-Thabrâniy dan Ibnu Mardawayh meriwayatkan dari Ummu Salamah yang mengatakan: "Ya Rasulallah, mengapa kami tidak disebutkan di dalam Alquran sebagaimana kaum pria? Dia tidak menghiraukanku. Suatu hari dia berkhutbah di atas mimbar dengan memmbaca ayat 35 *Sûrah al-Ahzâb*:

...

Al-Hâkim meriwayatkan dari Ummi Salamah yang berkata: "Kaum pria berperang, padahal kaum wanita tidak berperang dan kami hanya memperoleh separoh warisan". Allah lalu menurunkan ayat 32 *Sûrah an-Nisâ*:

Ketiga ayat tadi diturunkan karena pertanyaan yang diajukan oleh Ummi Salamah kepada Rasulullah saw. atau pertanyaannya di hadapan Rasulullah saw.²⁴

²⁴Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 92-93.

5. Turun Ayat Lebih Dahulu daripada Ketetapan Hukumnya atau Sebaliknya

Kadang-kadang bisa pula ayat diturunkan lebih dahulu, sedangkan penerapannya berlaku kemudian, seperti firman Allah *Sûrah al-Qamar* ayat 45:

yang diturunkan di Mekah. Umar bin al-Khaththâb berkata: "Aku tidak mengetahui golongan apa yang dikalahkan itu. Ketika peperangan Badar, kusaksikan Rasulullah saw. membaca ayat 45 *Sûrah al-Qamar* tersebut.²⁵

Sebaliknya, ada pula hukum yang telah diterapkan, namun ayat yang berisi perintah tentang hukum itu diturunkan kemudian. Dalam *Shahîh al-Bukhârî* disebutkan hadis yang berasal dari 'Â'isyah ra. yang mengatakan: "Kalungku jatuh di Baydâ, sedang kami memasuki Madinah, maka Rasulullah saw. berhenti dan menginap, lalu dia merebahkan kepala di asuhanku dan tertidur. Kemudian datang Abû Bakr, lalu meninjuku dengan keras seraya berkata: 'Kau tahan orang-orang lantaran kalungmu yang hilang'. Setelah Rasulullah saw. jaga, waktu salat subuh tiba. Dia mencari air dan tidak menemukannya, kemudian turunlah ayat enam *Sûrah al-Mâ'idah*:

...

Ayat ini disepakati oleh ahli tafsir tergolong Madaniyyah, sedangkan kewajiban berwudhu sudah diwajibkan di Mekah berbarengan dengan mewajibkan salat.²⁶

²⁵Az-Zarkasyiy, *Al-Burhân...*, h. 32-33.

²⁶As-Suyûthiy, *Al-Itqân*, Juz 1, h. 36.

6. Banyak Ayat yang Turun Berkaitan dengan Seseorang

Kadang-kadang seorang sahabat mengalami beberapa peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat Alquran. Dengan demikian banyak ayat Alquran yang diturunkan berkenaan dengan orang tersebut.

Imâm al-Bukhâriy dalam kitab "*al-Adab al-Mufrad*" pada *bâb Birr al-Wâlidayn* meriwayakan dari Sa'd bin Abî Waqqâsh ra. yang mengatakan: "Terhadap pribadiku diturunkan empat ayat Alquran. Pertama, ibuku bersumpah untuk tidak makan dan minum, sampai saya berpisah dengan Muḥammad saw. lalu Allah menurunkan ayat 15 *Sûrah Luqmân*:

Kedua, saya mengambil sebilah pedang dan saya mengaguminya. Saya katakana: 'Ya Rasulallah, berikan pedang ini kepadaku, lalu ayat satu *Sûrah al-Anfâl* diturunkan'. Ketiga, saya sakit, kemudian Rasulullāh saw. mengunjunginya. Saya katakan: 'Ya Rasulallah, saya ingin membagikan harta saya, apakah boleh saya wasiatkan seperduanya?'. Dia menjawab: 'Jangan'. Lalu saya katakan: 'Sepertiganya?'. Dia terdiam, lalu sepertiga itu kemudian diperbolehkan dengan turunnya ayat 100 *Sûrah al-Baqarah*". Keempat, saya bersama kaum Anshâr pernah meminum khamar, lalu seorang laki-laki dari mereka memukul hidungku dengan janggut Unta. Kemudian saya menemui Rasulullāh saw. lalu Allah menurunkan ayat yang mengharamkan khamar"²⁷.

²⁷Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 94.

C. Kegunaan *Asbâb an-Nuzûl* dalam Memahami Makna Alquran

Sebagian orang menganggap, pembicaraan tentang *asbâb an-nuzûl* ini tidak ada manfaatnya, tidak ada pengaruhnya menempatkan *asbâb an-nuzûl* dalam kancah sejarah dan kisah. Karenanya, *asbâb an-nuzûl* itu dalam anggapan mereka tidak diperlukan bagi orang yang akan menafsirkan Alquran. Anggapan ini sangatlah keliru dan tertolak, tidak akan lahir dari seorang yang berpengetahuan tentang *Kitâb Allâh*.²⁸

Berikut akan dikemukakan penegasan para ulama tafsir tentang perlunya mengetahui kisah dan latar belakang turunnya ayat Alquran dalam memahami makna dan maksud Alquran itu, antara lain: 1. Al-Wâhidîy: “Tidak mungkin dapat memahami suatu ayat Alquran tanpa mengetahui kisah dan latar belakang turunnya ayat dimaksud”. 2. Ibnu Daqîq al-'Ayd: “Penjelasan *asbâb an-nuzûl* merupakan metode yang mantap dalam memahami makna dan maksud Alquran”. 3. Ibnu Taymiyah: “Mengenali *asbâb an-nuzûl* sangat membantu dalam memahami ayat, karena pengetahuan tentang sebab mewariskan pengetahuan tentang akibat (*musabbab*).²⁹

Shubhîy ash-Shâlih seorang ulama ahli sastra mengatakan: “Mengungkapkan *asbâb an-nuzûl* ayat Alquran melalui kisah adalah suatu cara menerangkan yang jelas mengenai sesuatu yang bernilai tinggi. Hal itu seolah-olah merupakan puncak keindahan seni sastra di samping tujuan mulia agama. *Asbâb an-nuzûl* tidak lain adalah kisah nyata, baik penyajiannya, kerumitannya dan keruwetannya maupun manusia-manusia pelakunya serta kejadian peristiwanya. Dengan demikian ayat-ayat Alquran senantiasa dibaca orang pada setiap waktu dan tempat dengan minat yang amat besar. Pembacanya sama sekali tidak merasa jemu, kendati berulang kali menjumpai hikayat manusia terdahulu. Setiap saat dirasakan sebagai kisah kita sendiri.

²⁸Ash-Shâbûniy, *At-Tibyân...*, h. 18.

²⁹As-Suyûthiy, *Al-Itqân ...*, Jilid 1, h. 29.

Itulah sebabnya, menurut Shubhiy ash-Shâlih, banyak orang yang tidak mengetahui *asbâb an-nuzûl* terperosok ke dalam kebingungan dan keragu-raguan. Mereka mengartikan ayat-ayat Alquran tidak sebagaimana yang dimaksud oleh ayat-ayat itu sendiri. Mereka tidak dapat memahami dengan tepat hikmah Ilahi di dalam ayat yang diturunkan-Nya. Hal serupa itu terjadi pada diri Marwan bin al-Hakam, salah seorang Khalîfah Banî Umayyah, ketika dia merenungkan makna firman Allah *Sûrah Âli 'Imrân* ayat 188:

Marwan menganggap bahwa ayat ini adalah ancaman bagi orang-orang yang beriman. Dia lalu berkata kepada pegawainya bernama Râfi': "Hai Râfi' pergilah kamu dan temui Ibnu 'Abbâs, lalu katakan kepadanya: 'Kalau setiap orang bergembira dengan apa yang telah dicapainya dan dia ingin dipuji orang atas sesuatu yang tidak dilakukannya, apakah terkena hukuman azab?'. Dalam tanggapannya mengenai penafsiran Marwan itu, Ibnu 'Abbâs mengatakan: "Mengapa kalian mempunyai pengertian seperti itu? Yang dimaksud oleh ayat tersebut tidak lain hanyalah, bahwasanya Rasulullah saw. pernah memanggil beberapa orang Yahudi, kemudian beliau bertanya kepada mereka mengenai sesuatu. Mereka merahasiakan jawaban yang sebenarnya dan memberi jawaban yang lain. Setelah itu, mereka memperlihatkan keinginan untuk memperoleh pujian dari Rasul atas jawaban yang mereka berikan. Mereka merasa gembira dengan menyembunyikan yang sebenarnya". Ibnu 'Abbâs kemudian membacakan ayat 187-188 *Sûrah Âli 'Imrân*:

...

...

Jelaslah bahwa kesulitan menafsirkan dua ayat tersebut hanya dapat disingkirkan dengan mengetahui *asbâb an-nuzûl* firman Allah dimaksud.

Asbâb an-Nuzûl

Sekiranya tidak ada penjelasan mengenai *asbâb an-nuzûl*, mungkin sampai sekarang masih ada orang yang menghalalkan arak atau minuman keras lainnya yang memabukkan, berdasarkan bunyi harfiah *Sûrah al-Mâ'idah* ayat 93:

...

Pada bagian lain, diriwayatkan bahwa 'Utsmân bin Mazh'ûn dan 'Amr bin Ma'dikariba mengatakan: "Khamar itu dibolehkan". Keduanya menggunakan ayat 93 *Sûrah al-Mâ'idah* sebagai argumentasi. Mereka tidak mengetahui sebab turun ayat tersebut, yaitu apa yang dijelaskan oleh al-Hasan dan yang lainnya: "Setelah ayat yang mengharamkan khamar diturunkan, mereka bertanya: 'Lantas bagaimana teman-teman kita yang telah meninggal dunia dalam keadaan perutnya berisi khamar, sedangkan Allah telah memberitahu kita bahwa minum khamar itu perbuatan keji dan dosa?' Tidak lama kemudian, turunlah ayat 93 *Sûrah al-Mâ'idah* tadi".

Sekiranya tidak ada penjelasan mengenai *asbâb an-nuzûl*, mungkin masih ada orang yang menunaikan salat menghadap ke arah yang disukainya, dengan berargumentasi pada firman Allah *Sûrah al-Baqarah* ayat 115:

Orang yang mengetahui sebab turun ayat tersebut, tentu mengerti bahwa firman Allah itu diturunkan berkenaan dengan suatu peristiwa ketika beberapa orang mukmin dalam perjalanan bersama Rasulullah saw. di malam gelap gulita. Mereka menunaikan salat tidak menghadap ke arah Ka'bah, karena tidak ada cara untuk dapat mengenalnya.³⁰

As-Suyûthiy meringkaskan kegunaan mengetahui *asbâb an-nuzûl* itu sebagai berikut:

1. Mengetahui rahasia yang membangkitkan disyariatkannya satu ketetapan hukum,

³⁰Shubhiy ash-Shâlih, *Mabâhith*..., h.130-131.

2. Membatasi berlakunya ketetapan yang terdapat pada ayat tersebut. Hal ini berlaku bagi mereka yang mengikuti pendapat bahwa ketetapan hukum dalam ayat itu (*al-'ibrah*) berlaku terbatas pada sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat,

3. Kadang-kadang lafal yang digunakan oleh Alquran bersifat umum, sedangkan petunjuk Alquran itu sendiri menghendaki terbatas. Apabila berdasarkan *asbâb an-nuzûl* diketahui pembatasannya, sedangkan *asbâb an-nuzûl* itu bersifat qath'iy, maka tidak diperbolehkan membawanya keluar dari pembatasan tadi dengan dasar *ijtihâd*.

4. Menolak gambaran *al-Hasbr* dalam ayat yang bentuknya *al-Hasbr*. Imâm Syâfi'iy menafsirkan ayat 145 *Sûrah al-An'âm*:

....

dengan orang-orang kafir ketika mengharamkan apa yang Allah halalkan dan mereka menghalalkan apa yang Allah haramkan dalam kondisi menentang, turunlah ayat Alquran berlawanan dengan maksud mereka, seakan-akan firman Allah itu berbunyi: "Yang halal itu hanyalah apa yang kalian haramkan dan yang haram itu hanyalah apa yang kalian halalkan". Sama halnya dengan seseorang yang melarang orang lain dengan berkata: "Anda dilarang memakan gula (sesuatu yang manis)" Orang itu menjawab: "Yang saya makan hanya gula (sesuatu yang manis)". Jadi yang dimaksudkan oleh ayat tadi adalah yang sebaliknya, bukan "*nafyi*" dan "*itsbât*" sebagai bentuk kalimat *al-Hasbr*.

5. Ada beberapa ayat yang terletak dalam beberapa surah, kesemuanya dapat diberlakukan hukumnya kepada mereka yang tidak terlibat dalam *asbâb an-nuzûl*, seperti: ayat *zhibâr*, yang berkenaan dengan Salamah bin Shahr, ayat *li'ân* berkenaan dengan Hilâl bin Umayyah al-Khuza'iy, *hadd al-qadzâf* terhadap penuduh 'A'isyah ra. Semua ayat ini ketentuan hukumnya dapat ditularkan kepada orang lain dalam kondisi yang sama.³¹

Dari aspek pendidikan dan pengajaran, terutama pendidikan dan pengajaran Alquran, Mannâ' al-Qaththân mengemukakan: "Seringkali para pendidik dalam kancah pengajaran menemukan hambatan dalam

³¹As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., Jilid 1, h. 29.

menggunakan metode pendidikan untuk merangsang perhatian anak didik agar mereka siap menghimpun kemampuan dan minat untuk mendengar dan mengikuti pelajaran. Pada tahap pendahuluan mengajar, membutuhkan kecekatan yang dapat membantu guru meraih perhatian anak didik dengan berbagai sarana yang sesuai, sebagaimana dia membutuhkan persiapan yang matang yang diupayakan dengan cermat dalam memilih bahan persepsi (penghubung) antara berbagai pengetahuan anak didik, jangan sembarono yang membebani anak didik dengan hal-hal yang berlebihan.³²

Sebagaimana pengarahannya dalam pendahuluan mengajar, untuk membangkitkan minat dan menarik perhatian anak didik, perlu pula memberikan gambaran menyeluruh (global) terhadap topik yang akan dibahas, agar guru bersama anak didik dapat dengan mudah berpindah dari gambaran menyeluruh tadi kepada gambaran khusus sampai kepada pendalaman materi pelajaran secara rinci.³³

Mengetahui *asbâb an-nuzûl* merupakan jalan terbaik untuk merealisasikan sasaran pendidikan dalam mengajarkan Alquran, baik mengajarkan *tilâmah* maupun mengajarkan tafsirnya. Sesungguhnya *asbâb an-nuzûl* dalam bentuk cerita satu peristiwa atau pertanyaan yang dilontarkan orang kepada Rasulullah saw. untuk menyingkap satu ketetapan (hukum) dalam satu masalah, lalu Alquran diturunkan setelah peristiwa atau pertanyaan tadi, maka tidaklah seorang guru membutuhkan satu pilihan untuk memperbaiki pendahuluan pengajarannya. Apabila guru tersebut memilih *asbâb an-nuzûl*, maka cerita itu cukup memadai untuk merangsang perhatian dan minat anak didik untuk mengikuti pelajaran.³⁴

Demikianlah antara lain kegunaan pengetahuan *asbâb an-nuzûl* dalam memahami maksud Alquran atau untuk menarik perhatian anak didik dalam mengajarkan Alquran.

³²Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 95.

³³Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 95.

³⁴Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 95-96.

D. Penutup

Untuk mengakhiri tulisan ini, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut.

1. *Asbâb an-nuzûl* adalah rentetan peristiwa atau pertanyaan yang diajukan orang kepada Rasulullah Muhammad saw. yang menjadi sebab turunnya satu atau beberapa ayat Alquran sebagai penjelasan atau jawaban yang turun dalam suasana peristiwa itu terjadi.
2. *Asbâb an-nuzûl* ini tidak sama dengan hukum sebab-akibat (kausalitas), seperti: sebab makan lalu kenyang, dalam arti tanpa sebab itu ayat Alquran tidak diturunkan.
3. *Asbâb an-nuzûl* berupa kenyataan yang ada dalam suasana ayat Alquran itu diturunkan. Karenanya cara memperolehnya harus bersandar pada riwayat yang *shahîh*. Tidak dibenarkan menetapkan *asbâb an-nuzûl* dengan dasar *ijtihâd* dan *ijmak* sekalipun.
4. Mengetahui *asbâb an-nuzûl* sangat diperlukan dalam memahami makna dan maksud Alquran, karena: a. Dapat mengetahui rahasia disyariatkannya suatu ketentuan (hukum), b. Dapat mengetahui pembatasan hukum dari ayat-ayat tertentu, c. Dapat menolak pengertian *al-Hasb* dari ayat yang berbentuk *al-Hasb*, dan d. Dapat dipergunakan untuk menarik perhatian dan minat anak didik dalam mengajarkan Alquran.

III

An-Nâsikh wa al-Mansûkh

A. Pengertian

Menurut bahasa *an-naskh* mempunyai dua pengertian.¹ Pertama, menghilangkan sesuatu atau meniadakannya.² Termasuk pengertian ini, firman Allah *Sûrah al-Hajj* ayat lima puluh dua: “Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasul dan seorang nabi pun, melainkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu. Lalu Allah **hilangkan** apa yang dimasukkan oleh setan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Mahamengetahui dan Mahabijaksana”. Dan termasuk pengertian ini pula, pembicaraan orang-orang Arab: Cahaya Matahari menghapus bayangan; Tua menghapus kepemudaan. Begitu pula dengan pergantian waktu dan zaman.³

Kedua, memindah sesuatu dan mengubahnya, namun sesuatu itu masih tetap ada pada dirinya semula. Dalam hal ini Abû Dâwûd al-Sijistânî (w. 275 H./888 M.), salah seorang pakar bahasa mengatakan: *Naskh* itu memindah apa yang ada pada serbuk dari lebah dan madu kepada yang lain. Termasuk pengertian ini juga menyalin naskah sebuah kitab, karena ada keserupaan dalam pemindahan.⁴ Pengertian ini diisyaratkan oleh firman Allah *Sûrah al-Jâtsiyah* ayat dua puluh sembilan: “Sesungguhnya Kami telah menyuruh **mencatat** apa yang telah kalian

¹Kedua pengertian ini dikemukakan pula oleh Ibnu 'Athiyyah ketika dia menafsirkan *Sûrah al-Baqarah* ayat 106. Lihat *al-Muharrar* ..., Jilid 1, h. 190.

²Az-Zarqniy, *Manâbil*..., Jilid 2, h. 175.

³Az-Zarqniy, *Manâbil*..., Jilid 2, h. 175; Juga Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Juz 1, h. 190.

⁴Az-Zarqniy, *Manâbil*..., Jilid 2, h. 175; Juga Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Juz 1, h. 190.

lakukan". Yang dimaksudkan di sini, adalah pemindahan semua pekerjaan kepada catatan dan dari catatan kepada yang lainnya.⁵

Menurut istilah, *naskh* adalah mengangkat (menghapuskan) hukum syar'iy dengan hukum syar'iy pula.⁶ Yang dimaksud dengan mengangkat (menghapuskan) hukum syar'iy adalah memutuskan keterkaitannya dengan perbuatan-perbuatan mukalaf, bukan mengangkat hukum itu sendiri, karena hukum tersebut merupakan kenyataan yang tidak dapat diangkat (dihapuskan). Dan yang dimaksudkan dengan hukum syar'i (*al-Hukm asy-Syar'iy*) adalah titah (*keithâb*) Allah yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan mukalaf, baik berupa tuntutan, pencegahan (larangan), maupun pilihan; atau kondisi sesuatu menjadi sebab, syarat, atau penghalang; atau kondisi sesuatu itu sehat (*shahîh*) atau rusak (*fasâd*).⁷ Adapun yang dimaksud dengan dalil syar'i (*dalîl syar'iy*) adalah wahyu Allah secara mutlak, baik yang *matlûw* (yang dibacakan), yakni Alquran, maupun yang *gayru matlûw* (yang tidak dibacakan), yakni *as-sunnah*. Sementara Ijmâ' dan Qiyâs di luar pembicaraan ini.⁸

⁵Az-Zarqniy, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 175.

⁶Az-Zarqniy, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 176; Juga Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Riyâdh: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadî ts, 1393 H./1973 M.), h.232 dengan redaksi yang sedikit berbeda. Juga Abû Bakr Muḥammad bin 'Abd Allâh bin Muḥammad bin 'Abd Allâh ibn al-'Arabiy al-Mu'âfiriy al-Mâlikiy, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1427 H./2006 M.), Cet. ke-3, h. 3. Di sini dia menambahkan bahwa *hukm syar'iy* yang menghapus (*nâsikh*) itu datangnya belakangan; Juga Mushthafâ Muḥammad Sulaymân, *al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm wa al-Raddu 'alâ Munkirih*, (Mishr: Mathba'ah al-Amânah, 1411 H./1991 M.), Cet. ke-1, h. 14-15.

⁷Az-Zarqniy, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 176; Juga Mushthafâ Muḥammad Sulaymân, *al-Naskh...*, h. 16.

⁸Az-Zarqniy, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 176.

B. Syarat Pemberlakuan *Naskh*

Pemberlakuan *naskh* harus memenuhi beberapa persyaratan. Para ulama menetapkan persyaratan yang harus dipenuhi, untuk dapat memberlakukan *naskh*. Menurut Ibnu al-'Arabî (w. 543 H./1148 M.), persyaratan tersebut ada enam, sebagai berikut: Pertama, berkaitan dengan *Hukm syar'iy* bukan hukum akal, Kedua, hukum itu berdiri sendiri (*munfashil*) bukan *muttashil* (seperti: pengkait dengan yang dikaitkan dan pembatas waktu dengan waktu yang dibatasi), Ketiga, apa yang sesuai dengan *mansûkh* itu, bukanlah apa yang sesuai dengan *nâsikh*, Keempat, kedua dalil tersebut tidak dapat dikompromikan, Kelima, apa yang ada pada *nâsikh* diketahui dan diamalkan, sebagaimana apa yang ada pada *mansûkh*, dan Keenam, mengenali hukum yang ditetapkan lebih awal dan yang belakangan.⁹

Menurut Ibnu 'Athiyyah, *naskh* merupakan sesuatu yang boleh bagi Allah menurut akal, karena hal itu tidak mustahil dan bukan pula pengubahan *irâdah* Allah swt. Menurutnya, tidak semua perintah tergantung pada *irâdah*, karenanya lalu dipahami dengan adanya *naskh* berarti *irâdah* itu telah berubah dan tidak pula *naskh* itu sebagai kepicikan pengetahuan Allah, bahkan Dia mengetahui sampai kapan perintah itu berlaku sebagai hukum yang pertama, dan kapan pula diadakan *naskh* untuk memberlakukan hukum yang kedua.¹⁰

Lebih lanjut dia mengemukakan bahwa mengkhususkan yang umum bukanlah *naskh* dan ia hanya berlaku untuk perintah dan

⁹Ibn al-'Arabiy, *an-Nâsikh wa al-Mansûkh*..., h. 11. az-Zarqniy mengemukakan hanya empat persyaratan berikut: Pertama, yang dihapus itu adalah hukum *syar'iy*. Kedua, yang menjadi dalil penghapusan hukum itu adalah dalil *syar'iy*. Ketiga, yang menghapus hukum tersebut (*nâsikh*), datangnya belakangan setelah dalil yang pertama (*mansûkh*) tidak bersinggungan secara langsung, seperti: pengkait dengan yang dikaitkan dan pembatas waktu dengan waktu yang dibatasi. Keempat, di antara kedua hukum tersebut terdapat pertentangan hakiki. Lihat Az-Zarqniy, *Manâhil* ..., Jilid 2, h. 180.

¹⁰Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid1, h. 190.

larangan bukan pemberitaan (*al-ikhbâr*).¹¹ *Naskh* dapat direalisasikan dalam bentuk: pertama, Alquran dengan Alquran; kedua, *as-Sunnah* dengan *as-Sunnah al-mutawâtirah* yang pasti (*qath'iy*) atau hadis perseorangan (*khbar al-wâhid*) dapat *menaskh* hadis perseorangan yang lain; Alquran dengan *as-Sunnah al-Mutawâtirah* (khusus mazhab Mâlikî, sementara asy-Syâfi'iy menolaknya); dan *as-Sunnah* dengan Alquran.¹²

C. Contoh-contoh *Naskh*

Berikut akan dikemukakan contoh penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *naskh* ini sebagai sampel. Uraian diawali dengan sikapnya yang ketat dalam menerima *naskh*.

1. *Naskh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*

Berikut akan dikemukakan *naskh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*:

a. *Sûrah al-Aḥzâb* ayat lima puluh dua:

Ibnu 'Athiyyah mengutip Hibah Allâh dalam kitabnya *an-Nâsikh wa al-Mansûkh* bahwa ayat lima puluh satu *Sûrah al-Aḥzâb: turjî man tasyâ'u...* *menaskh* (*nâsikh*) ayat lima puluh dua: *lâ yahillu laka an-nisâ'u* ini (*mansûkh*). Kemudian dia menyatakan: Di dalam Alquran, tidak ada *mansûkh* yang mendahului *nâsikh*, kecuali ayat ini.¹³ Setelah mengemukakan kutipan ini, Ibnu 'Athiyyah menyatakan: Pendapat ini mengandung beberapa kelemahan. Pertama, firman Allah: *wa man ibtagayta min man 'azalta fa lâ junâha 'alayka*, yang berarti “dan siapa-siapa yang kamu ingini untuk menggaulinya kembali dari perempuan yang

¹¹Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid1, h. 191.

¹²Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid1, h. 191.

¹³Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 4, h. 393.

telah kamu cerai (tidak kamu gauli), maka tidak ada dosa bagimu”. *Min* di sini, menunjukkan arti sebagian (*li at-tab'idh*). Maksudnya dari isteri-isteri Nabi yang telah diceraikan (tidak digauli) itu ada yang masih Nabi inginkan dan kehendaki, maka kembali kepadanya setelah cerai tersebut, tidaklah merupakan dosa. Kedua, *min* di sini berfungsi memperkuat dan memantapkan firman Allah: *turjî man tasyâ'u wa tu'wî man tasyâ'u*, yang berarti: “Kamu boleh menangguhkan (menggauli) siapa yang kamu kehendaki di antara isteri-isterimu dan boleh pula menggauli siapa yang kamu kehendaki dari mereka”. Setelah itu Allah berfirman: *wa man ibtagayta min man 'aẓalta*”. Hal itu sama saja, dalam keduanya tidak ada dosa bagi Nabi saw.¹⁴ Hal ini sebagaimana Anda katakan: Saya ucapkan terima kasih kepada yang hadir, di antara orang-orang yang tidak hadir. Dalam ungkapan ini, yang Anda maksudkan adalah semuanya. Pengertian ini boleh digunakan untuk pembagian (sebagian ditalak dan sebagian dipertahankan dalam perkawinan), talak (cerai), *imsâk* (mempertahankan perkawinan), dan *al-wâhibât* (wanita-wanita yang menyerahkan dirinya untuk dikawini oleh Nabi saw.). Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah memberikan kritik terhadap pendapat Hibah Allâh dan orang lain yang sependapat dengannya. Dalam hal ini, dia menggunakan analisis kebahasaan. Dari penafsirannya ini, diketahui bahwa dia tidak mengakui adanya *naskh* pada ayat ini. Karena wanita-wanita yang tidak dibolehkan Nabi menikahinya (*al-Aḥzâb* ayat lima puluh dua) adalah selain yang disebutkan pada *al-Aḥzâb* ayat lima puluh.

b. *Sûrah al-Hasyr* ayat tujuh:

¹⁴Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 4, h. 393.

Yang dimaksud dengan *Ahl al-Qurà* pada ayat ini adalah penduduk *ash-Shafrà*', *al-Yanbù*', dan *Wàdi al-Qurà*. Di sana tidak ada kota-kota Arab yang diistilahkan dengan '*Arabiyyah*', karena itu, hukumnya berbeda dari *Banî an-Nadhîr*. Kota-kota tersebut telah dikuasai oleh umat Islam.

Terjadi perbedaan pendapat mengenai penguasaan kota-kota tersebut. Dikatakan bahwa Nabi memblokade kota-kota tersebut dan mengutus utusan ke setiap tempat, lalu penduduk kota-kota tersebut menaati dan memberi (membayar jizyah kepada) Nabi. Penduduk kota-kota tersebut, tidak termasuk kelompok yang mengguncangkan Nabi saw. Nabi menetapkan ketentuan hukum bahwa pemberian mereka itu merupakan hukum seperlima dari rampasan perang.¹⁵ Dengan penafsiran seperti ini, maka pada ayat ini tidak ada *naskh*. Semua yang mereka berikan itu, oleh Rasul saw. diberikan kepada *Muhàjirîn* dan tidak ada yang diberikan kepada *Anshàr*.¹⁶

Menurut Qatàdah dan Zayd bin Rùmàn: Kota-kota ini telah diguncangkan oleh Nabi saw., namun (hukum seperlima dari rampasan perang) ini, merupakan ketetapan hukum yang mengguncangkan Nabi, lalu Allah *menaskh* hukumnya dengan *Sûrah al-Anfâl* ayat empat puluh satu:

Dengan penafsiran ini, maka semua kelompok yang disebutkan pada *Sûrah al-Anfâl* ayat empat puluh satu ini mendapatkan bagian dari ketentuan seperlima harta rampasan perang dan empat perlima sisanya untuk mereka yang berperang.¹⁷ Menurut Ibnu 'Athiyyah, pada ayat ini sama sekali tidak menyebutkan bagian untuk mereka yang berperang. Pendapat ini lemah, karena *Sûrah al-Anfâl* ayat empat puluh satu ini diturunkan setelah Perang Badar, tetapi lebih dari satu tahun sebelum memerangi *Banî an-Nadhîr* dan urusan kota-kota yang disebutkan pada *Sûrah al-Hasyar* ayat tujuh ini.

¹⁵Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 5, h. 286.

¹⁶Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 5, h. 286.

¹⁷Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 5, h. 286.

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah tidak secara tegas menolak adanya *naskh* terhadap pembagian *khums* hanya untuk *Muhajirîn*, yang pada *Sûrah al-Anfâl* ayat empat puluh satu ini dibagikan kepada semua kelompok. Akan tetapi jika diperhatikan urut turunnya ayat, maka *Sûrah al-Anfâl* ayat empat puluh satu ini lebih dahulu (lebih dari satu tahun) sebelum turunnya *Sûrah al-Hasyr* ayat tujuh. Jika hal ini dikaitkan dengan persyaratan yang ditetapkan oleh para ulama untuk memberlakukan *naskh*, maka salah satu persyaratan tersebut tidak dapat dipenuhi, karena yang *menaskh* lebih dahulu dari yang *dinaskh*.

Setelah mengeksplorasi ketatnya Ibnu 'Athiyyah dalam menerima *naskh*, berikut akan dieksplorasi penafsirannya berkaitan *naskh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*.

c. *Sûrah al-Baqarah* ayat 282:

...

...

Istasybidû, menurut ath-Thabariy bermakna *asybidû* yang berarti “saksikanlah, apakah utang-piutang itu kecil atau besar”. Terjadi perbedaan pendapat, apakah persaksian ini wajib atau hanya anjuran (*nadb*). Al-Hasan, asy-Sya'biy (20-109 H./640-727 M.) dan yang lainnya mengatakan: Hukumnya adalah *an-nadb*. Ibnu 'Amr dan adh-Dhahhâk mengatakan: Hukumnya wajib, dengan alasan bahwa Ibnu 'Umar selalu melaksanakan penyaksian utang-piutang ini, baik yang kecil maupun yang besar. Hal ini dikatakan oleh 'Athâ, dan ath-Thabariy mengunggulkan pendapat ini. Menurut Ibnu 'Athiyyah: Ketentuan wajib dalam hal ini adalah kacau, karena jika dilaksanakan secara cermat, ia merupakan sesuatu yang sulit lagi susah. Adapun jika utang-piutang itu banyak, maka yang berpiutang (kreditor) cenderung memilih meninggalkan penyaksian dan kadang-kadang menjadi kebiasaan di sebagian kota. Kadang-kadang juga, seorang ilmun atau orang besar merasa malu, sehingga tidak menerapkan penyaksian dalam utang-piutang tersebut. Ini semua termasuk dalam kategori ketepercayaan. Oleh karena itu, penyaksian hanya merupakan anjuran yang umumnya

An-Nâsih wa al-Mansûh

mengandung kemaslahatan, selama tidak ada penghalang (uzur).¹⁸ Ibnu 'Athiyyah, dengan mengutip pendapat al-Mahdawiyy mengatakan bahwa *wa asybidû idzâ tabâya'tum*, adalah *mansûkh*. Sebagai *nâsikh*nya adalah: *fa in amina ba'dhukum ba'dhan fal yu'addi al-ladzî u'tumina amânatahû wal yattaqi Allâha Rabahû wa lâ taktumû asy-syahâdata wa man yaktumbâ fa innahû âtsimun qalbhû wa Allâhu bi mâ ta'malûna 'Alîm*. (Sûrah al-Baqarah ayat 283), berdasar riwayat yang disebutkan oleh Makkiy dari Abî Sa'id al-Khudriy.¹⁹

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah melakukan kritik terhadap pendapat yang menyatakan bahwa penyaksian utang-piutang itu wajib hukumnya, dengan mengemukakan argumentasi adanya ketepercayaan (*al-i'timân*), yang ayat mengenai hal itu sekaligus menjadi *nâsikh* penyaksian jual beli dengan cara utang-piutang.

2. *Naskh as-Sunnah bi al-Qur'ân*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *naskh al-Qur'an bi al-Qur'ân*, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya yang berkaitan dengan *naskh as-Sunnah (wahyu gayru mathmû) bi al-Qur'ân*.

Sûrah al-Baqarah ayat 144:

Para ulama tafsir berbeda pendapat mengenai salat Rasul saw. menghadap ke *Bayt al-Muqaddas*, apakah berdasarkan perintah dari Allah dalam Alquran atau dengan perantaraan wahyu *gayru mathmû*. Ibnu Fûrak berdasarkan riwayat Ibnu 'Abbâs mengatakan: Hukum *syar'iy* dari Alquran yang pertama kali dinaskh adalah *al-qiblah*. Menurut mayoritas ulama, perintah menghadap ke *Bayt al-Muqaddas* dalam salat adalah

¹⁸Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 284.

¹⁹Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 284.

berdasarkan wahyu *gayru matlûw*. Menurut ar-Rabî': Rasul saw. diberi kesempatan untuk memilih arah dalam salat, lalu dia memilih *Bayt al-Muqaddas* agar *ahl al-kitâb* menjadi tertarik. Orang yang berpendapat bahwa masalah qiblat dalam salat ini berdasarkan wahyu *gayru matlûw*, mengatakan: Hal itu dimaksudkan bahwa Allah menguji orang-orang mukmin Arab, karena mereka tertarik dengan Ka'bah dan menjauh dari *Bayt al-Muqaddas* dan yang lainnya.²⁰

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah menerima saja penafsiran yang ada, tanpa memberikan kritik apa pun. Hal ini dapat dipahami, bahwa dia menganggap penafsiran yang ada dapat dipertanggungjawabkan. Di sisi lain, dia merealisasikan dalam penafsirannya adanya *naskh* Alquran terhadap *as-Sunnah*.

3. *Naskhu al-Qur'ân bi as-Sunnah*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *naskh as-Sunnah bi al-Qur'ân*, berikut dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan *naskh al-Qur'ân bi as-Sunnah al-Mutawâtirah*.

Sûrah al-Baqarah ayat 180:

(:)

Para ulama tafsir berbeda pendapat mengenai ayat ini. Sekelompok mereka mengatakan: Ayat ini *muḥkamah*, yang lahirnya bersifat umum, namun maknanya adalah khusus, yaitu: Kedua orang tua yang tidak berhak mewarisi, seperti; keduanya adalah orang kafir atau hamba sahaya; dan para kerabat yang tidak mendapatkan warisan. Menurut Ibnu 'Abbàs, al-Ḥasan, dan Qatàdah: Ayat ini bersifat umum dan hukumnya berlaku sebentar, lalu semua yang mendapatkan waris dengan ketentuan wajib, *dinaskh* (tidak boleh lagi diberi wasiat). Dengan

²⁰Ibnu Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 1, h. 257.

demikian menurut Ibnu 'Athiyyah, dapat dikatakan: Dari ayat ini, *dinaskh* kedua orang tua dan masih tetap untuk kerabat yang tidak mendapatkan warisan. Lalu dia menjelaskan ayat *farà'idh* yang terdapat pada *Sûrah an-Nisà* ayat sebelas sebagai *nâsikh*, dengan menggunakan argumentasi hadis *mutawâtir* sebagai berikut: *Inna Allâha a'thà kulla dzî Haqqin Haqqahù fa là washbiyyata li wàritsin*. Menurut Ibnu 'Umar, Ibnu 'Abbàs, dan Ibnu Zayd: Ayat ini secara keseluruhan *dinaskh*, dan wasiat itu hanya tinggal sebagai anjuran.²¹ Menurut sebagian ahli tafsir: Yang *menaskh* ayat ini adalah hadis *mutawâtir* yang disebutkan terdahulu.

²¹Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 248.

AL-WAQF WA AL-IBTIDÂ'

A. Pendahuluan

Alquran berfungsi menjadi petunjuk untuk seluruh umat manusia. Bukan hanya itu, penjelasan mengenai petunjuk itu pun terdapat di dalam Alquran. Bahkan ia juga berfungsi untuk membedakan yang hak dari yang batil¹.

Sebagai pedoman hidup, Alquran mengarahkan manusia kepada jalan yang terang dan membimbing mereka kepada jalan yang lurus serta menegakkan kehidupan yang dilandasi keimanan kepada Allah swt. dan risalah yang diturunkan-Nya². Di samping itu pula, Alquran diturunkan untuk membuktikan kebenaran kenabian dan kerasulan Muhammad saw. dengan menantang siapa pun yang meragukannya, untuk membuat sesuatu yang semisal dengan Alquran.³ Untuk membuktikan kebenaran Nabi Muhammad saw. paling tidak ada tiga aspek dalam Alquran dapat dikemukakan, yaitu: pertama aspek keindahan dan ketelitian redaksi-redaksinya, kedua pemberitaan-pemberitaan gaibnya, dan ketiga isyarat-isyarat ilmiahnya⁴.

Untuk dapat memfungsikan Alquran sebagaimana mestinya, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah memahami petunjuk Alquran itu sendiri dengan sebaik-baiknya, selanjutnya menerapkannya dalam kehidupan sebagai seorang mukmin dan muslim atau lebih tegas lagi adalah seorang muttaqin⁵. Memang, untuk memahami petunjuk Alquran itu tidaklah mudah. Banyak ilmu bantu

¹Lihat Q. S. *al-Baqarah* ayat 185.

²Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bayrût: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973), h. 75.

³Lihat Q. S. *al-Baqarah* ayat 23; Q. S. *Yûnus* ayat 38; dan Q. S. *Ath-Thûr* ayat 52.

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 1992, h. 29-32.

⁵Lihat Alquran antara lain Surah *al-Baqarah* ayat 2.

yang dibutuhkan oleh seseorang yang ingin menggali petunjuk-petunjuk Alquran, ilmu-ilmu bantu itu dikenal dengan istilah '*Ulûm al-Qur'ân*' (ilmu-ilmu Alquran). Salah satu di antara ilmu-ilmu Alquran itu adalah ilmu tajwid, yakni ilmu tentang bagaimana semestinya membaca Alquran dengan baik dan benar sesuai dengan kaidah-kaidah yang benar.

Tajwid sebagai salah satu disiplin ilmu pengetahuan mempunyai kaidah-kaidah tertentu yang harus dipedomani dalam pengucapan huruf-huruf dari *makhrujnya*, hubungan setiap huruf dengan huruf yang sebelum dan sesudahnya dalam membaca dan mengucapkannya. Karena itu, mempelajari tajwid ini harus melalui praktek bacaan dengan latihan dan mencontoh orang lain⁶.

Sehubungan dengan hal itu, Ibn al-Jazariy mengatakan bahwa cara yang paling efektif untuk mencapai puncak tajwid adalah latihan lisan dan mengulang-ulang bacaan yang diterima dari mulut orang yang baik bacaannya. Dan kaidah tajwid itu berkisar pada cara *waqf*, *ibtidâ'*, *imâlah*, *idgâm*, penguasaan hamzah, *tarqîq*, *tafkhîm*, dan *makhârij al-hurûf*.

Dari kaidah-kaidah ilmu tajwid di atas, ada dua yang akan dibahas dalam tulisan ini, yaitu *al-waqf* dan *al-ibtidâ'*. Untuk terarahnya pembahasan dalam tulisan ini, uraian akan difokuskan pada pengertian *waqf* dan *ibtidâ'*, macam-macamnya, tanda-tandanya serta manfaat mempelajarinya dalam rangka memahami makna dan kandungan Alquran.

B. *Al-Waqf* dan *al-Ibtidâ'*

Pembahasan berikut akan menguraikan pengertian *waqf* dan *ibtidâ'*, macam-macamnya dan tanda-tanda *waqf* yang dapat kita tentukan di dalam *mushhaf* Alquran.

⁶Lihat Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhîs...*, h. 188.

1. Pengertian *Waqf* dan *Ibtidâ'*

Secara etimologi, kata *waqf* adalah bahasa Arab dalam bentuk mashdar yang akar katanya terdiri atas huruf-huruf "*wâw*, *qâf*, dan *fâ'*", artinya "*tamakkasa fî syay'*"⁷ yakni berhenti pada sesuatu. Sedangkan kata *ibtidâ'* adalah bahasa Arab, juga dalam bentuk mashdar yang akar katanya terdiri atas huruf-huruf "*bâ'*, *dâl*, dan *hamẓah*" lalu mendapat tambahan dua huruf, yaitu "*alif*" dan *tâ'*", artinya "*iftitâh asy-syay'*"⁸ yakni pembukaan atau permulaan sesuatu.

Adapun secara terminologi, *al-waqf* adalah menghentikan suara dan perkataan sebentar untuk bernafas bagi pembaca Alquran dengan niat untuk melanjutkan kembali bacaannya⁹. Sedangkan *al-ibtidâ'* adalah memulai kembali atau melanjutkan kembali bacaan sesudah melakukan *al-waqf*¹⁰.

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dipahami bahwa kegiatan *al-waqf* dan *al-ibtidâ'* dalam membaca Alquran sangat erat kaitannya. Karena itu, pengetahuan dan penguasaan keduanya sangat diperlukan bagi pembaca Alquran untuk dapat menghindari kesalahan dalam membaca Alquran.

2. Macam-macam *Waqf* dan *Ibtidâ'*

Pada dasarnya *waqf* itu terdiri atas dua kategori, yaitu; *ikhtiyâriy* dan *idhtirâriy*, sedangkan *ibtidâ'* hanya *ikhtiyâriy* saja¹¹. *Ikhtiyâriy* maksudnya pembaca Alquran dapat melakukan pilihan, di mana dia menghentikan bacaannya dan dari mana pula dia mulai

⁷Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu'jam Maqâys al-Lughah*, Jilid 4, (Mishr: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabiy wa Aulâduh, 1972), h. 135.

⁸Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, Jilid 1, h. 212.

⁹Lihat Ahmad Munir, *Ilmu Tajwid dan Seni Baca Al-Qur'an*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 73.

¹⁰Ahmad Munir, *Ilmu Tajwid...*, h. 72.

¹¹As-Suyûthiy, *Al-Itqân...*, h. 87.

melanjutkannya, sedangkan *idhtihârîy* maksudnya pembaca Alquran tidak dapat melakukan pilihan (terpaksa), umpamanya karena kehabisan nafas terpaksa menghentikan bacaannya. Sementara untuk memulai lagi, pembaca Alquran selalu dapat melakukan pilihan itu.

Di kalangan ulama-ulama qira'at terjadi perbedaan pendapat mengenai macam-macam *waqf*. Ibn al-Anbari, misalnya, membagi *waqf* kepada tiga macam, yaitu: *al-waqf at-tâm*, *al-waqf al-ḥasan*, dan *al-waqf al-qabîḥ*¹², sementara As-Sajâwandi membaginya ke dalam lima macam, yaitu: *al-waqf al-lâzîm*, *al-waqf al-muthlaq*, *al-waqf al-jâ'iz*, *al-waqf al-mujawwaz*, dan *al-waqf al-murakhhbash*¹³.

Menurut pendapat yang masyhur di kalangan jumhur ulama qira'at, *waqf* dibagi ke dalam empat macam, yaitu: *at-tâm al-mukhtâr*, *al-kâfi al-jâ'iz*, *al-ḥasan al-mafhûm*, dan *al-qabîḥ al-matrûk*¹⁴.

Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan dikemukakan pengertian dan contohnya masing-masing dalam ayat-ayat Alquran disertai penjelasan sekedarnya.

a. At-Tâm al-Mukhtâr adalah *waqf* pada lafal yang tidak berkaitan sama sekali dengan lafal sesudahnya. *Waqf* semacam ini banyak terdapat pada ujung ayat (*ra's al-âyât*)¹⁵, misalnya firman Allah Surah Al-Baqarah ayat lima:

...

kemudian dilanjutkan dengan ayat berikutnya:

...

Kadang-kadang *waqf* semacam ini terdapat di pertengahan ayat¹⁶, seperti firman Allah Surah An-Naml ayat 34:

¹²As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., h. 85.

¹³As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., h. 86.

¹⁴As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., h. 86.

¹⁵Badr ad-Dîn Muhammad bin 'Abdullâh az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, (Bayrût: Dâr Al-Fikr, t.th.), h. 427.

¹⁶Al-Qaththan, *Mabâhith*..., h. 187.

...

...

karena, sampai pada kata:

selesailah perkataan Bilkis (Ratu Saba'). Sedangkan sambungan ayat selanjutnya:

adalah ujung ayat tersebut yang merupakan "*kalâm al-nafs*" Allah sendiri¹⁷.

Kadang-kadang *waqf tâm* itu bisa juga terjadi setelah dilanjutkan pada ayat berikutnya¹⁸, seperti firman Allah *Sûrah ash-Shâffât* ayat 137:

...

Ayat ini sempurna pengertiannya setelah dilanjutkan kepada awal ayat 138:

, ...

karena awal ayat ini dihubungkan dengan ayat sebelumnya¹⁹.

b. *Al-Kâfi al-Jâ'iz* adalah waqf pada suatu lafal yang dari segi lafalnya sudah terputus dari lafal sesudahnya, tetapi dari segi maknanya masih ada kaitannya. Biasanya waqf seperti ini dijumpai pada ujung ayat yang awal ayat berikutnya menggunakan "*lâm kay*", misalnya firman Allah *Sûrah Yâsîn* ayat-ayat 69 dan 70 berikut ini.

...

()

...

Waqf kâfi apabila pembaca ber*waqf* pada akhir ayat 69 yang dari segi lafalnya sudah terputus dari awal ayat 70, tetapi dari segi maknanya masih berkaitan²⁰.

¹⁷As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., Juz 1, h. 86.

¹⁸Az-Zarkasyiy, *Al-Burbân*..., Jilid 1, h.428.

¹⁹As-Suyuthi, *Al-Itqân*..., Juz 1, h. 86.

Waqf kâfi ini berada di bawah derajat *waqf tâ'm*, sehingga bagi pembaca Alquran yang bernafas panjang, sebaiknya melanjutkan bacaan sampai pada ayat berikutnya.

c. *Al-Hasan al-Mafhûm* adalah *waqf* pada kalimat yang telah sempurna, tetapi masih berkaitan makna dan lafalnya dengan lafal kalimat berikutnya. *Waqf* seperti ini dipandang baik, namun tidak baik kalau langsung dilanjutkan pada kata berikutnya²¹. Misalnya firman Allah *Sûrah al-Fâtihah* ayat satu:

, ...

tetapi tidak baik kalau melanjutkan pada kata berikutnya, yaitu:

walaupun kata:

telah sempurna maknanya. Karena itu, pembaca Alquran harus mengulangi kembali kata (lafal) sebelumnya sekaligus menyambungkannya dengan kata berikutnya menjadi:

Lain halnya, jika *waqf* hasan dilakukan pada ujung ayat, misalnya pada lafal:

...

maka bisa saja memulai kembali (ibtida') pada ayat berikutnya²², yaitu:

.

²⁰ As-Suyuthi, *Al-Itqân*..., Juz 1, h. 86.

²¹ Badr Al-Din Al-Zarkasyi, *Al-Burhân*..., Jilid 1, h. 429.

²² Badr Al-Din Al-Zarkasyi, *Al-Burhân*..., Jilid 1, h. 187.

d. *Al-Qabîh al-Matrûk* adalah *waqf* pada lafal yang belum sempurna maknanya, atau akan menyebabkan rusaknya makna ayat yang dikehendaki²³. Misalnya firman Allah *Sûrah al-Mâ'idah* ayat 17:

...

Bila *waqf* pada lafal:

kemudian memulai lagi pada lafal berikutnya:

maka *waqf* seperti ini dilarang, karena berakibat fatal, mengubah dan merusak maksud ayat yang sebenarnya²⁴.

Dari uraian di atas terlihat bahwa apa yang dikemukakan oleh jumhur ulama qira'at yang membagi *waqf* kepada empat macam ini merangkum kedua pendapat sebelumnya, karena dapat melengkapi pendapat Ibn Al-Anbari, yaitu menambahkan *Al-Kâfi al-Jâ'iz* dan istilah ini sekaligus menyederhanakan dua pendapat Al-Sajâwandi, yaitu *al-waqf al-jâ'iz* dan *al-waqf al-mujanwaz*. Dengan demikian, kesan perbedaan minimal dapat dinetralisir.

Sebagaimana halnya *waqf*, maka *ibtidâ'* pun menurut jumhur juga dibagi kepada empat macam, yaitu: *al-ibtidâ' at-tâm*, *al-ibtidâ' al-kâfi*, *al-ibtidâ' al-hasan*, dan *al-ibtidâ' al-qabîh*. Untuk menentukan macamnya, maka tergantung pada sempurna tidaknya dan rusak tidaknya makna ayat apabila pembaca Alquran melakukan *ibtidâ'* padanya²⁵.

Berikut ini akan dikemukakan pengertian dan contohnya masing-masing.

²³ Lihat Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabâhith...*, h. 187.

²⁴ Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabâhith...*, h. 187.

²⁵ Lihat Jalal ad-Din as-Suyuthi, *Al-Itqân...*, Juz 1, h. 87.

a. *At-Tâm* adalah *ibtidâ'* pada lafal yang tidak berkaitan dengan lafal sebelumnya, tentu saja setelah melakukan *waqf îâm*. Misalnya memulai pada ayat enam *Sûrah al-Baqarah*:

...

setelah berhenti pada ayat sebelumnya.

b. *Al-Kâfi* adalah *ibtidâ'* pada lafal yang dari segi lafal sudah terputus dengan lafal sebelumnya, namun masih berkaitan dari segi maknanya. Dengan kata lain setelah melakukan *waqf kâfi*. Misalnya, memulai pada awal ayat 70 Surah Yasin:

...

setelah *waqf* pada akhir ayat sebelumnya, *Sûrah Yâsîn* ayat 69:

c. *Al-Hasan* adalah *ibtidâ'* pada awal ayat, setelah melakukan *waqf hasan* pada akhir ayat sebelumnya, yang telah sempurna kalimatnya, namun masih berkaitan maknanya dengan ayat berikutnya. Misalnya melakukan *ibtidâ'* pada awal ayat tiga *Sûrah al-Fâtihah*:

,

setelah melakukan *waqf hasan* pada akhir ayat sebelumnya, yaitu:

d. *Al-Qabîh* adalah *ibtidâ'* yang dilakukan langsung pada lafal berikutnya, setelah melakukan *waqf qabîh* yang mengakibatkan rusaknya makna ayat. Misalnya melakukan *ibtidâ'* pada potongan ayat 17 *Sûrah al-Mâ'idah*:

...

Al-Waqf wa al-Ibtidâ'

3. Tanda-tanda Waqf dalam Alquran

Sebelum mengemukakan tanda-tanda *waqf* yang ada dalam Alquran, terlebih dahulu dikemukakan bahwa para sahabat mempelajari Alquran dari Rasulullah saw. secara lisan, begitu pula mereka mengajarkannya kepada sahabat yang lainnya. Mereka mempelajari *waqf* itu sebagaimana mereka mempelajari Alquran pada umumnya²⁶.

Dari uraian singkat ini, tergambar bahwa masalah bacaan Alquran termasuk waqf dan ibtida' ini telah diajarkan oleh Rasulullah saw. sendiri kepada para sahabat secara lisan, begitu pula para sahabat mengajarkannya kepada sahabat lainnya. Oleh karena itu, sekalipun tanda-tanda waqf ini dibuat untuk membantu kaum muslimin agar dapat membaca Alquran dengan baik dan benar, setelah Rasulullah saw. wafat, penulis beranggapan bahwa waqf dan ibtida' itu sendiri bersifat tauqifi.

Untuk memberikan gambaran jelas mengenai tanda-tanda waqf ini, akan penulis kutipkan dua kelompok sebagai berikut.

1. Tanda-tanda Waqf Alquran Departemen Agama Tahun 1960²⁷, sebanyak 12 macam, yaitu:

- a. " " tanda waqf lazim (harus berhenti),
- b. " " tidak ada waqf, kecuali pada ujung ayat,
- c. " " boleh waqf dan boleh washl (terus),
- d. " " diberi keringanan berwaqf, karena panjangnya ayat itu,
- e. " " dibolehkan berwaqf, washl lebih utama,
- f. " " boleh berwaqf, walaupun washl lebih utama,
- g. " " disukai berwaqf, tidak mengapa kalau diteruskan,

²⁶Jalal ad-Dîn as-Suyûthiy, *Al-Itqân...*, Juz 1, h. 85.

²⁷Dikutip dari Mushaf Standard Indonesia yang diterbitkan oleh Toha Putra, Semarang, 1985, bagian Maklumat Penting, h. h. 6-7

- h. " " waqf lebih utama daripada washl,
- i. " " sesuai dengan tanda waqf sebelumnya,
- j. " " sebagian besar ulama tidak menyetujuinya,
- k. " " tanda saktah,
- l. " ∴ ∴ " berhenti pada salah satunya saja.

Dalam Musyawarah Kerja Ulama Alquran tahun 1980, diadakan penyederhanaan tanda-tanda waqf, dengan mengikuti kelompok lain, yang hanya menggunakan tujuh tanda waqf sebagai berikut:

- a. " " tanda waqf lazim,
- b. " " tidak ada waqf,
- c. " " tanda boleh berwaqf, seimbang antara boleh berwaqf dan boleh washl,
- d. " " tanda boleh berwaqf, washl lebih utama,
- e. " " tanda boleh berwaqf, waqf lebih utama,
- f. " " tanda saktah, dan
- g. " ∴ ∴ " berhenti pada salah satunya saja²⁸.

Dari kedua kelompok tanda waqf di atas, dapat diketahui bahwa point-point a, b, dan c digunakan oleh kedua kelompok. Point-point e dan f pada kelompok pertama, sama dengan point d pada kelompok kedua. Point-point g dan h pada kelompok pertama, sama dengan point e pada kelompok kedua. Point I pada kelompok pertama, harus ditulis sesuai dengan tanda waqf sebelumnya. Sedangkan point-point d dan j pada kelompok pertama bisa ditiadakan, karena menurut jumhur ulama dianggap tidak bisa diperpegangi²⁹

²⁸ *Ibid.*, h. 7.

²⁹ *Ibid.*, h. h. 7-8.

C. Manfaat Mengetahui Al-Waqf dan Al-Ibtida'

Berdasarkan pengertian dan macam-macam waqf dan ibtida' yang telah dikemukakan terdahulu, maka terlihat bahwa kegunaan mengetahuinya adalah untuk menghindarkan bacaan si pembaca Alquran dari perusak makna dan kandungan Alquran itu sendiri. Dengan demikian dapat dipahami bahwa masalah waqf dan ibtida' ini ada kaitannya dengan tafsir Alquran, dalam hal ini waqf dan ibtida' ini berfungsi dalam memberikan pengertian yang benar, apabila dipraktekkan dengan benar. Sebaliknya, apabila seorang pembaca Alquran melakukan waqf dan ibtida' yang salah, maka berakibat rusaknya pengertian Alquran atau dengan kata lain membawa pengertian lain yang tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Alquran itu sendiri.

D. Penutup

Untuk menutup tulisan ini, penulis mencoba menarik kesimpulan sebagai berikut.

1. Al-Waqf dan Al-Ibtida' merupakan salah satu bagian dari pembahasan ilmu tajwid, dan merupakan bagian ilmu-ilmu Alquran. Mengingat bahwa ilmu tajwid ini bersifat praktis, maka fungsinya dapat terlihat setelah dipraktekkan dalam membaca Alquran.

2. Kaitan Al-Waqf dan Al-Ibtida' dengan pemahaman terhadap makna atau kandungan Alquran adalah ketepatan menempatkan waqf dan ibtida', dalam praktek bacaan Alquran akan membawa pemahaman yang benar dan tepat. Sebaliknya kesalahan menempatkan waqf dan ibtida' membawa kepada rusaknya makna yang dikehendaki oleh Alquran itu sendiri.

3. Mengingat pentingnya pengetahuan mengenai waqf dan ibtida' ini, maka pada tempatnyalah kita memberikan penghargaan kepada para ulama yang telah membantu kita dengan memberikan tanda-tanda baca, termasuk tanda-tanda waqf yang ada di dalam mushaf.

Al-Waqf wa al-Ibtidâ

Al-Qirâ'ât

A. Pengertian

Menurut al-Zarkasyiy (w. 794 H./1391 M.) hakikat qiraat adalah: Perbedaan lafal-lafal wahyu yang disebutkan dalam penulisan huruf-hurufnya atau cara membacanya, berupa ringan dan beratnya dan yang lainnya.¹ Menurut al-Zarqânî, pembahasan qiraat selengkapnya, tidak keluar dari hal-hal berikut:

“Pertama, perbedaan bentuk *ism*: *mufrad*, *mitsannâ*, atau *jama'*, juga *mudzakkar* dan *mu'annats*. Kedua, perbedaan bentuk *fi'l*: *mâdhî*, *mudhâri'*, atau *amr*. Ketiga, perbedaan bentuk *i'râb*: *rafâ'*, *nashab*, *jarr*, atau *jazm*. Keempat, perbedaan bentuk *nâqish* (kurang) dan *ziyâdah* (tambah). Kelima, perbedaan bentuk *taqdîm* (mendahulukan) dan *ta'khîr* (mengemudiankan). Keenam, perbedaan bentuk *tabdîl* (penggantian huruf atau kata), dan Ketujuh, perbedaan bentuk *lahjah* (dialek), seperti: *imâlâh*, *taqlîl*, *idgâm*, *izhbâr* dan lainnya”.² Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah, diawali dengan penafsirannya yang berkaitan dengan perbedaan bentuk *ism*.

¹Al-Imâm Badr al-Dîn Muḥammad bin 'Abd Allâh al-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.), Cet. ke-1, h. 395-396.

²Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânîy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 155; Juga H. Ahmad Fathoni, *Kaidah Qiraat Tujuh 1*, (Jakarta: Darul Ulum Press, 1992), h. 4.

B. Contoh-contoh Qiraat

1. Perbedaan Bentuk *Ism*

ûrah al-Mu'minûn ayat delapan dan sembilan:

S

Mayoritas ulama tafsir membaca: *amânât*, dalam bentuk plural, sementara Ibnu Katsîr (45-120 H./665-737 M.), salah seorang ulama qiraat tujuh membacanya: *amânah*, dalam bentuk tunggal.³ Berkenaan dengan bacaan: *shalawâtihim*, mayoritas ulama tafsir juga membacanya dalam bentuk plural, namun *Hamzah* (80-156 H./699-772 M.) dan al-Kisâ'iy (w. 189 H./804 M.), yang juga termasuk ulama qiraat tujuh, membacanya: *shalâtihim*, dalam bentuk tunggal.⁴ Menurut Ibnu 'Athiyyah, bentuk tunggal di sini adalah nama jenis (*ismu al-jinsi*),⁵ yang

³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Aẓîẓ*, Jilid 4, tahqîq 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muḥammad, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 137; Juga Abû al-Qâsim Jâr Allâh Maḥmûd bin 'Umar Az-Zamakhshariyy al-Khawârizmiyy, *al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 3, h. 27; Juga Abû al-Baqâ' 'Abd Allâh bin al-Husayn al-'Ukbariy, *at-Tibyan fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian II, tahqîq 'Aliy Muḥammad al-Bajâwiy, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Jil, t. th.), h. 950-951; Juga Muḥammad bin Yûsuf al-Syâhîr bi Abî Hayyân al-Andalusiyy, *al-Bahr al-Muḥîth*, Jilid 6, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 397.

⁴Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 4, h. 137; Juga Az-Zamakhshariyy, *al-Kasyshâf...*, Juz 3, h. 27; Juga Al-'Ukbariy, *at-Tibyan fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian II, h. 951; Juga Abû Hayyân al-Andalusiyy, *al-Bahr al-Muḥîth*, Jilid 6, h. 397..

⁵Ismu al-Jinsi adalah nama yang tidak dikhususkan untuk satu, tanpa yang lainnya dalam jenisnya, seperti: *rajul*, *imra'ah*, *dâr*, *kitâb*, dan *hishân*. *Ismu al-Jinsi* bukanlah *ism* (*al-Nakirah*) yang dihadapkan dengan *al-Ma'rifah*, tetapi apa yang secara mutlak boleh untuk setiap satuan dari jenisnya. Sebagai contoh: *Anta* adalah *ma'rifah*, tetapi dapat digunakan untuk setiap orang (laki-laki tunggal) yang menjadi mitraticara. Lihat al-Syaykh Mushthafâ al-Galâyaynî, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabîyyah*, Juz 1, (Bayrût: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1423 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 82.

juga menunjuk pada makna plural, karena mencakup semua jenis amanat dan salat tersebut.⁶

2. Perbedaan Bentuk *Fi'l*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan bentuk *ism*, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan bentuk *fi'l*.

Sûrah Saba' ayat sembilan belas:

Imâm-imâm Nâfi (70-169 H./689-785 M.), 'Âshim (w 128 H./745 M.), Hamzah, dan al-Kisâ'î membacanya: *bâ'id bayna asfârinâ*, dalam bentuk *fi'l al-amr*, dengan memberi Harakat kasrah pada Huruf 'Ayn. Ibnu Katsîr, Abû 'Amr (68-154 H./687-770 M.), al-Hasan (w. 110 H./728 M.), dan Mujâhid (21-104 H./641-722 M.) membacanya: *ba'id bayna asfârinâ*, dalam bentuk *fi'l al-amr* juga, dengan menggandakan Huruf 'Ayn dan memberinya Harakat kasrah.⁷

Menurut Ibnu 'Athiyyah, kedua qiraat (*bâ'id* dan *ba'id*) ini bermakna sangat jahat, karena mereka merasa bosan dekat dengan nikmat dan meminta penggantian yang lebih dekat itu dengan yang lebih baik lagi. Dalam kitab *ar-Rummâniy* mereka mengatakan: Seandainya panen buah-buahan kami lebih jauh, tentunya lebih menggairahkan dan lebih mahal harganya. Ibnu al-Sumayfi', Sufyân bin Husayn, Sa'id bin Abî al-Hasan, Akhû al-Hasan, dan Ibnu al-Hanafiyah membacanya: *Rabbanâ ba'uda bayna asfârinâ*, dalam bentuk *fi'l al-mâdhî*. Secara khusus, Sa'id bin Abî al-Hasan membacanya *Rabbanâ ba'uda baynu asfârinâ*. Ibnu 'Abbâs (w. 68 H./687 M.), Abû Rajâ, al-Hasan al-Bashrî, dan Ibnu al-Hanafiyah membacanya: *Rabbunâ bâ'ada bayna asfârinâ*, dalam bentuk *fi'l al-mâdhî*. Ibnu 'Abbâs dan Ibnu al-Hanafiyah kembali

⁶Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 4, h. 137.

⁷Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 4, h. 416; Juga Az-Zamakhshariyy, *al-Kasyshâf...*, Juz 3, h. 286; Juga al-'Ukbariy, *at-Tibyan fi I'râb al-Qur'ân*, Bagian II, h. 1067; Juga Abû Hayyân al-Andalusiyy, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 7, h. 272.

bersama 'Amr bin Fâ'id dan Yahyâ bin Ya'mar membacanya: *Rabbunâ ba''ada bayna asfârinâ*.⁸

Menurut Ibnu 'Athiyyah, qiraat ini juga bermakna sangat jahat, karena mereka menganggap yang dekat itu jauh dan menurut mereka hal itu tidak memuaskan mereka sampai mereka seakan-akan menghendaknya berkesinambungan (tidak terputus). Dalam hal ini ada penyimpangan dan menyeret ketetapan dan kehendak Allah serta kurang mensyukuri nikmat Allah, bahkan menghadapi nikmat dengan omelan dan meminta kemudaratannya (sesuatu yang menyusahkan).⁹

3. Perbedaan Bentuk *I'râb*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan bentuk *fi'l*, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan bentuk *i'râb*.

a. *Sûrah al-Fâtihah* ayat empat:

Ada perbedaan pendapat di antara ahli qiraat mengenai bacaan *maliki yawmi ad-dîn*. Makkî¹⁰ mengatakan: Al-Zuhriy meriwayatkan bahwa Rasul saw. dan begitu pula Abû Bakr (w. 13 H./634 M.), 'Umar (w. 23 H./643 M.), 'Utsmân (w. 36 H./656 M.), 'Alî (w. 40 H./660 M.), Ibnu Mas'ûd (w. 32 H./652 M.), Ubayy bin Ka'b, Mu'adz bin Jabal, ThalHah, dan al-Zubayr membacanya: dengan *Alif (mâliki yawmi ad-dîn)*.

⁸Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 4, h. 416; Juga Az-Zamakhshariyy, *al-Kasyshâf...*, Juz 3, h. 286; Juga al-'Ukbariy, *at-Tibyan fi I'râb al-Qur'ân*, Bagian II, h. 1067; Juga Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Jilid 7, h. 272.

⁹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 4, h. 416; Juga Az-Zamakhshariyy, *al-Kasyshâf...*, Juz 3, h. 286; Juga Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Jilid 7, h. 272-273.

¹⁰Nama lengkapnya Makkî bin Abî Thâlib Ḥamûsy bin Muḥammad bin Mukhtâr Abû Muḥammad al-Qaysî, karyanya berjudul, *al-Hidâyah ilâ Bulûg al-Nihâyah*. Menurut keterangan Al-'Ukbariy, Makkî ini berpendapat bahwa qiraat *Mâlik* dan *Malik* keduanya *shabih* dan baik, tetapi qiraat tanpa *alif* adalah lebih kuat. Lihat Al-'Ukbariy, *at-Tibyan fi I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 6.

Begitu pula menurut al-Fârisî: 'Âshim, al-Kisâ'i, Qatâdah, dan al-A'masy.¹¹

Yahyâ bin Ya'mar, Hasan bin Abî al-Hasan dan 'Aliy bin Abî Thâlib membacanya: *malaka yawma ad-dîn*, dengan *fi'l al-mâdhî*.¹² Abû Hurayrah membacanya: *maliki yawmi ad-dîni*.¹³ Menurut Abû 'Alî al-Fârisî: 'Tak seorang pun di antara ahli qiraat yang membaca *mâliki* dengan cara *imâlah* pada Huruf *Alif*, padahal dibolehkan saja, tetapi mereka tidak membacanya dengan apa yang dibolehkan tersebut'.¹⁴

Yang membaca *maliki* (tanpa *Alif*) yang berarti raja, memberikan argumentasi bahwa lafal tersebut lebih umum dari lafal *mâlik* (menggunakan *Alif*) yang berarti pemilik, karena setiap raja adalah pemilik, namun sebaliknya tidak setiap pemilik adalah raja. Raja adalah orang yang mengatur si pemilik dalam kepemilikannya, sehingga si pemilik tersebut tidak dapat menggunakan miliknya, kecuali berdasarkan aturan raja itu. Para mufasir banyak yang mengikuti argumentasi ini. Menurut Ibnu 'Athiyyah, hal ini bukanlah merupakan suatu kelaziman. Mereka berpendapat seperti itu, karena melihat kedua lafal tersebut secara mutlak, tidak berdasar kepada apa yang dimiliki, yang di dalamnya ada kepemilikan. Jika yang menjadi fokus perhatian adalah kepemilikan, maka lafal *mâlik* mempunyai pengertian yang lebih mendalam (*ablag*). Sebagai contoh, dapat dikemukakan ada sebuah kota besar yang pemiliknya adalah seorang laki-laki. Seorang laki-laki yang

¹¹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 68; Menurut Al-'Ukbariy dengan bacaan ini ia masih tetap dalam bentuk *nakirah*, karena *ism fâ'il* jika ingin dijadikan *hâl* atau untuk *istiqbâl*, tidak menjadi *ma'rifah* (definit) dengan *idhâfah*. Karena itu, *majrûm*nya di sini dalam posisi sebagai *badal* bukan *shifah*, karena yang *ma'rifah* tidak dapat disifati oleh yang *nakirah*. Lihat Al-'Ukbariy, *at-Tibyân fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 6.

¹²Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 68; Juga Al-'Ukbariy, *at-Tibyân fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 6. Di sini dia menjelaskan bahwa kata *yawma* menduduki posisi *maf'ûl* (obyek) atau *zharf* (keterangan waktu).

¹³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 68; Juga Al-'Ukbariy, *at-Tibyân fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 6. Di sini dia menjelaskan kebolehan membaca kata *malik* dalam posisi *marfû'*, *manshûb*, atau *majrûr*.

¹⁴Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 68.

lainnya menjadi raja di kota besar itu. Raja ini memang dapat mengatur dan menetapkan sejumlah hukum untuk kota besar tersebut. Akan tetapi, si pemilik kota besar tersebut mempunyai hak lebih dari raja tadi, selain dapat mengatur dan menetapkan hukum, dia juga mempunyai kepemilikan terhadap kota besar tersebut. Kepemilikan Allah terhadap Hari Pembalasan adalah seperti batasan ini, Dia sebagai Raja dan sekaligus Pemiliknya, kedua qiraat ini baik.¹⁵ Selanjutnya Ibnu 'Athiyyah menyebutkan bahwa dalam *Sunan at-Turmudziy* kedua qiraat ini dapat ditemukan.¹⁶

Hadis dimaksud, selengkapnya adalah sebagai berikut: 'Alî bin Hujur menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: Yahyâ bin Sa'îd al-Umawî menginformasikan hadis ini kepada kami, dari Ibnu Jurayj, dari Ibnu Abî Mulaykah, dari Ummu Salamah, dia berkata: Adalah Rasûl Allâh saw. membaca sepotong-sepotong. Dia membaca: *al-Hamdu li Allâhi Rabbi al-âlamîna*. Kemudian berhenti. *ar-Rahmâni ar-Rahîmi*. Kemudian berhenti. Dan dia membacanya: *Maliki yawmi ad-dîn*.¹⁷

Menurut at-Turmudziy: hadis ini *garîb*. Abû 'Ubayd memilihnya dan membaca dengan qiraat ini. Demikianlah YaHyâ bin Sa'îd dan yang lainnya meriwayatkan dari Ibnu Jurayj, dari Ibnu Abî Mulaykah dari Ummu Salamah, namun *sanad* ini tidak bersambung, karena (Ibnu Abî Mulaykah berguru kepada Ya'lâ bin Mamlak dan Ya'lâ bin Mamlak yang berguru kepada Ummu Salamah, seperti) al-Layts bin Sa'd meriwayatkan hadis ini dari Ibnu Abî Mulaykah, dari Ya'lâ bin Mamlak, dari Ummu Salamah, dia menjelaskan bacaan Nabi saw. *harfan-harfan*. Hadis al-Layts ini menurut at-Turmudziy *ashabhu*, namun tidak memuat redaksi: Dan dia membacanya *maliki yawmi ad-dîn*.¹⁸

¹⁵Dalam hal ini pendapat Ibnu 'Athiyyah sejalan dengan Al-'Ukbariy yang menyatakan bahwa kedua qiraat tersebut *shahîh* dan baik. Akan tetapi, Al-'Ukbariy mengunggulkan qiraat tanpa *alif*, sedangkan Ibnu 'Athiyyah mengunggulkan qiraat dengan *alif*.

¹⁶Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 1, h. 69.

¹⁷Abû Îsâ Muḥammad bin Îsâ bin Sûrah at-Turmudziy, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 4, (Indonesia: Maktabah Dahlân, t. th.), h. 257, hadis nomor 3095.

¹⁸At-Turmudziy, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 4, h. 257.

Abû Bakr Muḥammad bin Abân menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: Ayyûb bin Suwayd ar-Ramlî menginformasikan hadis ini kepada kami, dari Yûnus bin Yazîd, dari az-Zuhriy, dari Anas: Bahwa Nabi saw., Abû Bakr, 'Umar dan diperlihatkan kepadaku dia mengatakan: juga 'Utsmân, mereka semua membaca: *Mâliki yawmi ad-dîni*.¹⁹

Menurut at-Turmudziy: hadis ini *garîb*, kami tidak mengetahui hadis az-Zuhriy dari Anas bin Mâlik yang berasal dari asy-Syaykh Ayyûb bin Suwayd ar-Ramliy ini.²⁰ Akan tetapi, sebagian sahabat meriwayatkan hadis ini dari az-Zuhriy, dengan lafal: Bahwa Nabi saw., Abû Bakr, dan 'Umar, mereka semua membaca: *Mâliki yawmi ad-dîn*. Juga ada riwayat 'Abd al-Razzâq, dari Ma'mar, dari az-Zuhriy, dari Sa'id bin al-Musayyab: Bahwa Nabi saw., Abû Bakr, dan 'Umar, mereka semua membaca: *Mâliki yawmi ad-dîn*.²¹

Dari uraian terakhir ini, terlihat adanya kesejajaran analisis at-Turmudziy dan Ibnu 'Athiyyah. at-Turmudziy terlihat mengunggulkan qiraat *Mâliki yawmi ad-dîn* dengan menonjolkan aspek ilmu hadis, sementara Ibnu 'Athiyyah mengunggulkan qiraat yang sama dengan penggunaan argumentasi kebahasaan, dalam hal ini bahasa yang diterapkan. Untuk memudahkan pemahaman, dia memberikan contoh konkret perbedaan pemakaian kata raja (*malik*) dan pemilik (*mâlik*).

b. *Sûrah al-Baqarah* ayat 282:

...

Para ulama berbeda pendapat mengenai ayat ini. Pertama, al-Hasan, Qatâdah, Thâwûs (w. 106 H./724 M.), Ibnu Zayd, dan yang lainnya memberi makna: Si penulis jangan disusahkan oleh kebosanan menulis dan saksi jangan disusahkan dengan penambahan dan pengurangan. Kedua, Ibnu 'Abbâs, Mujâhid, dan 'Athâ juga berpendapat seperti itu, tetapi mereka menyatakan yang menyusahkan penulis dan saksi itu adalah mereka merasa keberatan. Menurut Ibnu

¹⁹At-Turmudziy, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 4, h. 257. Hadis nomor 3096.

²⁰At-Turmudziy, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 4, h. 257-258.

²¹Al-Turmudziy, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 4, h. 258.

'Athiyyah: Yang menyusahkan tersebut lebih umum dari kedua pendapat tersebut. Kata dasar untuk kedua pendapat tersebut adalah *yudhârîr*, kemudian kedua Huruf *Râ* tersebut dilebur, lalu *Râ majzûm* diberi baris (*harakat*) *fathah*, karena ringannya (menjadi: *yudhârra*).²² Kembali Ibnu 'Abbâs, Mujâhid, ad-Dhahhâk, as-Suddiy, Thâwûs, dan yang lainnya mengatakan: Makna ayat ini adalah bahwa peminta penulisan dan penyaksian itu mengatakan: 'Tuliskan atau saksikan untukku, pada waktu si penulis atau saksi tersebut berhalangan atau sibuk. Lalu jika keduanya berkeberatan, si peminta tadi mengatakan: Anda menyalahi perintah Allah atau perkataan yang senada dengannya.²³ Kedua pendapat terdahulu (al-Hasan serta Ibnu 'Abbâs dan kawan-kawan) menghendaki pengertian seperti ini. Pada pendapat pertama *al-kâtib* dan *al-syahîd*, keduanya *marfû'* karena kata kerja (*an yaktuba al-kâtibu* dan *an yasyhadu al-syahîdu*), sedangkan pada pendapat kedua, juga *marfû'* karena dalam posisi *nâ'ib al-fâ'il* (*lâ yudhârra kâtibun wa lâ syahîdun*).²⁴ Menurut pendapat kedua ini, *yudhârra* asalnya adalah *yudhârar*, dengan *harakat fathah* pada Huruf *Râ*. Argumentasinya adalah bahwa 'Umar bin al-Khaththâb, Ibnu Mas'ûd, dan Mujâhid, membacanya: *yudhârar*. Dengan demikian, maknanya adalah bahwa peminta penulisan dan penyaksian itu mulai menyusahkan keduanya.²⁵ Di sini Ibnu 'Athiyyah menghimpun kedua pendapat dengan menyatakan bahwa yang menyusahkan tersebut, mencakup kedua pengertian yang dikemukakan oleh kelompok masing-masing.

²²Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 384.

²³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 384.

²⁴Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 384-385; Juga Al-'Ukbariy, *at-Tibyan fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 185. Menurutnya posisi kata ini *marfû'* karena menjadi predikat (*kebabar*) dalam makna *nahy*.

²⁵Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 385; Juga Al-'Ukbariy, *at-Tibyan fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 185. Menurutnya dibaca *yudhârar* karena *nahy*; *râ* diberi *harakah* karena bertemu dua *sukûn*. *Harakah* yang utama adalah *fathah*, karena *alif* sebelumnya sejenis dengan *fathah*. Dengan qiraat ini asalnya boleh dibaca *yudhârîr* jika *fâ'il* disebutkan (*binâ li al-ma'lûm*) dan *yudhârra* jika *fâ'il* tidak disebutkan (*binâ li al-majhûl*).

4. Perbedaan *Nâqish* dan *Ziyâdah*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan *i'râb*, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan *nâqish* dan *ziyâdah*.

Sûrah al-Layl ayat tiga:

Mâ di sini mungkin bermakna *al-ladzî* sebagaimana orang-orang Arab mengatakan: *subhâna mâ sabbaha ar-ra'du bi Hamdih*, yang berarti “Mahasuci (Allah) yang guruh bertasbih memuji-Nya”.²⁶ Abû 'Amr dan penduduk Mekah mengatakan untuk guruh itu: *subhâna mâ sabbahat lahû*, yang berarti “Mahasuci (Allah) yang untuk-Nya guruh bertasbih”. Mungkin pula *mâ* ini bermakna *masbdariyyah*, ini menurut mazhab az-Zajjâj.²⁷ Mayoritas sahabat membaca: *wa mâ khalâqa adz-dzakara wa al-untsâ*.²⁸ 'Alî bin Abî Thâlib, Ibnu 'Abbâs, 'Abd Allâh bin Mas'ûd, Abû ad-Dardâ yang mendengar dari Rasul saw., 'Alqamah, dan sahabat-sahabat 'Abd Allâh membacanya: *wa adz-dzakara wa al-untsâ*, mereka menghilangkan *mâ khalâqa*.²⁹ Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah menerima kedua bacaan, yang lebih (bacaan mayoritas sahabat) dan

²⁶Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 5, h. 490; az-Zamakhsyariy dengan mengutip qiraat Ibnu Mas'ûd juga memberikan makna *al-ladzî* pada ungkapan *mâ* di sini. Lihat Az-Zamakhsyariy, *al-Kasyshâf...*, Juz 4, h. 260; Sementara al-'Ukbariy menafsirkannya dengan dua kemungkinan; pertama, dengan makna *man*, sebagai *kinâyah* dari Allah. Kedua, dengan makna *masbdariyyah*. Lihat al-'Ukbariy, *at-Tibyan fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian II, h. 1291; Abû Hayyân memberinya makna dengan dua kemungkinan pula, yaitu; pertama, *masbdariyyah*, dan kedua, *al-ladzî*. Lihat Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 8, h. 483. Di sini, penafsirannya sama dengan penafsiran Ibnu 'Athiyyah.

²⁷Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 5, h. 490.

²⁸Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 5, h. 490; Menurut Abû Hayyân qiraat ini adalah qiraat yang *mutawâtir*. Lihat Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 8, h. 483.

²⁹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 5, h. 490; Menurut Abû Hayyân qiraat ini adalah qiraat yang *âhâd*. Lihat Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 8, h. 483.

yang kurang (bacaan 'Alî cs.), tentunya dengan pertimbangan keduanya dapat dipertanggungjawabkan periwayatannya.

5. Perbedaan *Taqdîm* dan *Ta'khîr*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan *nâqish* dan *ziyâdah*, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan *taqdîm* dan *ta'khîr*.

Sûrah Qâf ayat sembilan belas:

Abû 'Amr membacanya: *wa jâ'as sakratu al-mawt*, dengan meleburkan (*idgâm*) Huruf *Tâ* kepada Huruf *Sîn*.³⁰ Yang dimaksud dengan *sakratu al-mawt* adalah sesuatu yang menimpa manusia ketika menjelang kematian. Manusia pada waktu itu berbeda-beda kondisi mereka, tetapi setiap orang mempunyai sekarat. Rasul saw. ketika menjelang kematiannya mengatakan: sungguh, untuk kematian itu banyak sekarat.³¹

Yang dimaksud dengan *bi al-Haqqi* adalah perjumpaan dengan Allah dan lenyapnya kehidupan dunia.³² Di dalam Mushḥaf Ibnu Mas'ûd: *wa jâat sakratu al-Haqqi bi al-mawt*. Ibnu Jubayr (46-95 H./666-713 M.) dan Thalhah juga membaca qiraat ini.³³ Diriwayatkan pula bahwa Abû Bakr ash-Shiddîq mengatakannya kepada putrinya 'Â'isyah yang duduk dekat kepalanya ketika dia sekarat. 'Â'isyah berkata:

Abû Bakr membuka matanya seraya berkata: Jangan Anda katakan seperti itu, dan katakanlah: *wa jâat sakratu al-Haqqi bi al-mawt*.³⁴

³⁰Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 5, h. 161.

³¹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 5, h. 161.

³²Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 5, h. 161; Menurut az-Zamakhshariy, Abû Bakr dan Ibnu Mas'ûd juga membaca dengan qiraat ini. Lihat az-Zamakhshariy, *al-Kasyshaf*..., Juz 4, h. 7.

³³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 5, h. 161.

³⁴Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 5, h. 161.

Dalam hal ini Ibnu 'Athiyyah tidak memberikan komentar apa pun. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dia menerima kedua qiraat ini, yang tentunya menurutnya, periwayatan berkenaan dengan kedua qiraat ini dapat dipertanggungjawabkan.

6. Perbedaan *Tabdîl*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *taqdîm* dan *ta'kîr*, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan *tabdîl*.

a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 259:

Tulang belulang yang diperintahkan untuk diperhatikan pada ayat ini, ada yang mengatakan tulang-belulang itu sendiri dan ada pula yang mengatakan tulang-belulang keledai yang telah lama mati.³⁵ Ibnu Katsîr, Nâfi', dan Abû 'Amr membacanya: *nunsyiruhâ*. Bacaan: *nunsyiruhâ* ini bermakna kami menghidupkannya, karena dikatakan: *ansyara Allâhu al-mawtâ fanasyarû*,³⁶ yang berarti: “Allah menghidupkan orang-orang mati itu dan mereka pun hidup”. Allah swt. berfirman pada *Sûrah 'Abasa* ayat dua puluh dua: *tsumma idzâ syâ'a ansyarah*. Sementara 'Âshim, Ibnu 'Âmir, Hamzah, dan al-Kisâ'iy membacanya: *nunsyiruhâ*.³⁷ Ada pula riwayat Abân yang dia terima dari 'Âshim serta Ibnu 'Abbâs, al-Hasan, dan Abû Haywah yang membacanya: *nansyuruhâ*.³⁸

³⁵Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 350; Juga az-Zamakhshariy, *al-Kasyshâf...*, Juz 1, h. 391;

³⁶Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 350.

³⁷Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 350; al-'Ukbariy menjelaskan: *kayfa nunsyiruhâ* menjelaskan kondisi (*hâl*) *al-'izhâm*. *Al-'Âmil* terhadap (*kayfa*) *nunsyiruhâ*; dan tidak dibolehkan *unzbur* dijadikan *'âmil* terhadap *al-'izhâm*. Kalimat dimaksud dapat diformulasikan menjadi *unzbur ilâ al-'izhâmi muhyâtan* dengan makna perhatikanlah tulang-belulang (yang pada waktu itu) dalam kondisi hidup. Lihat al-'Ukbariy, *at-Tibyan fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I, h. 210.

³⁸Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 350.

Menurut al-'Ukbariy dengan qiraat ini (*nansyuruhâ*) mengandung dua kemungkinan makna; pertama, Allah meghidupkan orang mati, dia pun hidup. Di sini *ansyara* (*fi'lun muta'addin*) semakna dengan *nasyara* (*fi'lun lâzimun*). Kedua, *an-nasyr* yang diartikan membentangkannya dengan menghidupkannya, sebagai lawan kata (antonim/*dhidd*) kata *ath-thayy*.³⁹ Lebih lanjut Ibnu 'Athiyyah mengatakan: Kematian itu seakan-akan melipat tulang belulang dan anggota-anggota badan, sementara menghidupkan itu seakan-akan menghimpun sebagian ke bagian lain yang tersebar.⁴⁰ Dengan demikian, sebenarnya qiraat *nansyuruhâ* ini dengan qiraat *nunsyiruhâ* mempunyai makna yang sama. Yang berbeda hanyalah qiraat *nunsyiruhâ*.

Qiraat *nunsyiruhâ* ini berarti “kami mengangkatnya. Kata: *an-nasyru*, berarti “bagian bumi yang tinggi”. Abû 'Aliy al-Fârisiy dan yang lainnya mengatakan: makna *nunsyiruhâ* ini dapat diformulasikan menjadi “kami mengangkat sebagiannya kepada bagian yang lain untuk menghidupkan”. Menurut Ibnu 'Athiyyah: *nusyûz* yang diartikan “mengangkat tulang sebagiannya kepada bagian yang lain” adalah kacau. Pengertiannya adalah terangkat sedikit demi sedikit, seakan-akan memperhatikan pertumbuhan tulang-belulang yang remuk dan keluarnya sesuatu yang baru dari tulang-belulang tersebut.⁴¹ Dalam penafsirannya ini, secara tegas Ibnu 'Athiyyah memberikan kritik terhadap pendapat yang dianggapnya kurang tepat.

b. *Sûrah al-Wâqi'ah* ayat dua puluh sembilan:

³⁹Al-'Ukbariy, *at-Tibhyân fî I'râb al-Qur'ân*, Bagian I. h. 310; Juga Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 350.

⁴⁰Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 350.

⁴¹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar...*, Jilid 1, h. 351.

Ath-Thalhu termasuk pohon besar yang banyak durinya.⁴² Di sini, ada penyerupaan pohon yang ada di surga atas sifat-sifat yang nyata untuk kondisi pohon di dunia.⁴³ *Mandbûd* adalah buah pohon yang tersusun, sebagiannya berada di atas bagian yang lain dari tanah sampai ke atas.⁴⁴ 'Aliy bin Abî Thâlib, Ja'far, Muḥammad, dan yang lainnya membaca: *Thal'in mandbûd*,⁴⁵ yang berarti “mayang kurma yang tersusun”. Di sini Ibnu 'Athiyyah tidak memberikan kritikan apa pun, dengan demikian dapat diketahui bahwa dia menanggapi kedua qiraat ini dapat dipertanggungjawabkan. Berikut akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan *lahjah* (dialek).

7. Perbedaan *Lahjah* (Dialek)

Perlu ditegaskan kembali bahwa yang termasuk kategori perbedaan *lahjah* (dialek) ini menyangkut: *imâlah*, *taqlîl*, *idgâm*, *izhbâr* dan lainnya, tetapi dalam contoh berikut hanya diambil salah satunya. *Sûrah Thâhâ* ayat satu:

⁴²Az-Zamakhshariy menafsirkannya dengan pohon pisang. Lihat Az-Zamakhshariy, *al-Kasyshâf...*, Juz 4, h. 54. Abû Ḥayyân al-Andalusiy dengan mengutip pendapat Ibnu 'Abbâs, Athâ, dan Mujâhid juga menafsirkannya dengan pohon pisang. Akan tetapi, berdasarkan kutipannya terhadap pendapat al-Ḥasan, menafsirkan *al-Thalhu* itu bukanlah pohon pisang, ia pohon yang menaungi; sejuk dan lembab. Lihat Abû Ḥayyân al-Andalusiy, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Jilid 8, h. 206.

⁴³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 5, h. 244; Juga az-Zamakhshariy, *al-Kasyshâf...*, Juz 4, h. 54. Abû Ḥayyân mengemukakan juga pendapat ini berdasarkan kutipannya terhadap pendapat as-Suddiy. Lihat Abû Ḥayyân al-Andalusiy, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Jilid 8, h. 206.

⁴⁴Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 5, h. 244; Juga az-Zamakhshariy, *al-Kasyshâf...*, Juz 4, h. 54; Juga Abû Ḥayyân al-Andalusiy, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Jilid 8, h. 206.

⁴⁵Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 5, h. 244; Juga az-Zamakhshariy, *al-Kasyshâf...*, Juz 4, h. 54; Juga Abû Ḥayyân al-Andalusiy, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Jilid 8, h. 206.

Ulama tafsir berbeda pendapat terhadap ayat ini, terkait dengan perbedaan mereka terhadap huruf-huruf yang terdapat di awal-awal *sûrah*. Akan tetapi ada yang mengatakan bahwa di sini, huruf-huruf itu mengisyaratkan kepada huruf-huruf ejaan (alfabetis atau *abjadiyyah*), seperti; *alif*, *bâ*, *jîm*, dan *dâl* yang tidak berurutan menurut ejaan huruf-huruf Arab. Pendapat ini menggunakan argumentasi bahwa ungkapan sesudahnya tidak dapat dijadikan predikat dari kata *Thâbâ* itu sendiri.⁴⁶ Secara spesifik, *Thâbâ* juga ditanggapi dengan pendapat-pendapat yang tidak teratur, sebagaimana pembuka-pembuka *sûrah* lainnya. Di antara pendapat dimaksud adalah: *Thâbâ* adalah salah satu nama Muḥammad saw. Pendapat yang lain: *Thâbâ* adalah panggilan kepada laki-laki dengan Bahasa Suryânîy. Dan dikatakan pula dengan pengertian lainnya dari bahasa asing.⁴⁷

Sekelompok ulama berpendapat: latar belakang turunnya ayat ini adalah bahwa Rasul saw. membebani dirinya dengan banyak salat, sampai kakinya bengkak dan dia memerlukan peranganin di antara kedua kakinya. Lalu dikatakan kepadanya: *Tha' al-ardha*, maksudnya janganlah Anda merasa lelah, sehingga membutuhkan peranganin. Kata ganti (*dhâmîr*) pada kata *Thâbâ* adalah untuk *al-ardha*. Huruf *Hamzâh* yang terdapat pada kata *Tha'* diringankan, sehingga menjadi *Alif sâkinah*, dan dibaca: *Thâbâ*. Asalnya adalah *Tha'* lalu *Hamzah* dihilangkan dan dimasukkan *Hâ*.⁴⁸ Ibnu Katsîr dan Ibnu 'Âmir membacanya: *Thâbâ*, bacaan ini berdasarkan riwayat dari Qâlûn (110-220 H./728-835 M.) dari Nâfi'. Sedangkan berdasarkan riwayat dari Ya'qûb dan dari Nâfi' juga, membacanya: *Thihi*. Juga berdasarkan riwayat Nâfi', membacanya antara *fathah* dan *kasrah*. Sekelompok ahli qiraat membacanya *imâlah*.⁴⁹ Bacaan yang tebal adalah bahasa orang-orang *Hijâz* dan Nabi saw. 'Âshim, *Hamzah* dan al-Kisâ'iy membacanya: *Thihi*. Abû 'Amr membacanya: *Thahi*, dan sekelompok

⁴⁶Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 4, h. 36.

⁴⁷Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 4, h. 36.

⁴⁸Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 4, h. 36.

⁴⁹Ibnu Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 4, h. 36.

ahli qiraat membacanya: *Thab.* Diriwayatkan dari adh-Dhahhâk dan 'Amr bin Fâ'id, keduanya membacanya: *Thâwî*.⁵⁰

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah tidak memberikan kritikan apa pun, dengan demikian dapat dipahami bahwa menurutnya, semua qiraat tersebut dapat dipertanggungjawabkan. Demikianlah sampel penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkenaan dengan qiraat ini.

⁵⁰Ibnu Athiyyah, *al-Muḥarrar...*, Jilid 4, h. 36.

PERANAN TAJWID DALAM TAFSIR ALQURAN

A. Pendahuluan

Di Gua Hira 15 abad yang silam terjadi satu peristiwa sejarah yang besar, seorang manusia pilihan Allah ditemui oleh Jibril as. seraya disuruh membaca, padahal orang itu belum pandai membaca. Jibril as. merangkulnya sampai orang itu kelelahan, kemudian disuruhnya lagi membaca. Orang tersebut tetap menyatakan bahwa dia tidak pandai membaca. Hal ini berlangsung sebanyak tiga kali dan akhirnya Jibril as. membimbingnya membaca lima ayat pertama *Sûrah Al-'Alaq*.¹ Peristiwa ini memproklamasikan kerasulan Muhammad saw., beliau diutus untuk seluruh umat manusia,² pembawa berita gembira dan peringatan,³ dan tidak ada lagi nabi yang diutus sesudahnya.⁴

Alquran yang permulaannya diturunkan pada bulan Ramadhân berfungsi menjadi petunjuk bagi umat manusia, bukan hanya itu, penjelasan mengenai petunjuk itu pun juga terdapat di dalamnya. Bahkan Alquran itu berfungsi untuk membedakan yang hak dan yang batil.⁵ Sebagai kitab suci umat Islam, Alquran di samping menjadi petunjuk, membacanya juga bernilai ibadah.⁶ Alquran akan bernilai ibadah apabila dibaca dengan benar dan baik. Bacaan Alquran akan benar dan baik apabila memenuhi tata cara membacanya, yang disebut ilmu tajwid. Mempelajari ilmu tajwid hukumnya *fardhu kifâyah*, namun

¹Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'îl bin Ibrâhîm bin al-Mugîrah bin Bardizbah al-Bukhârîy, *Shahîḥ al-Bukhârîy*, Juz 1, (Semarang: Toha Putra, 1981), h. 3.

²Lihat Q. S. *al-A'râf* ayat 158.

³Lihat Q. S. *Saba'* ayat 28

⁴Lihat Q. S. *al-Aḥzâb* ayat 40.

⁵Lihat Q. S. *al-Baqarah* ayat 185.

⁶Muḥammad 'Alîy ash-Shâbûniy, *At-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Mekkah: As-Sayyid Husayn Abbâs Syurbatliy, 1390 H.), h. 6.

mengamalkannya dalam praktek bacaan Alquran hukumnya *fardhu 'ayn*,⁷ dalam arti siapa saja yang membaca Alquran harus (wajib) bertajwid, membaca Alquran dengan mengabaikan tajwid bisa membawa kepada salah arti, bahkan bisa bertentangan dengan apa yang dimaksudkan oleh Alquran itu sendiri.

Tulisan ini mencoba membahas peranan tajwid dalam tafsir Alquran, dengan rumusan masalah:

1. Apa pengertian tajwid dan tafsir?
2. Sejauhmana peranan tajwid dalam menentukan ketepatan penafsiran Alquran?

B. Pengertian

Sebelum sampai kepada pembahasan inti mengenai peranan tajwid dalam tafsir Alquran, terlebih dahulu dikemukakan pengertian tajwid dan tafsir itu sendiri.

Menurut bahasa tajwid berasal dari kata: "*jamwada –yujawwidu –tajwîd*" yang berarti menjadikan baik atau bagus,⁸ bisa pula berarti "membawa yang baik",⁹ sedangkan yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah membaguskan bacaan Alquran.

Adapun menurut istilah, antara lain dikemukakan oleh Muhammad al-Mahmud sebagai berikut:

Ilmu untuk memberikan hak setiap huruf, memenuhi hak huruf berupa sifat, panjang dan lainnya, seperti tipis, tebal dan semacamnya.

⁷Muhammad al-Mahmûd, *Hidâyah al-Mustafid fi 'Ilm at-Tajwîd*, (Surabaya: Bengkulu Indah, t.th.), h. 5.

⁸Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), h. 239.

⁹Muhammad al-Mahmûd, *Hidâyah al-Mustafid*...,h. 4.

¹⁰Muhammad al-Mahmûd, *Hidâyah al-Mustafid*...,h. 4.

Lebih jelas lagi dapat dilihat pada bagian Muqaddimah Alquran dan Terjemahnya, yang mengemukakan: Ilmu Tajwid adalah pelajaran untuk memperbaiki bacaan Alquran. Dalam Ilmu Tajwid itu diajarkan bagaimana cara melafazkan huruf yang berdiri sendiri, huruf yang dirangkaikan dengan huruf yang lain, melatih lidah mengeluarkan huruf dari *makbrajnya*, belajar mengucapkan bunyi yang panjang dan yang pendek, cara menghilangkan bunyi huruf dengan menggabungkannya kepada huruf yang sesudahnya (*idgâm*), berat atau ringan, berdesis atau tidak, mempelajari tanda-tanda berhenti dalam bacaan dan lain-lain sebagainya.¹¹

Dengan uraian ini dapat dibuat satu rangkuman bahwa tajwid itu mengandung seperangkat cara membaca Alquran agar bacaan itu menjadi baik dan benar. Dengan kata lain tajwid itu mengandung sejumlah kaidah yang diperpegangi dalam mengeluarkan huruf dari tempat keluarnya (*makbrajnya*), menjaga hubungan setiap huruf dengan huruf sebelum dan sesudahnya, dalam membaca, tidak dapat dipelajari secara teoritis saja, tetapi dengan latihan, pengulangan dan mengikuti orang yang sudah baik bacaannya.¹²

Sebagai ilmu terapan, maka tajwid itu akan kelihatan peranannya ketika dipraktekkan dalam membaca Alquran.

Berikut akan dilanjutkan dengan membahas pengertian tafsir. Menurut bahasa tafsir berasal dari kata "*fassara – yufassiru -tafsîran*" yang berarti keterangan, menyingkap dan menjelaskan makna yang dapat dipahami.¹³

Menurut istilah, antara lain dikemukakan oleh az-Zarkasyiy:

¹¹ Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Alquran, *Alquran dan Terjemahnya*, Bagian Muqaddimah, (Jakarta: Departemen Agama RI., 1984), h. 130.

¹²Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (T.t.: Mansyûrât 'Ashr al-Hadîts, 1973), h. 188.

¹³Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 323.

Ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, menggali hukum-hukum dan hikmat-hikmatnya.

Definisi lain yang agak terinci dikemukakan oleh Abû Hayyân Al-Andalusiy:

Ilmu yang membahas cara menuturkan lafal-lafal Alquran, (pengertian) yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, hukum-hukum kata tunggal dan kata yang tersusun dalam kalimat, pengertian yang terkandung dalam kalimat secara utuh (hakiki) atau juga majazi serta apa saja yang dapat melengkapi keterangan itu.

Lebih lanjut Abû Hayyân menjelaskan: “Yang dimaksud dengan kata ilmu, adalah jenis yang mencakup semua pengetahuan. Membahas cara menuturkan lafal-lafal Alquran adalah ilmu qiraat (di dalamnya termasuk tajwid), pengertian yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut adalah ilmu bahasa. Hukum kata-kata tunggal adalah *tashrî* sedangkan hukum kata dalam kalimat adalah *i'râb*, *bayân* dan *badî*. Pengertian yang terkandung dalam kalimat, bisa pengertian hakiki atau pengertian majazi, karena kalimat itu kadang-kadang memang dimaksudkan pengertian lahirnya dan dapat pula dibawa kepada pengertian yang lain. Sedangkan apa saja yang bisa melengkapi keterangan itu maksudnya bisa pengetahuan tentang *nasakh*, *asbâb an-nuzûl*, cerita yang

¹⁴Badr ad-Dîn Muḥammad bin ‘Abdullâh Az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Juz 1, (Al-Qâhirah: ‘Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabiy, 1957), h. 13.

¹⁵Muḥammad bin Yûsuf Abû Hayyân al-Andalusiy, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, Juz 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1983), h. 13-14.

menjelaskan sesuatu yang masih samar dalam Alquran dan sebagainya".¹⁶

C. Tajwid dan Tafsir Alquran

Setelah membahas pengertian tajwid dan tafsir pada uraian terdahulu, uraian ini akan mengemukakan peranan tajwid dalam menentukan ketepatan penafsiran Alquran, dalam arti apabila tajwid itu diabaikan dalam membaca Alquran, maka membawa kepada salah arti atau bahkan bertentangan dengan yang dimaksudkan oleh Alquran itu sendiri. Para ulama mengistilahkan bacaan Alquran tanpa tajwid itu dengan "*lahn*".¹⁷ Mereka membagi *lahn* itu kepada dua macam, yaitu: Pertama, *jaliy* adalah kesalahan yang jelas yang dapat diketahui oleh semua ulama qira'at dan yang lainnya, kesalahan ini berupa kesalahan *i'râb* atau fungsi kalimat atau fungsi kata dalam kalimat. Kedua, *khafiy* adalah kesalahan yang hanya diketahui oleh ulama qira'at dan para qari yang belajar langsung dari para ulama qira'at, yang mana mereka semua dapat menuturkannya dengan tepat.¹⁸

Untuk membuktikan bahwa tajwid punya peranan dalam tafsir Alquran, uraian berikut dibagi kepada:

1. *Makhârij al-Hurûf*

Makhârij al-Hurûf yaitu tempat-tempat keluarnya bacaan huruf Alquran pada rongga mulut manusia. Huruf-huruf Alquran itu harus dibaca menurut ketentuan yang telah ditetapkan di dalam ilmu tajwid.¹⁹

¹⁶Abû Hayyân al-Andalusiy, *Al-Bahr al-Muhîth*, Juz 1, h. 14.

¹⁷Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, (T. t. Dâr al-Fikr, t. th.), h. 102.

¹⁸As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., Jilid 1, h. 102.

¹⁹Nazar Bakry, *Ilmu Qira'atil Qur'an*, (Jakarta: Aksara Persada Press, 1984), h. 18.

Berikut dikemukakan beberapa contoh:

a. Huruf dikeluarkan dari pangkal lidah dan dekat pangkal langit-langit sebelah atas. Sedangkan huruf di sebelah depan sedikit dari makhraj huruf . Jika seseorang keliru menuturkan bunyi menjadi bunyi seperti pada firman Allah Surah asy-Syu'arâ ayat 89:

Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan **hati** yang bersih.

Jika terbaca menjadi:

,

maka artinya menjadi: kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan **anjing** yang sehat.

b. Huruf tempat keluarnya adalah kerongkongan bagian dalam (bawah), sedangkan huruf tempat keluarnya adalah kerongkongan bagian tengah. Kalau seseorang keliru melafalkan menjadi seperti firman Allah *Sûrah al-Baqarah* ayat 127:

...Ya Tuhan kami terimalah dari kami (amalan kami), sesungguhnya Engkau Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Jika terbaca menjadi:

,

maka artinya menjadi: Ya Tuhan kami terimalah dari kami (amalan kami), sesungguhnya Engkau Maha Mendengar lagi Maha Sakit (pedih).

2. Panjang dan Pendek

Memanjangkan bunyi sesuatu huruf Alquran dikenal dengan istilah "*madd*".²⁰ Bacaan huruf Alquran dipanjangkan apabila ada tanda-tanda *madd*. Walaupun demikian, ada sejumlah ayat Alquran yang dalam tulisannya menggunakan tanda *madd*, tetapi harus dibaca pendek, karena apabila dibaca panjang akan berubah makna dari ayat yang bersangkutan. Ayat-Ayat itu antara lain:

- a. *Sûrah Âli 'Imrân* ayat 158:

Kata pada ayat harus dibaca pendek, karena ia merupakan *lâm tanwîd*, hal ini bisa kita lihat terjemah ayat itu sebagai berikut: "Dan sungguh jika kalian meninggal atau gugur, **tentulah kepada Allah saja** kalian dikumpulkan". Tetapi apabila itu kita baca panjang, maka ia berubah menjadi *la an-nâfiyah* dan terjemahan ayat itu pun berubah menjadi: Dan sungguh jika kamu meninggal atau gugur **tidaklah kamu dikumpulkan kepada Allah**.

- b. *Sûrah al-Mâ'idah* ayat 29:

...

Kata huruf hamzahnya tidak dibaca panjang, karena yang dimaksud oleh ayat itu adalah pernyataan Habil kepada Qabil (**seorang diri**), sedangkan kalau dibaca panjang berarti pernyataan itu untuk **dua orang**.²¹ Sebenarnya banyak ayat Alquran yang harus dibaca berbeda dengan tulisannya ini, baik panjang dan pendek atau perubahan huruf.²²

²⁰ Nazar Bakry, *Ilmu Qira'atil Qur'an*, h. 27.

²¹Lihat Q. S. *al-Mâ'idah* ayat 27-32.

²²Untuk lebih jelasnya lihat bisa M. Abdurrahman HR., *Ilmu Qiroatil Quran Imam Hafash*, (Bandung: Al-Ma'ârif, t. th.), h. 36-56.

3. *Waqf dan Ibtidâ*

Dalam membicarakan waqaf, ulama berbeda istilah dan pembagiannya, barangkali memadai kalau diketengahkan salah satunya saja, yaitu yang membagi *waqf* kepada empat tingkatan:

a. *Waqf Tâ'm*; berhenti pada ayat yang tidak berkaitan dengan ayat sesudahnya. Untuk ayat seperti ini, setelah berhenti pada ayat itu, dilanjutkan dengan ayat sesudahnya. Umumnya *waqf* seperti ini terdapat pada ujung ayat, seperti firman Allah *Sûrah al-Baqarah* ayat lima:

...

Setelah berhenti pada ayat ini, dilanjutkan dengan ayat berikutnya. Ada pula *waqf tâ'm* itu terletak pada pertengahan ayat, seperti firman Allah *Sûrah an-Naml* ayat 34:

Ayat ini sudah sempurna, karena sampai di situ selesailah pembicaraan Balkis (Ratu Saba), sedangkan ayat selanjutnya (sambungan ayat) penjelasan firman langsung Allah. Ada pula waqaf yang baru sempurna setelah dilanjutkan dengan awal ayat berikutnya, seperti firman Allah *Sûrah as-Sâffât* 137:

Ayat ini baru sempurna setelah dilanjutkan dengan awal ayat 138 yaitu:

Karena awal ayat ini di'*athafkan* (dihubungkan) dengan ayat sebelumnya, lengkapnya berarti: Dan sesungguhnya kamu (hai penduduk Mekkah) benar-benar akan melalui (bekas-bekas) mereka di waktu pagi dan di waktu malam.²³

²³ As-Suyûthiy, *Al-Itqân*..., Jilid 1, h. 86.

b. *Waqf Kâfîy*; berhenti pada kata yang maknanya berkaitan dengan kata berikutnya (bukan lafnya), seperti firman Allah *Sûrah al-Baqarah* ayat enam:

Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman.

Ayat ini masih berhubungan maknanya dengan ayat selanjutnya. *Waqf Kâfîy* ini derajatnya di bawah *Waqf T±m*. Apabila qari atau qariah yang nafasnya panjang, sebaiknya bacaannya disambung atau dilanjutkan.²⁴ (M. Abdurrahman HR.; tanpa tahun: h. 62).

c. *Waqf Hasan*; berarti bagus untuk berhenti di situ, seperti berhenti pada kata:

pada *Sûrah al-Fâtihah*, tetapi jangan memulai pada lanjutan ayat, karena kata:

masih berkaitan erat dengan kata berikutnya.²⁵

c. *Waqf Qabîh*, yaitu tidak baik (haram) berhenti di situ (pada lafal) yang belum mendatangkan arti yang dimaksud atau yang mungkin menyebabkan berubahnya maksud dan tujuan Alquran, seperti membaca *Sûrah at-Tawbah* ayat 30:

Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair anak Allah dan berkata pula orang-orang Nasrani..."

Berhenti :

²⁴M. Abdurrahman HR., *Ilmu Qiroatil Qur'an...*, h. 62.

²⁵M. Abdurrahman HR., *Ilmu Qiroatil Qur'an...*, h. 62.

diharamkan (tidak boleh), karena mengubah maksud Alquran, karena itu harus diteruskan sampai:

atau dipisahkan menjadi:

()

Dalam hal *waqf* ini sebenarnya ulama telah berupaya memberikan tanda-tanda agar kita dapat berhenti pada tempat tertentu yang dibenarkan atau melanjutkan pada tempat yang tidak dibenarkan berhenti. Tanda-tanda *waqf* itu adalah sebagai berikut:

dibaca artinya utama *waqf* (berhenti)

dibaca artinya utama *waqf*

dibaca artinya utama *waqf*

dibaca artinya utama *waqf*

, dibaca artinya utama *waqf*

dibaca artinya boleh *waqf/wasbl* (dilanjutkan)

dibaca artinya utama *wasbl*

dibaca artinya utama *wasbl*

dibaca artinya utama *wasbl*

dibaca artinya utama *wasbl*

dibaca artinya utama *wasbl*

artinya utama berhenti pada yang pertama

Peranan Tajwid dalam Tafsir Alquran

artinya utama berhenti pada yang terakhir.²⁶

Kalau dilihat dari kemampuan orang yang membaca Alquran, dalam hal *waqf* ini, menurut Ibnu al-Jazariy dapat dibagi kepada; *Ikhtiyâriy* (pilihan) dan *Idhthirâriy* (terpaksa).²⁷ Dimaksudkan dengan *ikhtiyâriy* adalah orang dapat menentukan pilihan di mana dia akan berhenti. Sedangkan *idhthirâriy* adalah dalam keadaan terpaksa orang menghentikan bacaannya, mungkin karena kehabisan nafas atau lainnya. Apabila dalam keadaan terpaksa orang berhenti dalam kategori *Waqf Qabîh*, haruslah dia mengulangi lagi bacaan yang benar, jangan sampai melanjutkan dengan lanjutan ayat, seperti *Sûrah al-Mâ'idah* ayat 17:

Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata.
jangan sampai memulai kembali dari lanjutan ayat, yaitu:

Sesungguhnya Allah itu ialah al-Masih putera Maryam.
seharusnya ia mengulangi lagi dari awal ayat.

Dengan uraian ini dapat diketahui; kalau dalam *waqf* bisa dibagi kepada dua, yaitu *ikhtiyâriy* dan *idhthirâriy*, sedangkan untuk *ibtidâ'* hanya *ikhtiyâriy* saja, karena orang dapat menentukan pilihan di mana dia akan memulai lagi bacaannya. Walaupun demikian, salah satu kendalanya adalah kemampuan Bahasa Arab yang tidak merata pada semua pembaca Alquran.

Barangkali telah memadai apa yang dikemukakan pada uraian ini, mengenai bukti betapa rusak pengertian atau makna Alquran akibat bacaan yang tidak mengindahkan ketentuan ilmu Tajwid, walaupun uraian ini hanya dibatasi pada kesalahan *makbârij al-hurûf*, panjang dan pendek, serta *waqf* dan *ibtidâ'* yang dapat dikategorikan kesalahan *jaliy*,

²⁶M. Abdurrahman HR., *Ilmu Qiroatil Qur'an...*, h. 64-65.

²⁷As-Suyûthiy, *Al-Itqân...*, Jilid 1, h.87.

sedangkan yang berkenaan dengan kesalahan *khafiy* lebih tepat dibahas di kalangan para qari dan qariah atau bahkan di kalangan dewan hakim Musabaqah Tilawatil Quran.

D. Dasar Hukum Penerapan Tajwid dalam Membaca Alquran

Setelah mengemukakan uraian yang membuktikan sejauh mana peranan tajwid dalam menentukan ketepatan penafsiran Alquran, berikut dikemukakan landasan yang mendasari pembacaan Alquran dengan tajwid sebagai berikut:

1. Firman Allah *Sûrah al-Muzammil* ayat empat:

...Dan bacalah Alquran itu dengan perlahan.

Tartil berarti bacaan perlahan yang jelas huruf-hurufnya.²⁸ (Al-Maragi XXIX; 1985: h. 110).

2. Aisyah ra. mengatakan: Rasulullah saw. membaca satu surah al-Quran dengan tartil, sehingga memakan waktu lebih lama dari membaca surah yang lebih panjang dengan bacaan biasa (Al-Maragi XXIX; 1985: h. 111).

3. Rasulullah saw. bersabda: "Hiasilah al-Quran itu dengan suaramu yang, dan sesungguhnya orang ini (Abû Mûsâ Al-Asy'ariy) diberi suara yang merdu laksana seruling kaum Nabi Dâwûd, Abû Mûsâ berkata: sekiranya saya tahu Rasulullah mendengarkan bacaanku, kuupayakan bacaan yang sebaik-baiknya.

Kiranya memadailah ayat dan hadis yang dikemukakan ini untuk mendorong kita membaca Alquran dengan sebaik-baiknya.

²⁸ Ahmad Mushthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy*, Juz 29, (Bayrût: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabiyy, 1985), h. 111.

E. Penutup

Untuk mengakhiri tulisan ini ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Membaca Alquran harus (wajib) memenuhi ketentuan ilmu tajwid.
2. Tafsir Alquran memberikan kejelasan makna ayat-ayat Alquran.
3. Peranan tajwid dalam Tafsir Alquran terlihat jelas ketika tajwid itu diabaikan dalam membaca Alquran, maka makna ayat yang dibaca itu pun menjadi rusak, bukan hanya berbeda dengan maksud ayat yang bersangkutan, bahkan bisa berarti sebaliknya.

JADAL ALQURAN

A. Pendahuluan

Alquran berfungsi menjadi petunjuk bagi umat manusia. Bukan hanya itu, penjelasan petunjuk itu pun terdapat pula di dalam Alquran. Selain itu juga Alquran berfungsi sebagai pembeda antara yang hak dengan yang batil.¹

Keberanian nyata yang dirasakan dan dialami oleh manusia dan dibuktikan oleh hukum alam, tidaklah memerlukan argumentasi untuk menentukannya atau dalil atas kebenarannya. Tetapi sikap keras kepala sering membawa orang membangkitkan keraguan dan memalsukan kebenaran dengan polesan kebenaran dan menghiasinya di depan cermin rasio, hal itu membawa orang untuk beradu argumentasi dan memaksanya mengakui atau menolak. Sedangkan Alquran –yang merupakan seruan Allah untuk umat manusia- berdiri di depan berbagai bantahan yang mencoba mengingkari kebenaran-kebenarannya dengan kebatilan dan mendiskusikan dasar-dasarnya. Alquran mengendalikan permusuhan mereka itu dengan empiri dan kenyataan, dan dihadapkan kepada mereka susunan kalimat (*uslub*) yang memuaskan, menggunakan dalil yang konsis dan diskusi yang meyakinkan.²

Memang merupakan pembawaan manusia suka membantah dan berdiskusi, Alquran Surah Al-Kahfi ayat 54 menyebutkan:

"...dan manusia adalah makhluk yang paling banyak membantah."

Kebiasaan membantah itu berlaku pula pada bangsa Arab yang Alquran diturunkan dengan bahasa mereka. Tulisan ini mencoba

¹Lihat Q.S. *al-Baqarah* ayat 185.

²Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Ar-Riyâdh; Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1393 H./1973 M.), Cet. ke-3, h. 298.

membahas pengertian jadal Alquran dan kegunaannya dalam memahami maksud Alquran.

B. Pengertian

Menurut bahasa Jadal Alquran ini terdiri dari dua kata, yang pertama *jadal*; bahasa Arab dalam bentuk masdar yang berarti perdebatan atau perbantahan.³ Kata kedua adalah Alquran yakni Kitab Suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. selaku Rasul terakhir.

Sedangkan menurut istilah, *jadal* dan *jidâl* berarti: percakapan atau perundingan dengan cara berbantah untuk menundukkan musuh.⁴ Dengan demikian, dapat diketahui bahwa komunikasi dengan menggunakan *jadal* dan *jidâl* ini bertujuan untuk memperoleh kemenangan

Sebelum lebih jauh memasuki pembahasan mengenai *jadal* Alquran, lebih dahulu dikemukakan pemakaian kata tersebut di dalam Alquran. Alquran, di samping menyatakan bahwa manusia memang suka berdebat dan berdiskusi,⁵ juga menyuruh Rasulullah saw. untuk membantah atau berdiskusi dengan orang-orang musyrik dengan cara yang terbaik,⁶ dan membolehkan orang-orang beriman berdiskusi dengan *ahl al-Kitâb* hanya dengan cara yang terbaik pula.⁷ begitu pula perdebatan yang bersasaran untuk memenangkan *Al-Haq* (kebenaran) dan menegaskan argumentasi kebenarannya atau keabsahannya, cara inilah yang terkandung di dalam *jadal* Alquran dalam memberikan petunjuk kepada orang-orang kafir dan mengendalikan para penentangannya. Berbeda dengan bantahan orang-orang kafir yang menggunakan kebatilan.⁸

³ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Ponses Krapyak, 1984), h. 189.

⁴ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 298.

⁵ Lihat Q.S. *al-Kahfî* ayat 54.

⁶ Lihat Q.S. *an-Nahl* ayat 125.

⁷ Lihat Q.S. *al-'Ankabût* ayat 46.

⁸ Lihat Q.S. *al-Kahfî* ayat 56. Sebagaimana dikutip dari Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 298-299.

Ulama mengatakan Alquran benar-benar mencakup segala macam argumentasi dan dalil.⁹ Semua argumentasi, dalil, pembagian dan pembatasan sesuatu dari semua yang diketahui oleh akal dan pendengaran digunakan oleh Alquran dalam redaksinya.¹⁰ Walaupun demikian, redaksi AlQur'an tidaklah seperti redaksi yang dipergunakan oleh Mutakallimin dengan terlebih dahulu mengemukakan muqaddimah, kemudian sampai pada natijah atau konklusi setelah menggunakan *istidlâl*.¹¹ Hal ini bisa kita mengerti, karena Alquran itu diturunkan dengan Bahasa Arab yang tentunya juga sesuai dengan kebudayaan dan kebiasaan mereka. Allah swt. berfirman pada *Sûrah Ibrâhîm* ayat empat:

...

Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya dia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka.

Alquran itu diturunkan dengan kebiasaan orang Arab dalam pembicaraan mereka, maka redaksi yang dipergunakan oleh Alquran dalam menghadapi mereka adalah redaksi yang sudah mereka kenal,¹² salah satunya adalah dengan bentuk *jadâl*. Alasan kedua, mengapa Alquran itu tidak menggunakan cara *Mutakallimîn* dalam redaksinya adalah karena orang yang cenderung menggunakan argumentasi mendalam adalah orang yang mampu mengungkapkannya secara lugas. Orang yang mampu memberikan pengertian kepada orang banyak secara lugas tidak akan mundur kepada ungkapan berupa teka-teki.¹³ Allah dalam membantah sanggahan makhluk-Nya menggunakan redaksi yang lugas dan ungkapan yang sangat halus, pengertiannya terjangkau oleh orang awam dan mereka menjadi puas dan menerima keterangan tersebut, sedangkan orang-orang

⁹Jalâl ad-Dîn bin 'Abd ar-Rahmân as-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, (T.t.: Dâr al-Fikr, T. th.), h. 135.

¹⁰ Badr ad-Dîn Muḥammad bin 'Andullâh az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, (Mishr: 'Îsâ al-Bâbî al-Halabiy wa Syirkahû, 1957), h. 24.

¹¹Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 299.

¹²Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 299.

¹³As-Suyûthiy, *Al-Itqân ...*, Jilid 2, h. 135.

tertentu (*al-kehamwâsh*) juga merasa lega, karena ungkapan itu memenuhi ketentuan pendapat mereka. Untuk lebih jelasnya, baiklah kita lihat contoh berikut:

Dalam menjelaskan bahwa Pencipta alam ini tunggal, Allah swt. berfirman pada *Sûrah al-Anbiyâ* ayat 22:

...

Sekiranya ada di langit dan bumi itu tuhan selain Allah, tentulah keduanya akan rusak (binasa)...

Keterangannya: Kalau ala mini diciptakan oleh dua (orang) Pencipta, tentulah ala mini tidak akan teratur dan tidak harmonis. Dan tentulah salah seorang pencipta itu ada yang lemah atau keduanya lemah. Hal itu disebabkan oleh: jika salah seorang ingin menghidupkan, sedangkan yang lain ingin mematikan, jika keinginan keduanya terealisasi berarti terjadi pertentangan dan hal ini mustahil. Sama mustahilnya kalau keduanya berdamai dan berbagi tugas; atau salah seorang mengalah kepada Pencipta yang lain. Jika kehendak keduanya tidak dapat direalisasikan, berarti keduanya lemah, begitu pula jika keinginan salah seorang di antara keduanya tidak terealisasi, berarti orang itu tidak mampu. Dan Tuhan itu bukanlah orang yang tidak mampu.¹⁴

Sûrah al-Anbiyâ ayat 22 ini dapat dipahami begini: Jika ada satu tuhan saja selain Allah di langit dan di bumi ini, keduanya (langit dan bumi ini) akan hancur. Akan tetapi, langit dan bumi ini tidak hancur. Berarti tidak ada tuhan selain Allah yang menciptakan langit dan bumi ini. Lebih jauh lagi, apabila tuhan yang lain dari Allah itu banyak, tentunya ala mini akan berantakan.

Untuk dapat melihat lebih jelas lagi mengenai deskripsi *jadal* Alquran ini, akan dikemukakan pendapat ulama tafsir yang telah disistematiskan oleh Mannâ' al-Qaththân sebagai berikut:

1. Allah menyebutkan ayat-ayat *kaunîyyah* (tentang alam) yang dibarengi dengan tuntutan merenunginya untuk dapat menarik kesimpulan

¹⁴Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith...*, h. 301-302.

tentang dasar-dasar akidah, seperti *tawhîdullâh* dalam *ulûhiyyah*-Nya, iman kepada malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya dan Hari Akhir. Yang termasuk kategori ini sangat banyak di dalam Alquran, antara lain firman Allah *Sûrah al-Baqarah* ayat 21-22:

Hai manusia sembahlah Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dan orang-orang yang sebelum kalian agar kalian bertakwa. Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan dan langit sebagai atap. Dan Dia pula yang menurunkan air (hujan) dari langit, lalu dengan air hujan itu Dia menghasilkan segala buah-buahan sebagai rezeki bagi kalian. Karena itu, janganlah kalian mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kalian mengetahuinya.

Ayat lainnya terdapat pada *Sûrah al-Baqarah* ayat 163-164:

Tuhan kalian adalah Tuhan Yang Mahaesa, tidak ada Tuhan melainkan Dia, Yang Mahapemurah lagi Mahapenyayang. Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air (hujan), lalu dengan air hujan itu Dia hidupan bumi sesudah mati (kering)nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang

2. Ayat yang membantah pendapat lawan dan mengendalikan para pembangkang. Untuk ini ada beberapa bentuk:

a. Menetapkan mitra bicara dengan cara mempertanyakan hal-hal yang membuatnya takluk dan akal pun tunduk, sehingga mengakui apa yang diingkarinya, seperti mengambil kesimpulan dari adanya makhluk terhadap adanya *Khâliq*, seperti firman Allah *Sûrah ath-Thûr* ayat 35-43:

Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatu pun atautkah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)? Atautkah mereka telah menciptakan langit dan bumi itu? Sebenarnya mereka tidak meyakini (apa yang mereka katakan). Apakah di sisi mereka ada perbendaharaan Tuhanmu atautkah mereka yang berkuasa? Atautkah mereka mempunyai tangga (ke langit) untuk mendengarkan pada tangga itu (hal-hal yang gaib)? Maka hendaklah orang yang mendengarkan di antara mereka mendatangkan suatu keterangan yang nyata. Atautkah untuk Allah anak-anak wanita dan untuk kalian anak-anak laki-laki? Atautkah kamu meminta upah kepada mereka sehingga mereka dibebani dengan hutang? Apakah di sisi mereka pengetahuan tentang yang gaib lalu mereka menuliskannya? Atautkah mereka hendak melakukan tipu daya? Maka orang-orang kafir itu merekalah yang kena tipu daya. Atautkah mereka mempunyai tuhan selain Allah? Mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan.¹⁶

¹⁵Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 302.

¹⁶Mannâ al-Qaththân, *Mabâhits...*, h. 302.

b. Mengambil kesimpulan dari penciptaan pertama kali terhadap adanya kehidupan akhirat, seperti *Sûrah al-Qiyâmah* ayat 36-40:

Apakah manusia mengira, bahwa dia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)? Bukankah dia dahulu setetes air mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim), kemudian mani itu menjadi segumpal darah, lalu Allah menciptakannya dan menyempurnakannya, lalu Allah menjadikan darinya sepasang pria dan wanita. Bukankah (Allah yang berbuat) demikian, berkuasa pula menghidupkan orang mati?¹⁷

c. Membatalkan dakwaan lawan dengan menetapkan kebalikannya, seperti firman Allah *Sûrah al-An'âm* ayat 91:

Ayat ini menolak tuduhan orang-orang Yahudi yang dinyatakan oleh Allah dalam firman-Nya *Sûrah al-An'âm* ayat 91 (potongan ayat:

Terjemah ayat itu selengkapnya sebagai berikut:

Dan mereka tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya, ketika mereka berkata: "Allah tidak menurunkan sesuatu kepada seorang manusia pun". Katakanlah: "Siapakah yang menurunkan kitab (*Tanrâh*) yang dibawa oleh Mûsâ sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, kalian jadikan kitab itu lembaran-lembaran kertas yang berceraiberai, kalian peerlihatkan (sebagiannya) dan kalian sembunyikan sebagian

¹⁷Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 302-303.

besarnya, padahal telah diajarkan kepada kalian apa yang kalian dan bapak-bapak kalian tidak mengetahui(nya)?" Katakanlah: "Allahlah (yang menurunkan(nya))", kemudian (sesudah kamu menyampaikan Alquran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatan mereka.¹⁸

d. Dugaan dan pembagian (*as-Sibru wa at-Taqsîm*) yaitu dengan cara membatasi beberapa keterangan dan membatalkan salah satunya saja menjadi alasan ditetapkan hokum, seperti firman Allah *Sûrah al-An'âm* ayat 143-144:

.

(Yaitu) delapan binatang yang berpasangan, sepasang domba dan sepasang kambing. Katakanlah: "Apakah dua yang jantan yang diharamkan Allah ataukah dua yang betina, ataukah yang ada dalam kandungan betinanya?" Terangkanlah kepadaku berdasarkan pengetahuan jika kalian memang orang-orang yang benar, dan sepasang unta dan sepasang sapi. Katakanlah: "Apakah dua yang jantan yang diharamkan Allah ataukah dua yang betina, ataukah yang ada dalam kandungan betinanya. Apakah kalian menyaksikan ketika Allah menetapkan ini bagi kalian?" Maka siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang membuat-buat dusta terhadap Allah untuk menyesatkan manusia tanpa pengetahuan?" Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.¹⁹

Ahmad Mushthafâ al-Marâgiy menjelaskan sebagai berikut:

¹⁸Mannâ al-Qaththân, *Mabâhits*..., h. 303.

¹⁹Mannâ al-Qaththân, *Mabâhits*..., h. 303-304.

Orang-orang musyrik pada masa *jâhiliyyah* mengharamkan sebagian binatang ternak. Allah swt. menghujat dan membatalkan dakwaan mereka. Bahwa semua domba, kambing, unta dan sapi itu terdiri atas jantan dan betina. Jika Allah mengharamkan yang jantan, maka semua jantannya menjadi haram. Kalau Allah mengharamkan yang betina, maka semua betinanya menjadi haram. Jika Allah mengharamkan apa yang dikandung oleh betinanya, maka semuanya menjadi haram, karena betina itu melahirkan jantan dan juga betina. Sesungguhnya Allah tidak mengharamkan binatang-binatang tersebut.²⁰

e. Membuat musuh bertekuk lutut dengan menjelaskan bahwa tuduhannya tidak diakui oleh seorang jua pun, seperti firman Allah *Sûrah al-An'âm* ayat 100-101:

.

Dan mereka (orang-orang musyrik) menjadikan jin itu sekutu bagi Allah, padahal Allahlah yang menciptakan jin-jin itu, dan mereka berbohong (dengan mengatakan): "Bahwasanya Allah mempunyai anak laki-laki dan perempuan" tanpa berdasar ilmu pengetahuan. Mahasuci Allah dan Mahatinggi dari sifat-sifat yang mereka berikan. Dia Pencipta langit dan bumi. Bagaimana Dia mempunyai anak padahal Dia tidak mempunyai isteri. Dia menciptakan segala sesuatu dan Dia mengetahui segala sesuatu.

Meniadakan kelahiran dari Allah, bukanlah meniadakan kelahiran dari satu sel, hanya saja kelahiran itu terjadi dari dua sel (sepasang suami isteri), sedangkan Allah swt. tidak mempunyai isteri. Dia mengetahui segala sesuatu, pengetahuan-Nya terhadap segala sesuatu itu dengan kehendak. Perasaan membedakan antara pelaku dengan kehendak dan

²⁰ Ahmad Mushthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy*, Juz 8, (Bayrût: Dâr Ihya' at-Turâts al-'Arabiyy, 1985), h. 54.

pelaku berdasarkan hukum alam. Dengan demikian Allah Yang Mahatahu itu tidak akan menjadi seperti hukum-hukum alam yang melahirkan sesuatu tanpa perasaan, seperti panas dan dingin tidak dapat disandarkan kata anak kepadanya.²¹

C. Kegunaannya dalam Memahami Alquran

Setelah mengemukakan gambaran *jadal* Alquran, maka berikut ini akan dicoba mengetengahkan kegunaannya dalam memahami Alquran itu.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang, merangsang orang untuk mengetahui segalanya dari para ahlinya. Mengumpulkan para ahli dalam satu pertemuan khusus diperlukan perencanaan yang matang dan biaya yang tidak sedikit, seperti: Seminar Sehari, Diskusi, Panel Diskusi, Sarasehan, Lokakarya, Dialog dan lain-lain. Hal ini semua dilakukan, karena mengharapkan hasil yang diperoleh itu dapat dijadikan pedoman kerja, atau paling tidak bisa mendapatkan pengetahuan yang meyakinkan. Apalagi kalau dalam pertemuan para ahli itu terjadi perdebatan, sehingga hasil akhir itu merupakan simpulan yang sudah teruji keampuhannya.

Dengan beranalogi kepada uraian ini, dapat dijelaskan bahwa orang yang ingin menafsirkan ayat-ayat *jadal*, dengan memberikan penjelasan secara dialogis diharapkan dapat memberi pengertian yang lebih meyakinkan kepada para pendengarnya. Yang dimaksudkan dengan penjelasan secara dialogis adalah menjelaskan ayat-ayat Alquran dalam bentuk tanya jawab dengan menggunakan keterangan dan dalil yang meyakinkan, seperti dialog Nabi Ibrâhîm dengan Raja Namrud tentang Tuhan pada ayat 258 *Sûrah al-Baqarah*. Dialog itu berakhir dengan kemenangan di pihak Nabi Ibrâhîm dan Raja Namrud sendiri tidak bisa berkutik.

²¹Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith*..., h. 304.
Jadal al-Qur'ân

D. Penutup

Setelah mengemukakan pembahasan mengenai gambaran *jadal* Alquran dan kegunaannya dalam memahami makna Alquran, maka sampailah pembahasan ini ke bagian terakhir, yaitu untuk menarik simpulan. Sesuai dengan permasalahan yang dibahas, maka simpulannya dibatasi pada dua hal sebagai berikut:

1. Jadal Alquran adalah salah satu bentuk redaksi Alquran dalam memberikan petunjuk kepada umat manusia dengan menggambarkan perdebatan langsung atau tidak langsung.
2. Kegunaan mengetahui *jadal* Alquran dalam memahami makna Alquran lebih memungkinkan untuk dapat meyakini kebenaran Alquran.

MUKJIZAT ALQURAN

A. Pengertian Mukjizat Alquran

I'jâz al-Qur'ân terdiri atas dua kata, kata pertama disandarkan (*idhâfah*) kepada kata kedua. Dalam hal ini adalah penyandaran *masbdar* kepada subjeknya (*fâ'il*). Objeknya dan apa yang berkaitan dengan kata kerja (*fi'l*), disembunyikan, karena sudah dimaklumi.¹ Menurut bahasa, makna *i'jâz al-Qur'ân* adalah penetapan Alquran akan ketidakmampuan makhluk memenuhi tantangan Alquran. Akan tetapi, hal ini bukanlah sasaran utama *i'jâz al-Qur'ân*, karena yang diinginkan adalah menampakkan kebenaran Alquran, dan kejujuran Muḥammad saw. sebagai Rasul. Begitu pula dengan mukjizat semua rasul.²

M. Quraish Shihab mengemukakan tujuan dan fungsi mukjizat itu ada dua:

Pertama, bagi yang telah percaya kepada Nabi, maka dia tidak lagi membutuhkan mukjizat. Dia tidak lagi ditantang untuk melakukan hal yang sama. Mukjizat yang dilihat atau dialaminya hanya berfungsi memperkuat keimanan, serta menambah keyakinannya akan kekuasaan Allah swt.

Kedua, para nabi sejak Âdam as. Hingga 'Îsâ as. Diutus untuk suatu kurun tertentu serta masyarakat tertentu. Tantangan yang mereka kemukakan sebagai mukjizat pasti tidak dapat dilakukan oleh umatnya. Akan tetapi, apakah ini berarti peristiwa luar biasa yang terjadi melalui mereka itu tidak dapat dilakukan oleh selain umat mereka pada generasi sesudah generasi mereka? Jika tujuan mukjizat hanya untuk meyakinkan umat setiap nabi, maka boleh jadi umat yang lain dapat melakukannya. Kemungkinan ini lebih terbuka bagi mereka yang berpendapat bahwa mukjizat pada hakikatnya berada dalam jangkauan hukum (Allah yang

¹Az-Zarqânî, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 331.

²Az-Zarqânî, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 331.

berlaku di) alam. Akan tetapi, ketika hal itu terjadi, hukum-hukum tersebut belum lagi diketahui oleh masyarakat nabi yang bersangkutan.³

Dengan demikian, mukjizat itu diharapkan menumbuhkan kesadaran umat rasul yang bersangkutan bahwa tantangan yang tidak sanggup mereka penuhi itu berasal dari Allah yang mengutus Rasul yang bersangkutan dan mereka harus mengimaninya dan sekaligus mengimani Rasul yang membawanya.⁴ Ilmu ini sangat mulia, karena mukjizat Rasul saw. yang kekal adalah Alquran.⁵

B. Aspek-aspek Kemukjizatan Alquran

'Abd al-Wahhâb 'Abd al-Wahhâb Fâyid mengemukakan aspek-aspek kemukjizatan Alquran dari empat tokoh berikut: Pertama, Abû al-Hasan 'Aliy bin 'Îsâ ar-Rummâniy (296-386 H./908-996 M.) dalam bukunya *an-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân* mengemukakan tujuh aspek kemukjizatan Alquran, yaitu: 1. tidak menjawab tantangan, padahal motivasi dan keinginan untuk itu mendesak, 2. tantangan tersebut untuk semua orang (*al-kaffah*), 3. *ash-shirfah*, 4. *al-balâghah*, 5. kebenaran informasi masa depan, 6. berlawanan dengan kebiasaan (luar biasa), dan 7. dianalogikan dengan semua mukjizat.⁶ Kedua, Abû Sulaymân Hamd bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Khatthâbiy (319-388 H./931-998 M.) dalam bukunya *Bayân I'jâz al-Qur'ân*, mengemukakan dua aspek kemukjizatan Alquran, yaitu; 1. *Naẓhm al-Qur'ân* merupakan lafal yang paling fasih dan mengandung

³ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Alquran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 1419 H./1999 M.), Cet. ke-4, h. 33.

⁴ Az-Zarqânî, *Manâbil...*, Jilid 2, h. 331.

⁵ Az-Zarkasyî, *al-Burhân...*, Juz 2, h. 101.

⁶ 'Abd al-Wahhâb Fâyid, *Manhaj Ibnî 'Athbiyyah Fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, h. 196; Juga Muḥammad Khalaf Allâh Aḥmad dan Muḥammad Zaglûl Salâm, (ed.), *Tsalâts Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân li ar-Rummânî wa al-Khatthâbî wa al-Jurjânî: fî ad-Dirâsah al-Qur'âniyyah wa an-Naqd al-Adabiyy*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, t. th.), Cet. ke-3, h. 75.

makna paling sahih. 2. Mempunyai pengaruh khusus terhadap jiwa.⁷ Ketiga, al-Qâdhî Abû Bakr Muḥammad bin ath-Thayyib al-Bâqilâniy (w. 403 H./1012 M.) dalam kitabnya *I'jâz al-Qur'ân* mengemukakan tiga aspek kemukjizatan Alquran: 1. mengandung informasi gaib masa depan, 2. Nabi sebagai seorang yang *ummiy* mampu menyampaikan informasi agung yang luar biasa, mulai dari penciptaan Âdam sampai dengan hari kebangkitan, 3. keindahan *naẓḥm* Alquran (*badî' an-naẓḥm*), susunannya yang mengagumkan, dan nilai *balâgh*nya yang tidak dapat ditandingi oleh manusia.⁸ Keempat, Abû Bakr 'Abd al-Qâhir bin 'Abd al-Raḥmân al-Jurjâniy (w. 71 H./690 M.) dalam kitabnya *ar-Risâlah asy-Syâfiyah*, mengemukakan: dalam sejarah terbukti bahwa orang-orang Arab tidak mampu menjawab tantangan Alquran untuk menyusun apa yang serupa dengan Alquran. Kemudian dia menyebutkan aspek kemukjizatan Alquran itu adalah *an-naẓḥm* dan ada pada Alquran itu sendiri bukan dari luar. Dalam kedua kitabnya yang lain (*Dalâ'il al-I'jâz* dan *Asrâr al-Balâgh*) dia menjelaskan aspek kemukjizatan Alquran tersebut berdasarkan beberapa pokok bahasan *balâgh*,⁹ Menurut al-Jurjâniy lafal-lafal dan kalimat-kalimat Alquran itu jika masing-masing berdiri sendiri, tidaklah mengandung mukjizat. Akan tetapi, ketika kata-kata itu tersusun dalam kalimat-kalimat Alquran dan maknanya berkesan dalam jiwa, di sinilah letak mukjizat Alquran.¹⁰

Dengan demikian dapat diketahui bahwa menurut para ulama 'Ulûm al-Qur'ân, mukjizat Alquran itu mencakup banyak hal. Oleh karena itu ada beberapa kitab yang secara khusus membahasnya, antara lain: *I'jâz al-Qur'ân wa al-Balâgh an-Nabawiyyah*, karya Mushthfâ Shâdiq ar-Râfi'iy; *Mu'jizah Khalq al-Insân bayn ath-Thibb wa al-Qur'ân*, karya

⁷Abd al-Wahhâb Fâyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah...*, h. 197-198; Juga Muḥammad Khalaf Allâh Aḥmad dan Muḥammad Zaglûl Salâm, (ed.), *Tsalâts Rasâ'il...*, h. 25.

⁸Abd al-Wahhâb Fâyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah...*, h. 199.

⁹Seperti *taqdîm wa ta'kîr, al-fashl wa al-washl, wa al-hadzf, wa al-haqîqah wa al-majâz, wa al-tasybîh wa al-isti'ârah wa al-kinâyah, wa mâ ilâ dzâlika min wujûh al-jamâl fî naẓḥm al-kalâm wa ta'lîfih*. Lihat 'Abd al-Wahhâb Fâyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah ...*, h. 201.

¹⁰Abd al-Wahhâb Fâyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah...*, h. 201

Nabih Abd ar-Rahmân 'Utsmân; *Al-I'jâz al-'Ilmiy fî al-Qur'ân*, karya Muḥammad Kâmil 'Abd ash-Shamad; *Al-I'jâz fî Âyât al-I'jâz*, karya Asy-Syaykh Muḥammad Abî al-Yusr 'Âbidîn, dan *Mukjizat Alquran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, karya M. Quraish Shihab.

C. Tantangan-tantangan Alquran

Turunnya Alquran dalam kurun waktu sekitar 23 tahun, disikapi oleh manusia dengan tiga sikap, yaitu; pertama, yang menerima sepenuhnya, dalam hal ini adalah orang-orang yang bertakwa atau orang-orang yang beriman, sebagaimana dijelaskan, antara lain pada: *Sûrah al-Baqarah* ayat dua sampai dengan lima; kedua, yang menolak sepenuhnya, dalam hal ini adalah orang-orang kafir, sebagaimana dijelaskan, antara lain pada: *Sûrah al-Baqarah* ayat enam sampai dengan tujuh; ketiga, orang-orang yang tidak mau menerima, tetapi tidak berani pula menolaknya, sehingga mereka berpura-pura menerima, namun berupaya menolaknya dengan cara licik. Mereka adalah orang-orang munafik yang dijelaskan, antara lain pada: *Sûrah al-Baqarah* ayat delapan sampai dengan ayat 20. Tantangan Alquran ini terutama ditujukan kepada orang-orang kafir, termasuk di dalamnya orang-orang musyrik yang tidak menerima atau secara kasar menolak bahwa Alquran itu berasal dari Allah swt.

Jika ayat-ayat Alquran yang menginformasikan mukjizat Alquran ini ditelusuri berdasarkan metode tafsir tematik (*mawdhû'iy*), maka akan ditemukan runtutan ayat sebagai berikut:

1. *Sûrah al-Isrâ* (17/50) ayat 88,
2. *Sûrah Yûnus* (10/51) ayat 38,
3. *Sûrah Hûd* (11/52) ayat 13,
4. *Sûrah ath-Thûr* (52/76) ayat 33-34, dan
5. *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 23.

Berikut akan dikemukakan ayat-ayat Alquran yang menantang manusia dimaksud sebagai berikut:

Mukjizat Alquran

1. *Sûrah al-Isrâ* (17/50) ayat 88:

Disebutkan bahwa sebab turun ayat ini adalah kedatangan sekelompok orang-orang Quraisy yang mengatakan: Hai Muḥammad (sebaiknya) Anda datang kepada kami membawa sesuatu yang lain dari Alquran ini, (karena) kami mampu membuat yang seperti Alquran ini. Lalu diturunkan ayat ini, yang secara tegas menyatakan ketidakmampuan mereka. Mengajarkan kepada seluruh makhluk, walaupun manusia dan jin saling bekerja sama untuk itu, mereka tidak bakal mampu melakukannya.¹¹ Menurut Ibnu 'Athiyyah, ketidakmampuan manusia dalam menandingi Alquran itu adalah dalam bentuk *naẓm* (syair) dan *rashf* (keteraturan) maknanya. Alasannya adalah bahwa yang melingkupi semua hal itu hanyalah Allah swt., sementara manusia punya kelemahan berupa kebodohan, lupa, lalai dan macam-macam kekurangan lainnya, sehingga jika dia merangkai kata dalam bentuk syair, maka kelemahan-kelemahan tadi menyembunyikan sesuatu yang dapat menjadikan tulisan itu berbentuk syair yang baik dan maknanya yang teratur rapi.¹²

Ayat ini secara tegas menyatakan bahwa upaya melawan tantangan Alquran untuk menyusun yang setara dengan Alquran itu adalah hal yang mustahil dapat dilakukan, sekalipun untuk itu, jin dan manusia melakukan kerjasama.

2. *Sûrah Yûnus* (10/51) ayat 38:

¹¹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 3, h. 483.

¹²Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 3, h. 483.

Am di sini bukan merupakan imbangan dari sebuah pertanyaan Anda: Apakah ini Zayd atau (*am*) 'Amr? Ia hanya merupakan penengah pembicaraan.¹³ Ungkapan *qul fa'tû bi sûratin mitslib*, yang menjadi tantangan pada ayat ini adalah: pertama, dari aspek syair, kerapian susunan, diplomasi (kata-kata singkat yang bermakna banyak), dan kecermatan kalimat. Semua itu berkaitan dengan pengenalan terhadap hakikat. Kedua, adalah makna-makna gaib terhadap yang telah lalu dan yang akan datang. Ketika mereka ditantang untuk menyusun sepuluh *sûrah*, yang diminta hanyalah yang pertama, yaitu: *naẓhm* (syair).¹⁴

Dari uraian ini, dapat diketahui bahwa tuntutan untuk menyusun satu *sûrah* seperti yang ada pada Alquran dengan berbagai keistimewaannya. Tantangan ini sangat berat, walaupun hanya satu *sûrah*, karena itu Allah mempersilakan mereka untuk mengundang pihak lain selain Allah, untuk memberikan bantuan jika mereka adalah orang-orang yang benar. Selanjutnya mereka ditantang untuk menyusun sepuluh *sûrah* yang lebih ringan, karena yang diminta hanyalah sesuatu yang menurut anggapan mereka diada-adakan (karena mereka menganggap bahwa Alquran itu diada-adakan oleh Muhammad saw.).

3. *Sûrah Hûd* (11/52) ayat 13:

Ungkapan *al-iftirâ*, yang berarti “mengada-ada”, lebih khusus dari berdusta, dan tidak digunakan kecuali dalam hal seseorang

¹³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 3, h. 121; Juga Abū Ḥayyân al-Andalusî, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Jilid 1, h. 208. Pendapat ini dia kutip dari al-Qusyayriy.

¹⁴Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 3, h. 121; Juga Abū Ḥayyân al-Andalusî, *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Jilid 1, h. 208.

berbangga atau takabur dan membawa masalah besar yang diingkari. Pada ayat ini, tantangan yang diajukan adalah sepuluh *sûrah*, karena dikaitkan dengan *al-iftirâ*. Karena itu, kemampuan mereka (dianggap) besar, supaya argumentasi dapat ditegakkan. Hal ini dapat dipahami, karena pada ayat yang lain, tantangan yang diajukan hanyalah satu *sûrah* saja (*Sûrah al-Baqarah* ayat dua puluh tiga dan *Sûrah Yûnus* ayat tiga puluh delapan) tanpa dikaitkan dengan *al-iftirâ*.¹⁵ Ini adalah persamaan yang total, termasuk informasi gaib Alquran, maknanya yang menjadi *hujjah*, susunan syairnya, serta janji dan ancamannya. Mereka tidak sanggup menjawab tantangan ayat ini, bahkan dikatakan kepada mereka: Jawablah (tantangan ini) oleh kalian dalam batas tertentu saja dari semuanya, sekedar sepuluh contoh yang sama ukuran dan maksudnya, dan jadikanlah ia sesuatu yang diada-adakan yang hanya tersisa bentuk syairnya (tidak termasuk berita gaib dan lainnya). Maka inilah puncak anggapan besarnya kemampuan mereka. Makna ayat ini bukanlah sepuluh *sûrah* ditantang dengan sepuluh *sûrah*. Karena ini hanyalah tantangan satu *sûrah* dengan satu *sûrah* yang diada-adakan, tanpa memperhatikan ayat ini lebih dahulu diturunkan dari ayat yang lain. Pandangan ini didukung oleh tantangan yang terdapat pada *Sûrah al-Baqarah* disebabkan adanya keraguan, dan keraguan itu tidak akan hilang kecuali mengetahui bahwa mereka tidak mampu menjawab tantangan itu dengan persamaan total; pada ayat ini (*Sûrah Hûd* ayat tiga belas) tantangan itu diajukan, karena mereka mengatakan bahwa Muḥammad mengada-adakannya, lalu mereka ditantang dengan apa yang serupa dengan yang telah mereka tuduhkan; dan pada *Sûrah Yûnus* ayat tiga puluh delapan tidak diikuti dengan hal ini.¹⁶

4. *Sûrah Sûrah ath-Thûr* ayat 33-34:

¹⁵Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 3, h. 155.

¹⁶Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 3, h. 155.

Ataukah mereka menyatakan bahwa dia (Muhammad) membuat-buatnya. Sebenarnya mereka tidak beriman, maka hendaklah mereka mendatangkan ucapan semisal Alquran jika mereka orang-orang yang benar (dalam tuduhan mereka).

Ungkapan *am* di sini menurut Ibnu 'Athiyyah bermakna pertanyaan yang membuat kaum musyrikin tidak berkulit dan menempelak mereka.¹⁷ Sedangkan ungkapan *taqawwalahû* berarti mengatakan dari orang lain bahwa orang itu mengatakan. Ungkapan seperti ini digunakan untuk menyatakan secara khusus bahwa apa yang disampaikan itu adalah dusta. Setelah mengemukakan pernyataan orang-orang musyrik ini, Allah menantang mereka untuk mendatangkan pembicaraan lain yang serupa dalam bentuk *naẓhm* (syair), *rashf* (keteraturan makna), dan kemukjizatannya.¹⁸

5. *Sûrah al-Baqarah* ayat 23:

Ungkapan *ar-rayb* bermakna *asy-syakk*, artinya “keraguan”. Ayat ini ditujukan kepada kelompok orang-orang musyrik yang ditantang.¹⁹ Kata *as-sûrah* terambil dari *sûrah al-binâ*, yang berarti “pagar bangunan”. Yang dimaksudkan pada ayat ini dan ayat lain yang senada, adalah bagian dari Alquran, yakni potongan yang mempunyai bagian permulaan dan bagian akhir.²⁰

¹⁷Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 5, h. 192.

¹⁸Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 5, h. 192.

¹⁹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 1, h. 106; Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 1, h. 102. Di sini dia mengemukakan dua pendapat: pertama, semua orang kafir. Menurut pendapat ini lebih jelas. Kedua, berdasarkan pendapat Ibnu 'Abbâs, mereka adalah orang-orang Yahudi, dengan alasan bahwa mereka mengatakan: Apa yang dibawa oleh Muḥammad saw. kepada kami ini, tidak seperti wahyu dan kami meragukannya.

²⁰Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 3, h. 120; Juga Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 1, h. 101.

Terjadi perbedaan pendapat mengenai kembalinya kata ganti pada ungkapan *mitslih*.²¹ Mayoritas ulama berpendapat: Kata ganti pada ayat ini kembali kepada Alquran. Setelah itu mereka berbeda pendapat. Pertama, kebanyakan mereka mengatakan: Bentuk syairnya (*naẓhm*), keteraturannya (*rashf*) kedalaman (*fashāḥah*) maknanya yang mereka kenal dan yang mereka tidak mampu hanyalah susunan spesifik Alquran. Di sinilah letaknya mukjizat Alquran itu, menurut pendapat para ahli teori (*i'jāz al-Qur'ân*).²² Kedua, kelompok yang mengatakan: Informasi gaib Alquran, kebenarannya, dan keterdahuluannya (informasi Alquran yang mendahului peristiwanya, seperti Rumawi bakal memperoleh kemenangan setelah beberapa tahun mereka dikalahkan. Lihat *Sûrah ar-Rûm* ayat dua sampai dengan empat. pen.) Menurut kelompok ini, tantangan itu jatuh pada keterdahuluan tersebut, dan berdasarkan pendapat ini, kata *min* merupakan tambahan (*ẓā'idah*) atau untuk menjelaskan jenis (*li bayân al-jins*). Menurut Ibnu 'Athiyyah, pendapat kelompok pertama lebih jelas, kata *min* menurut pendapat ini merupakan bagian (*li at-tab'idh*) atau untuk menjelaskan jenis (*li bayân al-jins*).²³

Kelompok ulama yang lain mengatakan: Kata ganti di sini kembali kepada Muḥammad saw., kemudian mereka berbeda pendapat pula. Pertama, kelompok yang mengatakan: Tantangan tersebut dari aspek buta huruf dan orang yang jujur seperti Muḥammad saw.²⁴ Kedua, kelompok yang mengatakan: Tantangan tersebut dari aspek ahli sihir, tukang tenung, atau pujangga seperti tuduhan kalian hai orang-

²¹Muḥammad 'Abduh mengemukakan kedua pendapat (Alquran dan Nabi Muḥammad). Menurut Muḥammad Rasyîd Ridhâ, penafsiran 'Abduh dengan Nabi Muḥammad hanya pada ayat ini, dengan menekankan *keummiyam*nya sebelum menerima Alquran, namun setelah menerima Alquran, apa yang disampaikan itu membuat orang-orang Arab yang berada pada puncak kemampuan bahasa pada waktu itu menjadi tidak mampu untuk menandinginya. Lihat Muḥammad 'Abduh/Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm asy-Syabîr bi Tafsîr al-Manâr*, Jilid 1, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Ma'rifah, t th.), Cet. ke-2, h. 192.

²²Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 1, h. 106.

²³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar* ..., Jilid 1, h. 106.

²⁴Pendapat Muḥammad 'Abduh termasuk kategori ini.

orang musyrik. Kelompok ulama yang lain lagi mengatakan: Kata ganti di sini kembali kepada kitab-kitab terdahulu; *at-Tawrah*, *al-Injil* dan *az-Zabûr*.²⁵

Ungkapan *wa ud'û syuhadâ'akum*, menurut Ibnu 'Abbas, doa di sini berarti “panggilan untuk mendapatkan keterusterangan” sedangkan para saksi berarti “orang yang menyaksikan dan hadir bersama mereka dari pembantu dan penolong mereka”. Sementara menurut Mujâhid, yang dimaksud doa adalah panggilan agar berhadir. Dan *asy-syuhadâ* adalah bentuk plural dari kata *syâhid*, yang berarti “orang yang bersaksi untuk kalian, bahwa kalian menjawab tantangan yang diajukan”.²⁶ Menurut Ibnu 'Athiyyah: Pendapat yang terakhir (*asy-syuhadâ...*) ini adalah lemah. Menurut al-Farrâ: Yang dimaksud dengan para saksi mereka adalah tuhan-tuhan mereka.²⁷

Ungkapan *in kuntum shâdiqîn*, menurut sebagian mufasir maksudnya adalah dalam hal keraguan yang menjadi pendapat kalian. Sedangkan menurut sebagian yang lainnya adalah dalam hal pendapat kalian bahwa kalian sanggup menjawab tantangan. Hal ini diperkuat oleh hikayat tentang mereka yang disebutkan pada *Sûrah al-Anfâl* ayat tiga puluh satu: “Jika kami mau, tentunya telah kami katakan seperti (ayat Alquran) ini”.²⁸

Membicarakan mukjizat Alquran dewasa ini, pernah menjadi kesangsian M. Quraish Shihab. Ketika langkah penulisan *Mukjizat Alquran* mulai diayunkan, tiba-tiba dia terhenti karena mendengar satu bisikan yang menyatakan, “Tidakkah ini akan memperkuat sikap banyak kaum muslim, yang hanya mendendangkan keistimewaan Alquran dan tidak memfungsikannya sebagai *hudan* atau petunjuk serta pembeda antara yang hak dan batil? Bukankah selama ini banyak di antara kita yang hanya memfungsikan Alquran sebagai mukjizat, padahal Alquran –buat kaum muslim– tidak dimaksudkan sebagai

²⁵Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 1, h. 106-107.

²⁶Pendapat ini dikemukakan juga oleh Muḥammad ‘Abduh. Lihat Muḥammad ‘Abduh/Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid 1, h. 192.

²⁷Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 1, h. 107.

²⁸Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar* ..., Jilid 1, h. 107.

mukjizat, namun sebagai *budan* atau petunjuk? Bukankah selama ini ada ayat-ayat yang digunakan tidak sesuai fungsinya?"²⁹ Akan tetapi, kesangsian tersebut sirna ketika kebutuhan mendesak pada Bulan Ramadhan 1417 H./1997 M. ketika umat Islam di Indonesia segera akan memiliki apa yang dinamai *Bayt al-Qur'ân*, yang bukan hanya menghimpun yang berkaitan dengan Alquran dari segi material.³⁰

²⁹M. Quraish Shihab, *Mukjizat Alquran...*, h. 8. Dalam Sekapur Sirih.

³⁰M. Quraish Shihab, *Mukjizat Alquran...*, h. 9. Dalam Sekapur Sirih.

Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir

A. Pendekatan (*al-Manhaj at-Tafsîrî*)

Sebagian ulama '*ulûm al-Qur'ân* atau tafsir menyamakan pengertian *manhaj* dan *tharîqah* dalam arti metode,¹ sementara yang lainnya ada yang membedakannya.² Disertasi ini mengikuti mereka yang membedakan antara *manhaj* yang dimaknai dengan pendekatan dan *tharîqah* yang dimaknai dengan metode.

Yang dimaksud dengan pendekatan tafsir atau *al-manhaj at-tafsîrî*, sebagaimana dikemukakan oleh as-Sayyid Muḥammad 'Alî Iyâziy: Jalur jalan (*maslak*) yang diikuti oleh seorang mufasir dalam menjelaskan makna-makna Alquran, menyimpulkan makna-makna tersebut dari lafal-lafal Alquran, menghubungkan sebagian makna itu dengan makna yang lain, menyebutkan riwayat-riwayat yang menjelaskan makna tersebut, menampakkan *dalâlât* (petunjuk-petunjuk makna), hukum-hukum, ajaran-ajaran agama, sastra, dan lainnya, mengikuti orientasi

¹Antara lain Adz-Dzahabîy dalam *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*; Mushthafâ Muslim dalam *Mabâḥits fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î*; al-Kâfîjîy dalam *at-Taysîr fî Qawâ'id 'Ilm at-Tafsîr*; Muḥammad 'Alî ash-Shâbûnî dalam *at-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*; Ḥasan Yûnus 'Abîdû dalam *Dirâsât wa Mabâḥits fî Târîkh at-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*; dan Mushthafâ Ibrâhîm al-Masyînî dalam *Madrasah at-Tafsîr fî al-Andalus*

²Antara lain Ibnu 'Âsyûr dalam *at-Tafsîr wa Rijâluh*; Shalâḥ 'Abd al-Fattâḥ Al-Khâlîdiy dalam *Ta'rîf ad-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*; as-Sayyid Muḥammad 'Alî Iyâziy dalam *al-Mufasssîrîn: Ḥayâtuhum wa Manhajuhum*; Fahd bin 'Abd ar-Raḥmân bin Sulaymân Ar-Rûmîy dalam *Ushûl at-Tafsîr wa Manâhijuh*; Muḥammad Ḥamd Zaghlûl dalam *at-Tafsîr bi ar-Ra'yi: Qawâ'iduhû wa Dhawâbithuhû wa A'lâmuh*; Muḥammad as-Sayyid Jibrîl dalam *Madkhal ilâ Manâhij al-Mufasssîrîn*; Muḥammad az-Zafzâf dalam *at-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Ḥadîts*; dan Ziyâd Khalîl Muḥammad ad-Dagâmayn dalam *Manhajiyyah al-Baḥts fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î*.

pemikiran mazhab si mufasir, sesuai dengan budaya dan kepribadiannya. Selanjutnya dia membedakannya dari metode (*tharîqah*), yang menurutnya merupakan mekanisme atau cara kerja yang ditempuh oleh seorang mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, atau mekanisme kerja yang tergambar dalam konsep seorang pembahas (peneliti)... Lebih lanjut, dia menyimpulkan bahwa pendekatan (*manhaj*) disempurnakan dengan studi tematis dan langkah-langkah penafsiran dalam menjelaskan makna-makna Alquran dari lafal-lafalnya, sementara metode (*tharîqah*) merupakan mekanisme yang dipilih atau ditentukan oleh seorang mufasir dalam menetapkan tertib pembahasannya.³

Al-Khàlidî mendefinisikan pendekatan (*manhaj*) dengan: "Kaidah-kaidah dasar dalam cara kerja ilmiah, termasuk di dalamnya pembahasan-pembahasan yang berkaitan dengan Alquran, penafsiran, dan takwilnya".⁴ Sementara metode (*tharîqah*) menurutnya adalah: "Langkah-langkah praktis sebagai penerapan dari kaedah-kaedah yang telah ditetapkan dalam pendekatan sebelumnya".⁵

Ar-Rûmî menganalogikan *manhaj* (pendekatan) itu dengan perjalanan orang menuju sebuah kota, si musafir dapat menentukan jalur jalan yang akan ditempuh, apakah jalan darat, laut, atau udara,⁶ sementara *tharîqah* (metode) dia analogikan dengan perjalanan yang ditempuh secara riil, apakah jalan tol yang bebas hambatan, atau mungkin perjalanan yang lain, karena harus singgah di beberapa tempat wisata yang bermacam-macam, atau hanya menyinggahi beberapa museum untuk melihat persamaan dan perbedaan di antara museum-museum yang disinggahi, atau studi tour (perjalanan dalam rangka pembelajaran).⁷

³Iyâziy, *al-Mufasssirûn...*, h. 31-32.

⁴Shalâh 'Abd al-Fattâh Al-Khàlidiy, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î bayn an-Nazhariyyah wa at-Tathbîq*, (al-Urdun: Dâr an-Nafâ'is, 1418 H./1997 M.), Cet. ke-1, h. 60.

⁵Al-Khàlidiy, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î...*, h. 61.

⁶Fahd bin 'Abd ar-Rahmân bin Sulaymân Ar-Rûmiy, *Ushûl at-Tafsîr wa Manâhijuh*, (ar-Riyâdh: at-Tawbah, 1413 H.), Cet. ke-1, h. 55-56.

⁷Ar-Rûmiy, *Ushûl at-Tafsîr...*, h. 56, dengan pengembangan.

Al-Khàlidî menganalogikan pendekatan (*manhaj*) itu dengan rancang bangun yang dibuat oleh seorang insinyur dalam sebuah kertas kerja, sementara metode (*tharîqah*) adalah: demonstrasi kerja sebagai pelaksanaan nyata sesuai panduan yang telah dirancang dalam kertas kerja dimaksud.⁸

Sepanjang sejarah tafsir Alquran, pendekatan penafsirannya dapat dikategorisasikan kepada: 1. *Al-Atsariy*, 2. *An-Nazhariy*, dan 3. gabungan antara keduanya yang disebut *Al-Atsariy An-Nazhariy aw an-Naqdiy*.⁹ Kategorisasi ini berbeda dengan karya monumental adz-Dzahabî yang banyak dikutip sampai dasawarsa pertama abad ke-21 Masehi ini. Dia mengkategorisasikannya kepada: 1. *al-Ma'tsûr*, 2. *al-Ma'qûl*, dan 3. *al-Isyârî*.¹⁰

Kedua kategorisasi ini sepakat pada dua kategori pertama dan kedua, namun berbeda untuk kategori ketiga. Ibnu 'Âsyûr mengemukakan penggabungan antara kategori pertama dan kedua, sementara adz-Dzahabî mengemukakan kriteria baru, yaitu *al-Isyârî*. Tidak ditemukan informasi yang tegas, mengapa kelompok Ibnu 'Âsyûr tidak memasukkan *at-tafsîr al-isyârî* dalam pembagian mereka, namun ketika dicermati buku *Ta'rîf ad-Dârisîn bi Manâbij al-Mufasssîrîn* karya Shalâh 'Abd al-Fattâh al-Khàlidî dalam subbahasan: *al-Ittijâhât al-Munharifah fî at-Tafsîr*, dia mengemukakan beberapa contoh yang dapat dikategorikan *at-Tafsîr al-Isyârî*.¹¹ Dari contoh-contoh tersebut dapat

⁸Al-Khàlidiy, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î*..., h. 61.

⁹Asy-Syaykh Muḥammad al-Fâdhil bin 'Âsyûr, *at-Tafsîr wa Rijâluḥ*, (Mishr: Majma' al-Buḥûts al-Islâmî, 1390 H./1970 M.), h. 14-29. Zaghlûl dengan menggunakan istilah *al-Manhaj al-'Ilmî* hanya membaginya kepada dua, yaitu: *at-tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *at-tafsîr bi ar-ra'y*. Lihat *at-Tafsîr bi ar-Ra'y*..., h. 103. Begitu pula dengan Jibrîl, dengan melihat sumber-sumber penafsiran (*mashâdir at-tafsîr*) membaginya seperti Zaghlûl. Lihat *Madkhal*..., h. 87.

¹⁰Adz-Dzahabîy, *at-Tafsîr*..., Juz 1, h. 103-335. Adz-Dzahabîy mengemukakannya dalam uraian mendetail sampai pada contoh-contoh sejumlah kitab tafsir yang termasuk kategorisasi yang dia kemukakan.

¹¹Antara lain dia mengemukakan penafsiran as-Sulamî tentang: *Uqtulû anfusakum aw ukhrujû min diyârikum*, *Sûrah an-Nisâ* ayat enam puluh enam

diketahui alasan diabaikannya kategori tersebut adalah, karena dianggap termasuk penafsiran yang menyimpang,¹² dan jika harus ditampung dalam kategorisasi mereka, maka dapat dimasukkan dalam kategori: *at-tafsîr al-ma'qûl al-madzmi'm*, karena sebagian ulama 'ulûm al-Qur'ân atau tafsir menganggap pada dasarnya penafsiran Alquran itu hanya dengan riwayat (*ar-rivâyah*) dan rasio (*ad-dirâyah*).¹³ Di sisi lain, penambahan kategori baru tersebut didasari oleh alasan bahwa aspek penggunaan rasio atau penalaran dalam penafsiran yang dikemukakan oleh para mufasir kategori ini terlihat signifikan dan patut dihargai sebagai sikap moderat mereka terhadap kedua kategori: *at-tafsîr al-ma'tsûr* dan *at-tafsîr al-ma'qûl*,¹⁴ sehingga menggunakan keduanya secara signifikan dalam karya mereka.

dengan: Bunuhlah hawa nafsu kalian dan keluarkan kecintaan kalian kepada dunia dari hati kalian; penafsiran at-Tustarî tentang: *Fa lâ taqrabâ hâdzihî asy-syajarah, Sûrah al-Baqarah* ayat tiga puluh lima dengan: Mengutamakan sesuatu yang tidak semestinya, selain Allah; atau penafsiran Ibnu 'Arabî tentang: *Wa udzkur isma Rabbika wa tabattal ilayhi tabtîlan, Sûrah al-Muzzammil* ayat delapan dengan: Ingatlah nama Tuhanmu, yang Dia adalah kamu sendiri. Atau kenalilah dirimu, jangan kamu lupakan dia, karena (jika kamu melupakannya), maka Allah akan melupakanmu. Uraian selengkapnya, lihat Al-Khàlidiy, *Ta'rîf ad-Dârisîn ...*, h. 493-500.

¹²Adz-Dzahabîy mengemukakan juga beberapa contoh lain dari penyimpangan dalam bentuk *at-Tafsîr al-Isyârî*, antara lain lihat Muhammad Husayn Adz-Dzahabîy, *Al-Ittijâhât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm: Dawâfi'uhâ wa Daf'uhâ*, (Mishr: Maktabah Wahbah, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-3, h. 80-82. Di sini dia mengemukakan antara lain penafsiran as-Sulamî mengenai huruf-huruf *muqaththa'ah* pada awal *Sûrah al-Baqarah*, dengan mengutip *Haqâ'iq at-Tafsîr*, karya as-Sulamî, h. 9.

¹³Az-Zafzâf, *at-Ta'rîf...*, h. 164; Al-Khàlidiy, *Ta'rîf ad-Dârisîn...*, h. 200. Juga ash-Shâbûnî, *at-Tibyân...* h. 67 dan 155. Sebagaimana dikutip dari Abdullah Karim, "Aspek *ad-Dirâyah* Dalam Tafsir Ibnu 'Athiyyah", *Disertasi*, (Jakarta: Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 3-4.

¹⁴Uraian selengkapnya, lihat Al-Khàlidiy *Ta'rîf ad-Dârisîn...*, h. 301-302. Menurutnya, sekalipun mufasir *al-ma'tsûr* menggunakan rasio (*ar-ra'y*) atau sebaliknya mufasir *al-ma'qûl* menggunakan riwayat, tetapi sangat terbatas,

Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir

Asy-Syâthibî (w. 790 H./1388 M.) mengemukakan contoh dua sikap Abû Bakr ash-Shiddîq (w. 13 H./634 M.): Pertama, ketika ditanya tentang sesuatu mengenai Alquran, dia menjawab: Langit mana yang menaungiku dan bumi mana tempat aku berpijak, jika aku mengatakan sesuatu tentang Alquran, yang tidak aku ketahui? Kedua, ketika dia ditanya mengenai *kalâlah*, dia menyatakan: Aku tidak mengatakan (hanya) berdasarkan pendapatku, jika ternyata benar, maka ia berasal dari Allah, dan jika ternyata salah, maka ia berasal dariku dan dari setan, *kalâlah* begini-begini.¹⁵

Sikap Abû Bakr ini memberikan indikasi bahwa dalam hal tertentu tidak ada peluang bagi mufasir untuk menggunakan nalarnya dalam menafsirkan Alquran, dalam hal ini tentunya harus menggunakan riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan. Akan tetapi, pada hal lainnya, seperti tentang *kalâlah* tersebut, penggunaan penalaran sangat diperlukan,¹⁶ hal ini tentunya didasari oleh pengetahuan yang dimilikinya. Kedua sikap Abû Bakr ini merupakan cikal bakal *at-tafsîr Al-Atsariy an-nashariy* atau *al-naqdî*.¹⁷

Berikut akan dikemukakan secara ringkas ketiga pendekatan dimaksud:

1. *Al-Atsariy*

sementara mufasir *at-tafsîr al-atsarî an-nazharî aw an-naqdî* menggunakan keduanya secara signifikan.

¹⁵Abû Ishâq Ibrâhîm bin Mûsâ al-Lahmî al-Gharnâthî asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarîah*, Juz 3, syarahû wa kharraja ahâdîtsahû 'Abd Allâh Darrâz; wadha'a tarâjimahû Muḥammad 'Abd Allâh Darrâz; wa kharraja âyâtihî wa fahrâsa mawâdhi'ahû 'Abd al-Salâm 'Abd asy-Syâfî Muḥammad, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 315; Juga al-Imâm asy-Syaykh Muḥammad ath-Thâhir bin 'Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid I, Juz 1, (Tûnis: Dâr Sahnûn li an-Nasyr wa at-Tawzî', t. th.), h. 29.

¹⁶Mengenai penggunaan penalaran ini disyaratkan adanya pemahaman yang mumpuni terhadap Alquran, *as-Sunnah* dan Bahasa Arab. Uraian lebih rinci mengenai hal ini, lihat asy-Syâthibî, *al-Muwâfaqât* ...Juz 3, h. 315-316; Al-'Akk, *Ushûl at-Tafsîr*..., h. 167; Juga ash-Shâbûnî, *at-Tibyân*..., h. 157.

¹⁷Abdullah Karim, "Aspek *ad-Dirâyah*...", h. 4-5.

Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir

Al-Atsariy yang disebut juga dengan *al-ma'tsûr*, *al-manqûl* atau *al-rivâyah* adalah "penjelasan atau perincian yang datang dari Alquran, riwayat yang dinukil dari Rasul saw., para sahabat dan para tabi'in, yang menjelaskan apa yang Allah kehendaki dari nas-nas yang terdapat dalam Alquran".¹⁸ Dari definisi ini dapat diketahui bahwa dalam pendekatan ini, tidak termasuk penafsiran dengan *ijtihad* atau penyimpulan.¹⁹ Dalam hal ini, seorang mufasir dianggap melakukan pendekatan *Al-Atsariy*, jika penafsirannya didominasi oleh penggunaan riwayat, walaupun untuk hal-hal tertentu dia menggunakan penalaran.

Berkaitan penafsiran Alquran dengan Alquran dan Alquran dengan *sunnah* atau hadis yang dapat dikategorikan *Al-Atsariy*, harus ada ketegasan bahwa penjelasan tersebut berasal dari Rasulullah sendiri, seperti: *zhulm* pada ayat delapan puluh dua *Sûrah al-An'âm*, yang ditafsirkan oleh *asy-syirk* pada ayat tigabelas *Sûrah Luqmân*.²⁰ Atau penafsiran *al-khayth al-abyadh min al-khayth al-aswad* yang dijelaskan oleh lanjutan ayat tersebut, yaitu *min al-fajr*. Dalam hal ini Rasul menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah gelapnya malam dan terangnya siang.²¹ Selanjutnya, yang berasal dari sahabat atau tabi'in, harus didasarkan pada periwayatan yang *shahîh* dan dapat dipertanggungjawabkan.²² Jika penafsiran Alquran dengan Alquran atau dengan *sunnah* atau hadis itu dilakukan oleh si mufasir atas kreativitasnya sendiri, tidak dapat dikategorikan *Al-Atsariy*, tetapi berpindah kepada *An-Nazhariy*. Dengan kata lain, bahwa kategori *Al-Atsariy* ini harus didasarkan pada periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Tafsir yang menggunakan pendekatan *Al-Atsariy* ini antara lain *ad-Durr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Ma'tsûr*. Sebagai contoh, dapat

¹⁸ Adz-Dzahabîy, *at-Tafsîr...*, Jilid 1, h. 112; Juga Zaghlûl, *at-Tafsîr bi ar-Ra'y...*, h. 103.

¹⁹ Zaghlûl, *at-Tafsîr bi ar-Ra'y...*, h. 103.

²⁰ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî bi Hâsyiah as-Sindî*, Juz 2, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1414 H./1994 M.), h. 269. *Kitâb al-Îmân*, hadis nomor 3360.

²¹ Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî ...*, Juz 1, h. 400. Hadis nomor 1916.

²² Al-Khâlidîy, *Ta'rif ad-Dârisîn...*, h. 200.

dikemukakan penafsirannya terhadap ayat dua *Sûrah al-Baqarah*, terutama ungkapan: "*Rabb al-'Âlamîn*" dengan mengemukakan sembilan riwayat berikut:

Pertama, al-Faryàbî, 'Abd bin Humayd, Ibnu Jarîr, Ibnu Mundzir, dan Ibnu Abî Hàtim melalui beberapa jalur *sanad*, dari Ibnu 'Abbàs menafsirkannya dengan "Jin dan Manusia". Kedua, 'Abd bin Humayd dan Ibnu Jarîr, meriwayatkan dari Mujàhid, menafsirkannya dengan "Jin dan Manusia". Ketiga, Ibnu Jarîr dan Ibnu Abî Hàtim, meriwayatkan dari Ibnu 'Abbàs, menafsirkannya dengan "Seluruh makhluk, semua langit dan para penghuninya, bumi dan semua penghuninya, serta semua yang ada di antara langit dan bumi itu, baik yang dapat diketahui maupun yang tidak dapat diketahui". Keempat, al-Hàkim at-Turmuðziy dalam *Navàdir al-Ushûl*; Abû Ya'là dalam *Musnad*; Ibnu 'Adî dalam *al-Kàmil*; Abû asy-Syaykh dalam *al-'Azhmah*; al-Bayhaqiy dalam *Sya'b al-Îmàn*; dan al-Khathîb dalam *at-Tàrikh*, dengan *sanad* yang lemah meriwayatkan dari Jābir bin 'Abdullāh menafsirkannya dengan "Belalang dalam satu tahun dari dua tahun pertama kepemimpinan 'Umar. 'Umar menanyakan tentang belalang, namun tak ada yang memberikan jawaban. Lalu dia mengutus seseorang ke Kidà, yang lainnya ke Syâm, dan yang lainnya lagi ke Irak untuk menanyakan apakah di sana terlihat belalang? Lalu orang yang berkendara dari Yaman datang membawa segenggam Belalang, seraya melemparkannya ke hadapan 'Umar. Ketika 'Umar melihatnya (belalang itu) dalam jumlah yang banyak, dia pun berkata: "Saya pernah mendengar Rasulullah bersabda: Allah menciptakan seribu umat, enam ratus di antaranya berada di lautan dan empat ratus lainnya di daratan. Umat yang pertama kali binasa adalah belalang. Jika mereka telah binasa, maka umat lainnya akan binasa secara beruntun". Kelima, Ibnu Jurayj meriwayatkan dari Qatàdah, menafsirkannya dengan "Setiap kelompok spesies adalah alam". Keenam, Ibnu Abî Hàtim dan Abû asy-Syaykh meriwayatkan dari 'Tatabbu' al-Jahrî, menafsirkannya dengan "Alam itu ada seribu umat, enam ratus di lautan dan empat ratus di daratan". Ketujuh, Ibnu Jarîr dan Ibnu Abî Hàtim meriwayatkan dari Abû al-'Āliyah, menafsirkannya dengan "Manusia satu alam, Jin satu alam juga. Selain

Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir

dari keduanya ada 18.000 alam Malaikat. Bumi mempunyai empat sudut, di setiap sudutnya ada 3.500 alam, yang Allah ciptakan untuk beribadah kepada-Nya". Kedelapan, ats-Tsa'labî melalui jalur *sanad* Syahr bin Hûsyab dari Abî Ka'b, menafsirkannya dengan "Alam Malaikat yang terdiri atas 18.080 Malaikat. Di antara mereka itu 400.000 atau 500.000 orang di sebelah Timur dan seperti itu pula di sebelah Barat, seperti itu pula pada bagian ketiga dan keempat dunia. Setiap orang Malaikat itu mempunyai para pembantu, yang jumlah mereka hanya diketahui oleh Allah swt. Kesembilan, Abû asy-Syaykh dan Abû al-Nu'aym dalam *al-Hilyah*, meriwayatkan dari Wahb, menafsirkannya dengan "Allah mempunyai 18.000 alam, salah satu alam itu adalah dunia".²³

Dari contoh ini dapat diketahui bahwa pendekatan *Al-Atsariy* ini hanya menukil sejumlah riwayat berkaitan dengan penafsiran ayat, tanpa memberikan komentar apa pun.

2. *An-Nazhariy*

An-Nazhariy ini dinamakan pula *al-ma'qûl* atau *bi ar-ra'y*, yang menurut Muhammad Husayn adz-Dzahabî adalah:

Penafsiran Alquran dengan menggunakan *ijtihad*, setelah seorang mufasir mengenali pembicaraan orang-orang Arab dan orientasi pembicaraan mereka dalam menggunakan suatu kata, mengenali pula lafal-lafal Bahasa Arab dan dimensi-dimensi maknanya. Untuk itu dia menggunakan syair-syair Jahiliyyah sebagai argumentasi, memperhatikan latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), mengenali *nâsikh* dan *mansûkh* dari ayat-ayat Alquran dan mengenali pula perangkat lainnya yang diperlukan oleh seorang mufasir.²⁴

²³Abd ar-Rahmân bin al-Kamâl Jalâl ad-Dîn as-Suyûthiy, *ad-Durr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Juz 1, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1993 M./1414 H.), h. 33-34.

²⁴Adz-Dzahabîy, *at-Tafsîr* ..., Jilid 1, h. 183.

Al-'Akk menggunakan istilah *at-Tafsîr al-'aqliy*, yang dia maksudkan adalah penafsiran: "dengan menggunakan pemahaman mendalam dan menetapkan makna lafal-lafal Alquran, setelah mengetahui makna yang ditunjukkan (*madlûl*) oleh ungkapan-ungkapan Alquran yang secara konsisten menggunakan lafal-lafal tersebut, serta memahami petunjuk-petunjuk makna (*dalâlât*) dimaksud".²⁵ Menurut istilah Zaghûl: *at-Tafsîr bi ar-ra'y* atau *bi ad-dirâyah* adalah penafsiran: "yang dibangun atas dasar pandangan (*naẓhar*), penggunaan dalil akal dan penyimpulan yang merupakan terminal penalaran dan rasio, selama si mufasir memenuhi persyaratan tata caranya". Yang dia maksudkan dengan rasio di sini hanya penalaran (*ijtihâd*).²⁶

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *at-tafsîr al-'aqliy* adalah penafsiran Alquran dengan menggunakan akal dan penalaran (*ijtihâd*).²⁷ Hal ini merupakan suatu tuntutan, jika ayat yang ditafsirkan mengandung problema pada lafal yang digunakannya, seperti; pertama, lafal *al-musytarak* (ambigu), untuk menghilangkan kekaburan antara dua makna atau lebih yang terkandung pada lafal dimaksud, seperti *Sûrah al-Baqarah* ayat 228:

Kata *qurû'* di sini mempunyai makna menstruasi (*ḥaydh*) dan juga suci dari menstruasi (*ṭuhr*).²⁸ Di sini seorang mufasir dituntut dapat menentukan makna yang cocok bagi ayat tersebut. Kedua, lafal yang kadang-kadang digunakan dalam arti umum dan pada waktu yang lain digunakan dalam arti khusus, seperti *Sûrah al-Baqarah* ayat 228 di atas. Kata *al-Muthallaqât* pada ayat ini berarti khusus, yaitu para wanita yang ditalak dan telah dicampuri oleh suaminya.²⁹ Untuk menentukan mana pengertian yang dikehendaki oleh ayat dimaksud, seorang mufasir

²⁵Al-'Akk, *Ushûl at-Tafsîr*..., h. 167.

²⁶Zaghûl, *at-Tafsîr bi ar-Ra'y*..., h. 107.

²⁷Al-Khâlidîy, *Ta'rif ad-Dârisîn*..., h. 414.

²⁸Lihat antara lain Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 304.

²⁹Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar*..., Jilid 1, h. 304.

dituntut untuk menggunakan nalarnya. Ketiga, kadang-kadang *dilâlah* (indikasi makna) suatu lafal sesuai dengan makna (leksikal), seperti *Sûrah Shâd* ayat lima puluh:

di sini kata *al-abwâb* berarti pintu-pintu,³⁰ namun ada pula yang dipahami dari isyarat yang ditunjukkan oleh *nash*, seperti *Sûrah al-Hijr* ayat empat puluh empat:

Di sini, kata *abwâb* bermakna *manâzil*, yakni tempat-tempat tinggal di neraka (*Jahannam*).³¹ Untuk yang terakhir ini (makna yang dipahami dari isyarat yang ditunjukkan oleh *nash*) membutuhkan penalaran seorang mufasir.³² Akan tetapi, sekalipun penggunaan penalaran dituntut dalam penafsiran Alquran, namun masih terikat dengan upaya memahami makna *nas qur'ânî*; mengungkap makna yang diinginkan oleh lafal-lafal Alquran; dan makna yang ditunjukkannya.

Berkaitan dengan ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang mufasir sebagai perangkat penafsiran, seperti dikemukakan dalam definisi sebelumnya, As-Suyûthî mengemukakan lima belas macam ilmu sebagai berikut: pertama, Bahasa (Arab), karena dengan ilmu ini diketahui penjelasan satuan lafal dan makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, kedua, *an-Nahwu*, karena makna kalimat dapat berubah dengan perubahan struktur kalimat (*i'râb*), ketiga, *at-Tashrîf*, karena dengan ilmu ini diketahui pola-pola kalimat (*al-abniyah wa ash-shiyag*), keempat, *Istyqâq*, karena jika *ism* diambil dari dua materi yang berbeda,

³⁰Al-Husayn bin Muḥammad Ad-Dāmighāniy, *Qāmûs al-Qur'ân aw Ishlâḥ al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir fî al-Qur'ân al-Karîm*, ḥaqqaqahû wa rattabahû wa kammalahû wa ashlahahû 'Abd al-'Azîz Sayyid al-Ahl, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1985), Cet. ke-5, h. 80.

³¹Ad-Dāmighāniy, *Qāmûs al-Qur'ân*..., h. 80. Selengkapnya dia mengemukakan tujuh makna kata *bâb*, yaitu: *al-manzil*, *as-sikkah*, *al-bâb bi 'aynih*, *ad-darb*, *al-madkhal*, *mustaftih al-amr*, dan *ath-tharîq*.

³²Al-'Akk, *Ushûl at-Tafsîr*..., h. 178-179.

maka akan berbeda pula maknanya, seperti kata *al-masîh*, apakah berasal dari *as-siyâḥab* atau *al-mash*, kelima, *al-Ma'ânî*, bagian ilmu *Balāḡah* yang berkaitan dengan kedalaman makna, keenam, *al-Bayân*, bagian ilmu *Balāḡah* yang berkaitan dengan kefasihan ungkapan, ketujuh, *al-Badî'*, bagian ilmu *Balāḡah* yang berkaitan dengan sastra Arab, kedelapan, Ilmu Qiraat, karena dengan ilmu ini diketahui cara membaca Alquran yang benar dan dapat ditetapkan mana yang lebih kuat di antara qiraat-qiraat yang ada, kesembilan, *Ushûl ad-Dîn*, karena dengan ilmu ini, seorang ahli kalam dapat mengetahui apa yang wajib, mustahil dan boleh bagi Allah dari lafal-lafal Alquran secara lahir atau menakwilkannya, kesepuluh, *Ushûl al-Fiqh*, karena dengan ilmu ini dapat diketahui sasaran penggunaan dalil (*wajh al-istidlâl*) untuk menetapkan hukum atau mengambil konklusi, kesebelas, *Asbâb an-Nuzûl*, karena dengan ilmu ini dapat diketahui makna ayat yang diturunkan berdasar latar belakangnya, kedua belas, *an-Nâsikh wa al-Mansûkh*, dengan ilmu ini akan diketahui ayat yang *muhkam* (yang hukumnya masih berlaku) dan yang hukumnya tidak berlaku lagi, ketiga belas, Fiqh, keempat belas, Hadis yang berkaitan dengan penjelasan terhadap sesuatu yang global (*mujmal*) dan yang samar (*mubham*), dan kelima belas, *'Ilm al-Mawhibah* (yang diberikan oleh Allah, karena telah mengamalkan ilmu yang dimiliki).³³

3. *Al-Atsariy An-Nazhariy* atau *an-Naqdiy*

³³As-Suyûthiy, *al-Itqân...*, Juz 2, h. 180-181; Juga Adz-Dzahabîy, *at-Tafsîr...*, h. 266-268; Juga Al-Imâm al-'Allâmah Muḥammad bin Sulaymân al-Kâfijiy, *at-Taysîr fî Qawâ'id 'Ilm at-Tafsîr*, dirâsah wa taḥqîq Nâshir bin Muḥammad al-Mathrûdiy, (Bayrût: Dâr al-Qalam/Riyâdh: Dâr ar-Rifâ'i, 1410 H./1990 M.), Cet. ke-1, h. 145-147; Juga az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irḥîn fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 51; Dan Bakrî Syaykh Amîn, *at-Ta'bîr al-Fanniy fî al-Qur'ân al-Karîm*, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1994), Cet. ke-1, h. 95-96. Di sini, yang menyebutkan paling lengkap adalah as-Suyûthiy, sementara Zaghlûl, dengan menggunakan istilah syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufasir, hanya menyebutkan delapan syarat. Lihat *at-Tafsîr bi ar-Ra'y...*, h. 172-175.

Deskripsi memadai mengenai *at-tafsîr Al-Atsariy an-nashariy* atau *an-naqdiy* ini, dikemukakan oleh Abdullah Karim ketika dia menyimpulkan pendekatan yang dilakukan oleh Ibnu 'Athiyyah dalam tafsirnya, yaitu: Mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat yang berkaitan dengan tafsir lalu dikomentari, baik yang bersifat mendukung maupun menolak atau menyanggahnya. Lebih lanjut dia mengemukakan format-format penafsiran dimaksud, sebagai berikut:

Pertama, dia (Ibnu 'Athiyyah) mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat, lalu dia membuat simpulan yang dapat mengcover semua riwayat atau pendapat tersebut. Penyimpulan induktif ini dia lakukan, jika menurutnya semua riwayat atau pendapat tersebut dapat dikompromikan. Kedua, dia mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat, lalu dia melakukan *tarjîh* dan memilih riwayat atau pendapat tertentu dengan mengemukakan argumentasi yang menguatkan atau mendukung pemilihan tersebut, seperti; konteks atau setting sosial ketika ayat tersebut diturunkan, fakta sejarah yang melingkunginya, pemahamannya yang komprehensif terhadap Alquran atau hadis dan pemakaian Bahasa Arab di kalangan orang-orang Arab. Ketiga, mengemukakan pendapatnya sendiri, setelah mempertimbangkan bahwa riwayat-riwayat atau pendapat-pendapat yang ada tidak relevan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Keempat, sejak awal dia mengemukakan pendapatnya atau melakukan takwil. Kelima, berkaitan dengan penafsiran yang menggunakan analisis linguistik, jika terjadi pertentangan pendapat antara seorang ahli bahasa dengan Sibawayhi, dia mengunggulkannya dari ahli bahasa lainnya. Keenam, dia agak ketat dalam menerima *nâsikh al-Qur'ân*, terutama jika dikaitkan dengan sejarah turunnya ayat-ayat Alquran. Ketujuh, dalam menafsirkan Alquran, dia sangat terikat dengan lafal-lafal Alquran, baik sebagai kosakata maupun dalam posisinya sebagai struktur kalimat, kecuali ada indikasi yang menghendaki makna yang lain yang berasal dari Alquran sendiri atau hadis yang periwayatannya dapat dipertanggungjawabkan. Kedelapan, tidak menyetujui penyempitan makna kosakata Alquran, selama tidak ada indikasi yang menghendakinya dari Alquran sendiri

Beberapa Istilah dalam Metodologi Tafsir

atau hadis yang periwayatannya akurat dan dapat dipertanggungjawabkan.³⁴

Sebagai contoh pendekatan *Al-Atsariy An-Nazhariy* atau *an-Naqdiy* ini, dikemukakan penafsiran Ibnu 'Athiyyah ketika mengawali atau memberikan pengantar terhadap *Sûrah al-Mâ'idah*, dia mengatakan:

Surah ini disepakati termasuk kelompok *Madaniyyah*. Diriwayatkan bahwa surah ini diturunkan ketika Nabi saw. kembali dari perjanjian *Ḥudaybiyah*. An-Naqqâsy menyebutkan dari Abû Salamah yang mengatakan: Ketika Rasulullah pulang dari perjanjian *Ḥudaybiyah*, dia bersabda: Hai 'Alî, dapatkah kamu merasakan bahwa telah diturunkan kepadaku *Sûrah al-Mâ'idah* dan faedahnya sangat baik.

Al-Qàdhî Abû Muḥammad (Ibnu 'Athiyyah) mengatakan: Ungkapan di atas, menurutku bukanlah perkataan Nabi saw. Di antara ayat yang terdapat dalam surah ini ada yang diturunkan pada Haji Wadâ' dan ada pula yang diturunkan ketika *Fath Makkah*, yaitu firman Allah: *Wa lâ yajrimannakum syana'ânu qawmin (al-Mâ'idah ayat dua)*. Setiap ayat yang diturunkan setelah Hijrah Nabi saw. termasuk kategori *Madaniyyah*, apakah diturunkan di Madinah, di perjalanan, atau di Mekah. Yang termasuk kategori *Makkiyyah* hanyalah ayat-ayat yang diturunkan sebelum Hijrah. Diriwayatkan bahwa Nabi saw. bersabda: *Sûrah al-Mâ'idah* itu di Kerajaan Allah disebut *al-Munqidzah* (penyelamat) yang dapat menyelamatkan pemiliknya (*shâhibuhâ*) dari tangan Malaikat azab.³⁵

Dari contoh ini dapat dijelaskan bahwa pendekatan *Al-Atsariy An-Nazhariy* atau *an-Naqdiy* ini, di samping menggunakan riwayat, juga mengkritisi riwayat yang dikemukakan, dengan menolak riwayat yang dia anggap kurang akurat atau menyanggahnya. Di sisi lain, dikemukakan pula argumentasi terhadap riwayat yang dia dukung.

³⁴Abdullah Karim, "Aspek *ad-Dirâyah* ...", h. 232-233.

³⁵Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz 2, taḥqîq 'Abd as-Salâm 'Abd asy-Syâfi Muḥammad, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 143.

Argumentasi dan kritik ini, merupakan aspek *An-Nazhariy* atau *an-Naqdiy* dalam pendekatan penafsiran.

Dalam disertasi ini, penulis menggunakan istilah *Al-Atsariy*, *An-Nazhariy*, dan *Al-Atsariy An-Nazhariy* atau *an-Naqdiy* dalam arti pendekatan tafsir (*al-manhaj at-tafsîr*),³⁶ karena masing-masing pendekatan ini dapat memayungi orientasi, metode, atau corak penafsiran apa pun, dan tidak ada penafsiran Alquran yang lepas dari ketiga pendekatan ini.

B. Orientasi (*Ittijâh at-Tafsîr*)

Dalam pembahasan '*Ulûm al-Qur'ân* atau tafsir, dikenal istilah *ittijâh*, yang dalam disertasi ini dimaknai dengan orientasi. 'Alî Iyâziy dengan mengutip pendapat Muḥammad Bakr Ismâ'il, mendefinisikannya: Sikap, pandangan, mazhab, orientasi yang mengarahkan seorang mufasir dalam penafsirannya, apakah dengan cara taklid atau pembaruan (*tajdîd*) atau menggunakan pendekatan penafsiran apa pun. Seperti penafsiran ayat-ayat akidah, yang mengikuti *Ahl as-Sunnah, Syi'ah, Mu'tazilah* dan lainnya.³⁷ Definisi lain dikemukakan oleh ar-Rûmî: "Sasaran yang dituju oleh para mufasir dalam penafsiran mereka. Mereka menjadikannya fokus pandangan dari apa yang akan mereka tulis".³⁸

Dari pengertian yang dikemukakan ini, dapat dipahami bahwa orientasi (*ittijâh*) yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah

³⁶Zaghlûl menggunakan istilah *al-Manhaj al-Ilmiy li at-Tafsîr* (Pendekatan Ilmiah Penafsiran), ketika dia membagi pendekatan tafsir kepada *al-Ma'tsûr* dan *ar-Ra'y*. Lihat *at-Tafsîr bi ar-Ra'y*..., h. 103.

³⁷Iyâziy, *al-Mufasssîrûn* ..., h. 32.

³⁸Ar-Rûmîy, *Ushûl at-Tafsîr*..., h. 55. Lebih lanjut, Iyâziy mengistilahkan orientasi penafsiran ini dengan *madrasah* (aliran) tafsir, dia memberikan contoh antara lain; *Madrasah Ahl as-Sunnah*, *Madrasah Ashhâb al-'Aql*, dan *Madrasah Ahl al-Bayt*. Lihat Iyâziy, *al-Mufasssîrûn*..., h. 32 Untuk menghindari kerancuan, dengan adanya istilah *Madrasah at-Tafsîr* di Mekkah, Madinah, Kufah, Andalus dan lainnya, maka orientasi (*ittijâh*) di sini tidak disamakan dengan *madrasah*.

sasaran atau tujuan akhir atau fokus perhatian seorang mufasir dalam menulis tafsirnya. Dalam hal ini, dia dapat mengikuti saja (*taqlîd*) kepada mufasir sebelumnya atau melakukan pembaruan (*tajdîd*), begitu pula dia dapat melakukan pendekatan apa pun dalam penafsirannya. Dengan demikian, orientasi penafsiran ini adalah pemberi arah, tujuan atau sasaran bagi seorang mufasir dalam aktivitasnya menafsirkan Alquran.

Al-Muhtasib mengelompokkan orientasi (*ittijâh*) tafsîr kepada: a. Orientasi *Salafî* (mereka yang menafsirkan Alquran, karena ingin memahami dan mengamalkannya), b. Orientasi *'Aqlî Tanfîqî* (mereka yang menafsirkan Alquran dengan berupaya mencocok-cocokkan Islam dengan peradaban Barat), dan c. Orientasi Ilmiah (mereka yang menafsirkan Alquran dengan menundukkannya kepada kaidah-kaidah sains dan teori-teorinya).³⁹

C. Metode (*Tharîqah at-Tafsîr*)

D dimaksudkan dengan metode tafsir di sini adalah cara kerja seorang mufasir dalam menafsirkan Alquran dan menyusunnya dalam sebuah karya tafsir.⁴⁰ Dalam hal ini para ulama '*Ulûm al-Qur'ân* atau tafsir membaginya kepada empat macam, yaitu: 1. *Tahlîlî* (analitis), 2. *Ijmâlî* (global), 3. *Muqârin* (perbandingan), dan 4. *Mawdhû'î* (tematis).⁴¹ Uraian memadai berkaitan dengan metode tafsir ini, dikemukakan oleh al-Farmâwî.⁴² Dalam buku ini, metode tafsir akan dibahas tersendiri.

³⁹Abd al-Majîd 'Abd as-Salâm al-Muhtasib, *Ittijâhât at-Tafsîr fî al-'Ashr al-Hadîts*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1393 H./1973 M.), Cet. ke-1, h. 4-5. Bagian *Muqaddimah*.

⁴⁰Jibrîl, *Madkhal...*, h. 87; Juga Iyâziy, *al-Mufssirûn...*, h. 32.

⁴¹Lihat antara lain 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î*, (al-Qâhirah: Jâmi'ah al-Azhar, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 19.

⁴²Lihat al-Farmâwî, *al-Bidâyah...*, h. 19-58.

D. Corak-corak Penafsiran Alquran

Yang dimaksud dengan corak penafsiran (*lawn at-tafsîr*) adalah kecenderungan pribadi penafsir yang turut memberi warna penafsirannya terhadap teks Alquran. Di sini pemahaman penafsir terhadap teks apa pun, akan membatasinya pada level pemikiran tersebut dan dia tidak akan mampu melebihi kapasitas kemampuannya dimaksud.⁴³ Sebagai contoh, az-Zamakhshariy yang menguasai seluk-beluk makna dalam lingkup tataran bahasa, cenderung memilih makna-makna majâziy (konotatif) dalam menafsirkan ayat Alquran.⁴⁴ Contoh lain adalah Muḥammad 'Alî Thàhà ad-Durrah dalam kitabnya: *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm wa l'râbuhû wa Bayânuh*, yang secara konsisten mengurai (*i'râb*) struktur ayat-ayat Alquran.⁴⁵ Kedua contoh tafsir ini termasuk penafsiran dengan orientasi linguistik atau kebahasaan (*lughawîy*), namun coraknya berbeda. Penafsiran az-Zamakhshariy bercorak *balâgiy*, sementara penafsiran Muḥammad 'Alî Thàhà ad-Durrah bercorak *nahwîy*.

Dari contoh-contoh ini dapat dipahami bahwa corak penafsiran ini merupakan spesifikasi atau bagian khusus dari orientasi penafsiran. Seperti penafsiran yang berorientasi akidah (*at-tafsîr al-'aqâ'idî* atau *at-tafsîr al-kalâmî*), dapat bercorak *sunni*, *syî'î*, *mu'tazilî* dan lainnya; penafsiran yang berorientasi hukum (*at-tafsîr al-fiqhî* atau *tafsîr àyât al-ahkâm*), dapat bercorak Mâlikî, Ḥanafî, Syâfi'î, Ḥanbalî, dan lainnya; penafsiran yang berorientasi linguistik atau kebahasaan (*lughawîy*) dapat bercorak *balâgiy* dan *nahwîy*; atau penafsiran yang bercorak tasauf (*at-tafsîr ash-shûfîy*), dapat bercorak *falsafîy*, 'amaliy, atau *akhlâqîy*. Di samping

⁴³ Adz-Dzahabîy, *at-Tafsîr...*, h. 113. Juga Iyâziy, *al-Mufasssirûn...*, h. 33. Sebagaimana dikutip dari Amîn al-Khulî, *Manâhij at-Tajdîd*, h. 296.

⁴⁴ Salah satu kesimpulan yang diambil oleh Matsna dalam disertasinya. Lihat H. Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshari: Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, (Jakarta: Anglo Media, 2006), Cet. ke-1, h. 170.

⁴⁵ Abd al-Qâdir Muḥammad Shâlih, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî al-'Ashr al-Ḥadîts*, qaddama lahû Muḥammad Shâlih al-Âlûsiy, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Ma'rifah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 447.

itu ada pula tafsir yang bercorak kemasyarakatan,⁴⁶ yang oleh Iyâziy disebut *at-Tafsîr al-Ijtimâ'iy*,⁴⁷ dan lainnya.

Corak penafsiran ini merupakan perpaduan dari sikap dan orientasi penafsir. Karena, seorang penafsir dengan pendekatan tekstual (*Al-Atsariy/an-naqliy*), ketika akan menafsirkan ayat Alquran, dia menghimpun sejumlah riwayat yang menurutnya relevan dengan ayat yang ditafsirkan, kemudian dia memilih riwayat-riwayat yang menurutnya mengarah kepada makna yang dikehendaki oleh ayat tersebut, berkaitan dengannya, lalu dia menghubungkan ayat yang ditafsirkan itu dengan riwayat-riwayat yang telah dia seleksi tadi dengan mantap. Kemantapan ini berpengaruh pada jiwa dan akalunya ketika dia menerima riwayat dan menganggapnya penting atau ketika dia menolaknya.⁴⁸ Pengaruh tersebut semakin jelas pada mufasir dengan pendekatan rasional (*An-Nazhariy/al-'aqliy*), karena pendidikan dan pengetahuannya akan membatasi perhatiannya, area kegiatannya, dan apa yang dia manfaatkan dalam mengeluarkan makna ungkapan tertentu, serta makna apa yang lebih dia perhatikan dari makna yang lainnya.⁴⁹

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Alquran*, (Jakarta: Lentera Hati, 1426 H./2006 M.), Cet. ke-1, h. 24 sebagaimana dikutip dari al-Farmâwî, *al-Bidâyah...*, h. 23-24 menggunakan istilah *adabi ijtimâ'î*.

⁴⁷Iyâziy, *al-Mufasssirûn...*, h. 53.

⁴⁸Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr...*, h. 116; Juga Iyâziy, *al-Mufasssirûn...*, h. 33.

⁴⁹Iyâziy, *al-Mufasssirûn ...*, h. 33; Juga Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr ...*, h.

AT-TAFS'R BI AL-MA'TSÛR DAN KARAKTERISTIKNYA

A. Pengertian Tafsir *bi al-Ma'tsûr*

A*t-tafsîr bi al-ma'tsûr*, yang juga disebut *at-tafsîr bi al-manqûl* atau *at-tafsîr bi al-rivâyah* adalah "penjelasan atau perincian yang datang dari Alquran, riwayat yang dinukil dari Rasul saw., para sahabat dan para tabi'in, yang menjelaskan apa yang Allah kehendaki dari *nash-nash* yang terdapat dalam Alquran".¹ Dari definisi ini dapat diketahui bahwa dalam metode ini, tidak termasuk penafsiran dengan *ijtihâd* atau penyimpulan.² Dalam hal ini, seorang mufasir dianggap mengikuti metode penafsiran *bi al-ma'tsûr*, jika penafsirannya didominasi oleh penggunaan riwayat, walaupun untuk hal-hal tertentu dia menggunakan penalaran. Perlu ditegaskan di sini, bahwa penafsiran dimaksud benar-benar berasal dari periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan hasil analisis atau penyimpulan dari si mufasir sendiri. Penegasan ini perlu dikemukakan, karena sangat mungkin terjadi, seorang mufasir menggunakan sebuah riwayat untuk menafsirkan ayat Alquran, padahal Rasul sendiri tidak menegaskan bahwa riwayat itu menjelaskan ayat yang ditafsirkan tersebut dan para *mukharrij* hadis pun tidak menempatkannya dalam kitab tafsir. Sebagai contoh,³ penafsiran *Sûrah an-Nisâ* ayat satu, berkaitan dengan asal-usul kejadian wanita pertama. Ada sejumlah mufasir yang menggunakan riwayat sebagai penafsir ayat dengan mengatakan bahwa *Hawwâ* tercipta dari tulang rusuk *Âdam*.⁴

¹Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr...*, Jilid 1, h. 112; Juga Zaghlûl, *at-Tafsîr bi al-Ra'yi...*, h. 103.

²Zaghlûl, *at-Tafsîr bi al-Ra'yi...*, h. 103.

³Lihat Abdullah Karim, "Reinterpretasi Ayat-ayat Bias Gender (Interpretasi Analitis *Sûrah an-Nisâ* Ayat Satu dan 34)", *Laporan Penelitian*, dibiayai oleh Dana DIKS IAIN Antasari Banjarmasin Tahun 2003,.

⁴Kitab-kitab tafsir yang diteliti adalah: 1. asy-Syaykh ath-Thâ'ifah Abû Ja'far Muhammad bin al-Hasan ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân*; 2. Imâm Abû al-Qâsim Jâr Allâh Mahmûd bin 'Umar az-Zamakhshariy, *al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq*

Sebagai gambaran ringkas, dapat dilihat bahwa hadis-hadis terkait dapat dihimpun sebagai berikut:

(: , ,) .

"Abû Kurayb dan Mûsâ bin Hizâm menyampaikan hadis ini kepada kami. Keduanya mengatakan: Husayn bin 'Ali menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Zâ'idah, dari Maysarah al-Asyja'i, dari Abû Hâzim dari Abû Hurayrah ra. Dia berkata: Bersabda Rasulullah saw.: Berwasiatlah kalian kepada para wanita, karena seorang wanita itu diciptakan dari tulang rusuk dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah tulang rusuk yang paling tinggi (panjang). Jika Anda meluruskannya, (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda

Gawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh at-Ta'wîl; 3. Muḥammad bin Yûsuf yang terkenal dengan Abû Ḥayyân al-Andalusî, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*; 4. al-Ḥâfîz Ḥimâm ad-Dîn Abû al-Fidâ Ismâ'îl bin Katsîr al-Qusyayriy ad-Dimasyqiyy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*; 5. al-'Allâmah Jalâl ad-Dîn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥalliy dan Jalâl ad-Dîn 'Abd al-Raḥmân bin Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm (Tafsîr Jalâlây)*; 6. Abû as-Su'ûd, *Tafsîr Abî as-Su'ûd (Irsyâd al-'Aql as-Salîm ilâ Mazâya al-Kitâb al-Karîm)*; 7. Abû al-Fadhl Syihâb ad-Dîn as-Sayyid Maḥmûd al-Alûsiy al-Bagdâdiy, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Matsânî*; 8. Muḥammad Jamâl ad-Dîn al-Qâsimî, *Maḥâsin at-Ta'wîl*; 9. Aḥmad Mushthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy*; 10. Muḥammad 'Aliy Ash-Shâbûniy, *Shafwah at-Tafsîr*; Abû Bakr al-Jazâ'iriyy, *Aysar at-Tafsîr*; dan 11. Wahbah az-Zuhayliy, *at-Tafsîr al-Munîr*. Penafsiran yang berseberangan dengan mereka dan dianggap penafsiran baru yang tidak bias gender adalah: 12. ar-Râgib al-Ishfahâniy, *Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân*; 13. Muḥammad 'Abduh/Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*; 14. Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*; 15. Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâ'iy, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*; 16. M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* dan 17. *Wawasan Alquran*.

At-Tafsîr bi al-Ma'tsûr dan Karakteristiknya

biarkan saja, ia akan selalu bengkok. Oleh karena itu, maka berwasiatlah kepada para wanita".⁵

Dalam teks hadis ini barangkali dapat dipahami bahwa yang diciptakan dari tulang rusuk itu adalah Hawwâ, karena menggunakan ungkapan: *al-mar'ah*, yang berarti "seorang perempuan" dan ungkapan: *khuliqat*, yang berarti "dia diciptakan". Kata ganti di sini kembali kepada kata *al-mar'ah*. Akan tetapi jika diperhatikan hadis lain yang dikemukakan oleh Al-Bukhâriy juga, maka yang diciptakan dari tulang rusuk itu, bukan hanya Hawwâ, isteri Âdam, tetapi semua wanita, sebagaimana hadis berikut ini:

.(: , ,)

"Ishâq bin Nashr menyampaikan hadis ini kepada kami. Dia mengatakan: Husayn al-Ju'fî menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Zâ'idah, dari Maysarah, dari Abû Hâzim, dari Abû Hurayrah, dari Nabi saw. dia bersabda: Siapa pun yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, maka janganlah orang itu menyakiti tetangganya. Dan hendaklah kalian berwasiat yang baik kepada para wanita, karena sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk dan tulang yang paling bengkok adalah yang paling tinggi (panjang). Jika Anda meluruskannya (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda membiarkannya, dia akan

⁵Abû 'Abd Allâh Muḥammad bin Ismâ'îl al-Bukhâriy, *Shahîḥ al-Bukhâriy bi Syarḥ as-Sindiy*, Juz 2, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1415 H./1995 M.), h. 262-263. *Kitâb Ahâdîs al-Anbiyâ*, nomor hadis 3331).

selalu bengkok. Oleh karena itu hendaklah kalian berwasiat yang baik kepada para wanita".⁶

Matn hadis kedua ini menggunakan ungkapan: *hunna* adalah kata ganti yang berarti "mereka, yakni semua wanita". Dengan demikian, penjelasan bahwa *Hawwâ* diciptakan dari tulang rusuk Âdam tidak dapat dipertahankan, karena dari hadis yang kedua ini diketahui bahwa hadis yang semakna ini tidak berbicara secara spesifik berkaitan dengan asal kejadian wanita. Baik *Hawwâ* sebagai wanita pertama, maupun wanita pada umumnya.

Pada hadis yang lain, semakin tampak bahwa hadis semakna tidaklah berbicara secara spesifik tentang kejadian wanita, karena ungkapan: *ka al-dhila'*, digunakan sebagai metafora. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

(: , ,)

"Abd Allah bin Abî Ziyâd menyampaikan hadis ini kepada kami. Dia mengatakan: Ya'qûb bin Ibrâhîm menyampaikan hadis ini kepada kami, dari Ibnu Sa'd. Dia mengatakan: Keponakan Ibnu Syihâb menyampaikan hadis ini kepada kami, dari pamannya (Ibnu Syihâb), dari Sa'id bin al-Musayyab, dari Abû Hurayrah. Dia mengatakan: Rasulullah saw. bersabda: Sesungguhnya wanita itu bagaikan tulang rusuk, jika Anda meluruskannya (berarti) Anda memecahkannya,

⁶ al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy...*, Juz 3, h. 273. *Kitâb Washâyâ bi an-Nisâ*, nomor hadis 5185-5186).

namun jika Anda membiarkannya, Anda bersenang-senang dengannya atas kebengkokan. At-Turmudziy mengatakan dalam bab ini ada pula riwayat yang berasal dari Abû Dzarr, Samurah, dan 'Â'isyah. (Selanjutnya dia mengatakan): Hadis Abû Hurayrah ini *hasan shahîh garîb* dari *sanad* ini (artinya semula berkualitas *hasan*, namun didukung oleh hadis lainnya yang berkualitas *shahîh* dan para periwayatnya untuk masing-masing angkatan (*thabaqah*) hanya satu orang)".⁷

Dalam hadis ini Nabi saw. menggunakan ungkapan: *ka al-dhila'i* sebagai bentuk metafora. Dari hadis yang ketiga ini, semakin tampak bahwa sasaran hadis bukanlah untuk menjelaskan asal kejadian wanita. Masih ada hadis-hadis semakna yang lain, yang menggunakannya sebagai metafora, sehingga dapat dipahami dalam arti konotasi (*majâziyy*) bukan dalam arti denotasi (*haqîqiy*).

Lebih lanjut, apa yang dimaksudkan dengan ungkapan: *kasartahâ* yang berarti Anda memecahkannya dalam hadis-hadis yang semakna dengan ketiga hadis di atas adalah "menceraikannya atau menalaknyâ". Untuk itu dapat dilihat hadis berikut:

)

. (: , ,

"Amrun an-Nâqid dan Ibnu Abî 'Umar menyampaikan hadis ini kepada kami. Lafal hadis ini berasal dari Ibnu Abî 'Umar. Mereka berdua berkata: Sufyân menyampaikan hadis ini kepada kami, dari Abî az-Zinâd, dari A'raj, dari Abû Hurayrah, dia mengatakan: Rasûl Allâh

⁷Abû 'Îsâ Muḥammad bin 'Îsâ bin Sûrah at-Turmudziy, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 2, (Indonesia: Maktabah Dahlân, t. th.), h. 330. *Bâb Mâ Jâ'a fî Mudârât an-Nisâ*, hadis nomor 1200.

saw. bersabda: Sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk. Selamanya dia tidak akan dapat lurus untukmu atas satu cara. Maka jika Anda bersenang-senang dengannya, Anda bersenang-senang dengannya sedangkan dia dalam keadaan bengkok, namun jika Anda meluruskannya, (berarti) Anda memecahkannya. Pecahnya itu adalah menalaknya".⁸

Jika hadis-hadis semakna dicermati secara proporsional, yakni Nabi Muhammad saw. dengan hadisnya sebagai penafsir Alquran, dapat diketahui bahwa Nabi tidak menegaskan hadis-hadis tersebut menjelaskan *Sûrah an-Nisâ* ayat satu. Begitu pula jika dicermati secara profesional, yakni para *mukharrij* sebagai penyusun kitab hadis, dapat diketahui bahwa tak seorang pun di antara mereka yang menempatkannya sebagai penafsir *Sûrah an-Nisâ* ayat satu. Al-Bukhâriy memuatnya pada *Kitâb Ahâdîts al-Anbiyâ* dan *Kitâb Washâyâ bi an-Nisâ*; Muslim memuatnya dalam *Kitâb al-Radhâ', bâb al-Washîyyah bi an-Nisâ*; At-Turmudziy memuatnya dalam *Bâb Mâ Jâ'a fî Mudârât an-Nisâ*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hadis-hadis yang dijadikan sandaran oleh para mufasir dalam menafsirkan kejadian *Hawwâ* dari tulang rusuk Adam, bukanlah esensi konteks hadis, karena secara kontekstual hadis-hadis tersebut menekankan perlunya memberikan wasiat, pesan, bimbingan, petunjuk dan arahan kepada para wanita (dalam hal ini adalah isteri) dengan cara arif dan bijaksana, karena wanita itu bagaikan tulang rusuk yang bengkok, sangat sulit (kalau tidak enggan mengatakan mustahil) untuk meluruskannya. Sekiranya tulang rusuk tersebut dapat menjadi lurus, maka hal itu berarti bahwa tulang itu telah pecah. Pecahnya tulang rusuk tersebut sebagai gambaran (konotasi bukan denotasi) terjadinya talak terhadap isteri.

Demikian informasi langsung dari redaksi hadis yang berkaitan dengan hal tersebut. Berbeda halnya dengan penafsiran kata: *zhulm*,

⁸Lihat Imâm Abû al-Husayn Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyayriy an-Naysâbûriy, *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawawîy*, Jilid 2, (Indonesia : Maktabah Dahlân, t. th.), h. 1091. *Kitâb ar-Radhâ', bâb al-Washîyyah bi an-Nisâ*, hadis nomor 59.

yang bermakna "syirik", Nabi saw. secara tegas mengatakan dalam hadis berikut:

"Hadis 'Abd Allâh Ibnu Mas'ûd ra., dia berkata: Ketika turun ayat: Orang-orang yang beriman dan mereka tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (*ẓhulm*)... (*Sûrah al-An'âm* ayat delapan puluh dua). Hal itu dirasakan berat oleh para sahabat Nabi saw. dan mereka bertanya: Siapa di antara kami yang tidak menzalimi dirinya? Nabi saw. lalu bersabda: Hal itu tidak seperti yang kalian duga, pengertiannya adalah seperti nasihat Luqmân kepada anaknya: Sesungguhnya kesyirikan itu adalah kezaliman yang sangat besar (*Sûrah Luqmân* ayat tiga belas)".⁹

Dalam hadis yang terakhir ini secara tegas dinyatakan bahwa ayat tiga belas *Sûrah Luqmân* itu sebagai penafsir dari *Sûrah al-An'âm* ayat delapan puluh dua. Dengan hadis tersebut para sahabat dapat memahami bahwa yang dimaksud dengan *ẓhulm* pada ayat delapan puluh dua *Sûrah al-An'âm* itu bukanlah dalam arti bahasa yang selama ini mereka pahami, namun yang dimaksudkan adalah mensyarikatkan Allah swt. Pengertian hadis ini tidak berpeluang untuk ditafsirkan kepada hal lain, karena Nabi saw. sendiri yang menyatakan bahwa ayat tiga belas *Sûrah Luqmân* itu menjelaskan ayat delapan puluh dua *Sûrah al-An'âm*. Begitu pula dengan ayat-ayat lainnya yang secara tegas dijelaskan oleh Nabi saw. dalam hadisnya. Hal ini tidak ditemukan pada hadis yang berbicara tentang kejadian *Hawwâ* dari tulang rusuk *Âdam*.

Dalam kasus ini, penulis berkesimpulan bahwa penafsiran tersebut adalah hasil kreativitas para mufasir untuk menggunakan riwayat sebagai penafsir ayat, sementara Nabi saw. sendiri tidak menegaskan hal tersebut, begitu pula dengan para *mukharrij* hadis, mereka tidak menempatkannya dalam kitab *at-tafsîr* sebagai bagian dari riwayat-riwayat yang difungsikan sebagai penafsir ayat. Berdasarkan pengamatan penulis, para mufasir dimaksud menggunakan riwayat-riwayat tersebut dengan melihat hadis secara tekstual (*harfiyah*) dan

⁹ Al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy...*, Juz 2, h. 269. *Kitâb al-Îmân*, hadis nomor 3360).

parsial. Mereka terlena pada ungkapan: *khuliqat min dhila'*, yang memang dapat diartikan bahwa Hawwâ diciptakan dari tulang rusuk Âdam, karena menggunakan bentuk tunggal; padahal ungkapan pada hadis berikutnya adalah *khuliqna min dhila'*, yang pengertiannya sudah melebar, bukan hanya Hawwâ, tetapi para wanita secara umum diciptakan dari tulang rusuk; bahkan ungkapan hadis yang lain: *ka al-dhila'*, yang sudah berubah menjadi ungkapan metafora. Padahal ada sisi lain yang harus diperhatikan, secara kontekstual hadis-hadis tersebut diawali dengan ungkapan: *istawshû bi an-Nisâ'i khayran*, bahkan ada hadis yang ditutup lagi dengan ungkapan tersebut.¹⁰ Ini menunjukkan bahwa betapa pentingnya kehati-hatian dalam memberikan nasihat kepada isteri. Di sisi lain, penafsiran hasil kreativitas para mufasir tersebut tidak didukung oleh adanya ayat yang lain, sementara ayat-ayat lainnya justru menggambarkan bahwa ungkapan: *min anfusikum* menunjukkan arti jenis yang sama, yaitu sama-sama manusia. Maksudnya bahwa pasangan atau isteri manusia itu dari jenis manusia itu sendiri.

Berdasarkan analisis ini, penulis beranggapan bahwa wujud *tafsîr bi al-ma'tsûr* itu harus berdasarkan periwayatan yang *shahîh*, yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan hasil kreativitas si mufasir.¹¹ Dalam hal ini, termasuk semua penafsiran dalam kategori ini, baik penafsiran ayat dengan ayat maupun penafsiran ayat dengan hadis harus tegas dari pernyataan Nabi sendiri, yang diriwayatkan dengan periwayatan yang *shahîh*. Begitu pula pernyataan sahabat berkenaan dengan sebab turun ayat, harus berdasarkan periwayatan yang *shahîh*.¹² Sementara pernyataan

¹⁰ Al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy...*, Juz 3, h. 273. *Kitâb al-Nikâh, bâb al-Washâyâ bi an-Nisâ*, hadis nomor 5186; Juga Muslim, *Shahîh Muslim...*, Juz 2, h. 1091. *Kitâb ar-Radhâ', bâb al-Washîyyah bi an-Nisâ*, hadis nomor 60.

¹¹Uraian lengkap lihat Abdullah Karim, *Reinterpretasi...*, h. 32-52.

¹²Ini berdasarkan pendapat Ibn al-Shalâh dan an-Nawawiy, Lihat kembali Bab I, catatan kaki nomor 46, halaman 14. Di sini mereka menganggap pernyataan sahabat berkaitan dengan sebab turun ayat itu, sebagai riwayat yang *marfû'*, sementara al-Hâkim lebih longgar, dia beranggapan bahwa semua yang datang dari sahabat dianggap *marfû'*, tidak terbatas pada *sabab al-nuzûl* saja. Lihat Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr...*, Jilid 1, h. 96

tabiîn (riwayat yang *mursal*), masih diperselisihkan.¹³ Jika ada kesepakatan pendapat di kalangan tabiîn berkaitan dengan penafsiran Alquran, maka dapat dijadikan argumentasi (*al-hujjah*), tetapi jika di antara mereka ada perselisihan pendapat, maka tidak ada satu pendapat pun yang diunggulkan atas yang lainnya.¹⁴ Al-Sayyid Muḥammad 'AliyIyâzî secara tegas menyatakan bahwa *at-tafsîr al-naqlî* atau yang juga dia istilahkan *at-tafsîr al-rawâ'i* itu sumber penafsirannya adalah dari Nabi saw. ketika menjelaskan Alquran atau perkataan sahabat dalam menjelaskan apa yang Allah kehendaki dengan firman-Nya itu.¹⁵ Begitu pula Muḥammad 'Aliy Ash-Shâbûniy yang menyatakan bahwa *at-tafsîr bi al-Ma'tsûr* itu dapat berupa penafsiran Alquran dengan Alquran atau Alquran dengan *as-Sunnah an-Nabawiyah* atau Alquran dengan *âtsâr* dari sahabat.¹⁶ Ketegasan kedua penulis ini memberikan indikasi bahwa yang bersumber dari tabiîn dan selanjutnya, dapat dikategorikan *at-tafsîr bi al-ma'tsûr* jika menggunakan bentuk periwayatan yang *shahîh* yang dapat dipertanggungjawabkan atau ada kesepakatan di antara mereka dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Al-Khudhayrî menyatakan bahwa sumber tafsir para tabiîn meliputi: 1. Alquran, 2. *as-Sunnah*, 3. *Aqwâl ash-Shahâbah*, 4. *al-Lughah al-'Arabiyah*, 5. *al-Ijtihâd*, dan 6. *Qunwah al-Istinbâth*.¹⁷ Ketiga sumber

¹³Lihat Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr ...*, Jilid 1, h. 96; al-Khâlidîy menetapkan satu point penting dalam mengambil riwayat dari tabiîn ini, yaitu setelah melakukan *takebrîj* dan ditetapkan kesahîhan periwayatannya. Lihat, *Ta'rîf al-Dârisîn...*, h. 213-214.

¹⁴Imâd ad-Dîn Abû al-Fidâ Ismâîl bin Katsîr al-Qurasyiy ad-Damsyiqiy, *Tafsîr Ibnî Katsîr*, Juz 1, (Semarang: Thâhâ Putra, t. th.), h. 5; Syaykh al-Islâm Taqî ad-Dîn Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalîm bin Taymiyah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, (Bayrût: Dâr Ibnî Ḥazm, 1418 H./1998 M.), Cet. ke-2, h. 51; Juga Muḥammad as-Sayyid Jibrîl, *Madkhal Ilâ Manâbij al-Mufasssîn*, (al-Qâhirah: al-Risâlah, 1408 H./1987 M.), Cet. ke-1, h. 92.

¹⁵As-Sayyid Muḥammad 'Aliy Iyâziy, *al-Mufasssîn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wazârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmiy, 1414 H.), Cet. ke-1, h. 36.

¹⁶Ash-Shâbûniy, *at-Tibhân...*, h. 67.

¹⁷Muḥammad bin 'Abd Allâh bin 'Aliy al-Khudhayriy, *Tafsîr al-Tâbi'în: 'Ardh wa Dirâsah Muqârinah*, (al-Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1420 H./1999 M.), Cet. ke-1, h. 607.

terakhir ini merupakan bagian *ad-dirâyah* dalam penafsiran Alquran, sementara ketiga sumber pertama masih memerlukan persyaratan periwayatan yang *shahîh*. Oleh karena itu, penafsiran yang bersumber dari tabiîn ini kemungkinannya menjadi bagian dari *ad-dirâyah* adalah lebih besar.

Jika ketentuan sebagai periwayatan yang *shahîh* itu tidak dapat dipenuhi, berarti penafsiran tersebut tidak dapat dimasukkan dalam kategori pertama ini (*at-tafsîr bi al-ma'tsûr*), tetapi berpindah kepada kategori kedua, yaitu *at-tafsîr bi al-ma'qûl* atau *at-tafsîr bi al-ra'y* (*ad-dirâyah*), karena penafsiran Alquran itu pada dasarnya mencakup dua kategori tersebut, sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Dengan demikian, wujud *at-tafsîr bi al-ma'tsûr* itu dapat diketahui berupa penafsiran ayat dengan ayat (yang bersumber dari Nabi Muhammad saw.); penafsiran ayat dengan *sunnah* berupa; merinci yang global, menerangkan yang sulit, mengkhususkan yang umum, mengaitkan yang mutlak, menjelaskan yang samar dan lainnya;¹⁸ pendapat para sahabat, terutama yang berkaitan dengan latar belakang turunnya ayat-ayat Alquran; serta riwayat-riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan dari tabiîn.

Jika penafsiran tentang asal-usul kejadian moyang wanita seperti di atas masih dikategorikan *at-tafsîr al-ma'tsûr*, maka riwayatnya harus ditinjau ulang dengan alat ukur baru, berupa kajian hadis proporsional, profesional dan kontekstual. Kajian seperti ini dapat disejajarkan dengan kajian tentang *Isrâ'iliyyât*, yang berkaitan dengan riwayat, walaupun masih menyimpan sejumlah perbedaan. Penafsiran bias gender seperti ini tidak perlu terjadi, sekiranya para mufasir tidak berkreasi menggunakan riwayat, tanpa pertimbangan proporsionalitas, profesionalitas dan kontekstualitas hadis yang dijadikan sandarannya.

¹⁸Muhammad 'Abd al-Rahîm Muhammad, *at-Tafsîr an-Nabawî*, (al-Qâhirah: Maktabah az-Zahrâ, 1413 H./1992 M.), Cet. ke-1, h. 74-80.

B. Karakteristik *at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*

Pada uraian terdahulu telah dibahas pengertian *at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, berikut ini akan dikemukakan karakteristiknya. Bertolak dari pengertian yang telah dikemukakan sebelumnya, maka dapat dikemukakan karakteristik *at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* itu sebagai berikut:

1. Penafsiran dilakukan berdasar riwayat-riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah saw., sahabat,¹⁹ dan tabi'in.²⁰
2. Perwayatannya harus dapat dipertanggungjawabkan (berkualitas *shahîh*).
3. Riwayat yang digunakan sebagai penafsir ayat secara tegas dinyatakan oleh Rasulullah sendiri, bukan hasil penyimpulan mufasir atau kreativitasnya.

¹⁹ Sampai di sini masih disepakati oleh para ulama ahli tafsir.

²⁰ Riwayat tabi'in ini harus berdasar riwayat sahabat dan dapat dipertanggungjawabkan periwayatannya.

AT-TAFSÎR BI AL-MA'QÛL / BI AD-DIRÂYAH

A. Pengertian *Tafsîr bi al-Ma'qûl/ bi ad-Dirâyah*

Seuai dengan perkembangan pemikiran umat Islam dan tuntutan keadaan pada waktu itu, di mana riwayat-riwayat yang *shahîh* sudah bercampur dengan periwayatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya,¹ maka para ulama mulai melakukan *naqd* (kritik) terhadap riwayat-riwayat yang ada, termasuk di dalamnya riwayat yang berkaitan dengan tafsir Alquran. Ada ulama yang hanya menghimpun hadis-hadis *shahîh*, seperti al-Bukhâriy (194-256 H./809-869 M.) dan Muslim (204-261 H./819-874 M.).² Pembahasan hadis (termasuk hadis-hadis tafsir) yang berkaitan dengan hakikat periwayatan, syarat-syaratnya, macam-macamnya dan hukum-hukumnya; kondisi para periwayat dan syarat-syarat untuk menjadi periwayat; serta macam-macam hadis (*al-marwiyyât*) dalam ilmu hadis, termasuk '*ilm al-hadîts dirâyah*'.³ Dengan demikian, jika penafsiran Alquran yang menggunakan hadis sebagai penafsir, namun disertai

¹Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb mengemukakan pengakuan Hammâd bin Zayd, seorang musuh Islam, yang telah membuat hadis palsu sebanyak 14.000 hadis dan Mihraj Abû Rajâ al-Qadariy (penganut Qadariyyah) yang telah bertaubat, juga mengaku telah membuat hadis palsu dan memasukkan 4.000 orang periwayat. Lihat, *as-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1414 H./1993 M.), Cet. ke-6, h. 219-220; Muhammad Muhammad Abû Zuhuw, *al-Hadîts wa al-Muhadditsîn*, (T. t.: Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, t. th.), h. 259-271. Di sini dia menjelaskan kelompok-kelompok pembuat hadis palsu dari kalangan muslim sendiri, karena kepentingan politik dari pendukung 'Abbâsiyyah dan pendukung Umayyiyah; dan tukang cerita (*qashshâsh*); begitu pula dari kalangan kaum zindik yang ingin merusak Islam dari dalam.

²Lihat antara lain Muhammad Mubâarak as-Sayyid, *Manâbij al-Muhaddishîn*, (Mishr: Dâr al-Thibâ'ah al-Mishriyyah, 1405 H./1984 M.), Cet. ke-1, h. 105.

³Jalâl al-Dîn Abû al-Fadhl 'Abd al-Rahmân as-Suyûthî, *Tadrîb ar-Râwî fî Syarh Taqrîb an-Nawâwîy*, tahqîq 'Irfân al-'Asysyâ Hasûnah, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1420 H./2000 M.), h. 27; Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhû wa Mushthalahuh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1409 H./1989 M.), h. 7.

dengan penilaian si penafsir terhadap hadis dimaksud, maka penafsiran tersebut termasuk kategori *bi al-ma'qūl* atau *bi ar-ra'y* atau *bi ad-dirāyah* atau *an-nazhāriy*, termasuk jika dia melakukan pemilihan dan pemilahan hadis-hadis yang dia gunakan.⁴ Berdasarkan kriteria seperti ini, maka Muḥammad al-Fādhil bin 'Āsyūr mengkategorikan *tafsīr at-Thabarī*, yang semula dikenal sebagai *at-tafsīr bi al-ma'tsūr* menjadi *at-tafsīr al-atsariy al-nazhāriy* atau *an-naqliy*, yang menggabungkan antara *at-tafsīr al-ma'tsūr* dan *at-tafsīr al-ma'qūl (ad-dirāyah)*.⁵

At-tafsīr bi al-ma'qūl, oleh ulama 'Ulūm al-Qur'ān disebut dengan beberapa istilah. Disebut *at-tafsīr bi ar-ra'y* ketika dihadapkan dengan *at-tafsīr bi al-atsar* atau *al-ma'tsūr* dan ada pula yang menyebutnya dengan *at-tafsīr al-'aqliy* yang dihadapkan dengan *at-tafsīr an-naqliy*, atau *at-tafsīr an-nazhāriy* yang dihadapkan dengan *at-tafsīr al-atsarī*, atau *at-tafsīr bi ad-dirāyah* yang dihadapkan dengan *at-tafsīr bi al-rivāyah*.⁶

Menurut Muḥammad Husayn adz-Dzahabiy, kata *al-ra'y* secara mutlak digunakan untuk kepercayaan (*i'tiqād*), penalaran (*ijtihād*) dan analogi (*qiyās*). Akan tetapi, ketika menjelaskan *at-tafsīr bi al-Ra'yi* dia membatasinya pada *al-Ijtihād* saja.⁷ Karena itu dia memberikan definisi *at-tafsīr bi al-Ra'yi/at-tafsīr al-ma'qūl* adalah: "Penafsiran Alquran dengan menggunakan *ijtihād*, setelah seorang mufasir mengenali pembicaraan orang-orang Arab dan arah (orientasi) pembicaraan mereka dalam menggunakan suatu kata, mengenali pula lafal-lafal Bahasa Arab dan dimensi-dimensi maknanya. Untuk itu dia menggunakan syair-syair Jahiliyyah sebagai argumentasi, memperhatikan latar belakang turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), mengenali *nāsikh* dan *mansūkh* dari ayat-ayat

⁴Bandingkan dengan Muḥammad al-Fādhil bin 'Āsyūr, *at-Tafsīr wa Rijālūh*, (Mishr: Majma' al-Buḥūts al-Islāmiyyah, 1390 H./1970 M.), h. 22-23.

⁵Ibnu 'Āsyūr, *at-Tafsīr wa Rijālūh*, h. 28.

⁶Al-Syaykh Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Uṣbūl at-Tafsīr wa Qawā'iduh*, (Bayrūt: Dār an-Nafā'is, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-2, h. 167; al-Khālidīy, *Ta'rīf ad-Dārisīn...*, h. 414; Juga Ash-Shābūniy, *at-Tibyān...*, h. 67 dan 155.

⁷Adz-Dzahabiy, *at-tafsīr ...*, Jilid 1, h. 183; Juga Ḥasan Yūnus 'Abidū, *Dirāsāt wa Mabāḥiṡ fi Tārīkh at-tafsīr wa Manābij al-Mufasssīrīn*, (al-Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar, 1991), Cet. ke-1, h. 100.

Alquran dan mengenali pula perangkat lainnya yang diperlukan oleh seorang mufasir".⁸

Al-'Akk menggunakan istilah *at-tafsîr al-'aqliy* dengan definisi: Penafsiran dengan menggunakan pemahaman mendalam dan menetapkan makna lafal-lafal Alquran, setelah mengetahui apa yang ditunjukkan (*madlûl*) oleh ungkapan-ungkapan Alquran yang secara konsisten menggunakan lafal-lafal tersebut, serta memahami petunjuk-petunjuk (*dilâlât*) dimaksud".⁹ Menurut Zaglûl: "*at-tafsîr bi ar-ra'y* atau *bi ad-dirâyah* adalah penafsiran yang dibangun atas dasar pandangan atau teori (*nazhar*), penggunaan dalil akal dan penyimpulan yang merupakan terminal penalaran dan rasio, selama si penafsir memenuhi persyaratan tata caranya. Yang dimaksudkan dengan rasio di sini hanyalah penalaran (*ijtihad*)".¹⁰

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *at-tafsîr al-'aqliy* adalah penafsiran Alquran dengan menggunakan akal dan penalaran (*ijtihad*).¹¹ Hal ini merupakan suatu tuntutan, jika ayat yang ditafsirkan mengandung problema pada lafal yang digunakannya, seperti;

Pertama, lafal *al-musytarak* (ambigu), untuk menghilangkan kekaburan antara dua makna atau lebih yang terkandung pada lafal dimaksud, seperti *Sûrah al-Baqarah* ayat 228:

Kata *quru'* di sini mempunyai makna menstruasi (*haydh*) dan juga suci dari menstruasi (*thuhr*).¹² Di sini seorang mufasir dituntut dapat menentukan makna yang cocok bagi ayat tersebut.

Kedua, lafal yang kadang-kadang digunakan dalam arti umum dan pada waktu yang lain digunakan dalam arti khusus, seperti *Sûrah al-Baqarah* ayat 228 di atas. Kata *al-Muthallaqât* pada ayat ini berarti khusus,

⁸Adz-Dzahabiy, *at-tafsîr* ..., Jilid 1, h. 183.

⁹Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr* ..., h. 167.

¹⁰Zaglûl, *at-tafsîr bi al-Ra'y* ..., h. 107.

¹¹al-Khâlidî, *Ta'rîf al-Dârisîn* ..., h. 414.

¹²Lihat antara lain Ibnu 'Athiyyah, *al-Mubarrar* ..., Jilid 1, h. 304.

yaitu para wanita yang ditalak dan telah dicampuri oleh suaminya.¹³ Untuk menentukan mana pengertian yang dikehendaki oleh ayat dimaksud, seorang mufasir dituntut untuk menggunakan nalarnya.

Ketiga, kadang-kadang *dilâlab* (indikasi makna) suatu lafal sesuai dengan makna (leksikal), seperti *Sûrah Shâd* ayat lima puluh:

Di sini kata *al-abwâb* berarti pintu-pintu,¹⁴ namun ada pula yang dipahami dari isyarat yang ditunjukkan oleh *nash*, seperti *Sûrah al-Hijr* ayat empat puluh empat:

Di sini, kata *abwâb* bermakna *manâzil*, yakni tempat-tempat tinggal di neraka (*Jahannam*).¹⁵ Untuk yang terakhir ini (makna yang dipahami dari isyarat yang ditunjukkan oleh *nash*) membutuhkan penalaran seorang mufasir.¹⁶ Akan tetapi, sekalipun penggunaan penalaran dituntut dalam penafsiran Alquran, namun masih terikat dengan upaya memahami makna *nash qur'ânî*; mengungkap makna yang diinginkan oleh lafal-lafal Alquran; dan makna yang ditunjukkannya.

Berkaitan dengan ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang mufasir sebagai perangkat penafsiran, seperti dikemukakan dalam definisi sebelumnya, As-Suyûthî mengemukakan lima belas macam ilmu sebagai berikut:

1. Bahasa (Arab), karena dengan ilmu ini diketahui penjelasan satuan lafal dan makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut,

¹³Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar*..., Jilid 1, h. 304.

¹⁴Al-Husayn bin Muḥammad ad-Dâmiḡâniy, *Qâmûs al-Qur'ân aw Ishlâḡ al-Wujûḥ wa an-Nazḡâ'ir fî al-Qur'ân al-Karîm*, ḥaqqaqahû wa rattabahû wa kammalahû wa ashlahahû 'Abd al-'Azîz Sayyid al-Ahl, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1985), Cet. ke-5, h. 80.

¹⁵Ad-Dâmiḡâniy, *Qâmûs al-Qur'ân*..., h. 80. Selengkapnya dia mengemukakan tujuh makna kata *bâb*, yaitu: *al-manzîl*, *as-sikkah*, *al-bâb bi 'aynih*, *ad-darb*, *al-madkhal*, *mustafîḡ al-amr*, dan *ath-tharîq*.

¹⁶Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 178-179.

2. *An-Nahwu*, karena makna kalimat dapat berubah dengan perubahan struktur kalimat (*i'râb*),
3. *At-Tasbrîf*, karena dengan ilmu ini diketahui pola-pola kalimat (*al-abniyah wa al-shiyag*),
4. *Isytiqâq*, karena jika *ism* diambil dari dua materi yang berbeda, maka akan berbeda pula maknanya, seperti kata *al-masîh*, apakah berasal dari *as-siyâhab* atau *al-mash*,
5. *Al-Ma'ânî*, bagian ilmu *Balâgh* yang berkaitan dengan kedalaman makna,
6. *Al-Bayân*, bagian ilmu *Balâgh* yang berkaitan dengan kefasihan ungkapan,
7. *Al-Badî'*, bagian ilmu *Balâgh* yang berkaitan dengan sastra Arab,
8. Ilmu Qiraat, karena dengan ilmu ini diketahui cara membaca Alquran yang benar dan dapat ditetapkan mana yang lebih kuat di antara qiraat-qiraat yang ada,
9. *Ushûl ad-Dîn*, karena dengan ilmu ini, seorang ahli kalam dapat mengetahui apa yang wajib, mustahil dan boleh bagi Allah dari lafal-lafal Alquran secara lahir atau menakwilkannya,
10. *Ushûl al-Fiqh*, karena dengan ilmu ini dapat diketahui sasaran penggunaan dalil (*wajh al-istidlâl*) untuk menetapkan hukum atau mengambil konklusi,
11. *Asbâb an-Nuzûl*, karena dengan ilmu ini dapat diketahui makna ayat yang diturunkan berdasar latar belakangnya,
12. *An-Nâsikh wa al-Mansûkh*, dengan ilmu ini akan diketahui ayat yang *muhkam* (yang hukumnya masih berlaku) dan yang hukumnya tidak berlaku lagi,
13. Fiqh,
14. Hadis yang berkaitan dengan penjelasan terhadap sesuatu yang global (*mujmal*) dan yang samar (*mubham*), dan
15. *Ilm al-Manhibah* (yang diberikan oleh Allah, karena telah mengamalkan ilmu yang dimiliki).¹⁷

¹⁷As-Suyûthî, *al-Itqân*..., Juz 2, h. 180-181; Juga Adz-Dzahabiy, *at-tafsîr*..., h. 266-268; Juga Al-Imâm al-'Allâmah Muḥammad bin Sulaymân al-Kâfijiy, *At-Taysîr fî*

Ada pula yang membuat rumusan ilmu yang diperlukan oleh seorang mufasir itu berupa:

1. Mengetahui Bahasa Arab dan rahasia-rahasianya,
2. Kedua, mengetahui budaya orang Arab,
3. Mengetahui kondisi orang-orang Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab, ketika Alquran diturunkan,
4. Kekuatan pemahaman, dan
5. Luasnya pengalaman.¹⁸

Setelah semua persyaratan tersebut dipenuhi oleh seorang mufasir, maka bahasan berikutnya adalah dalam hal apa saja penalaran (*ijtihâd*) dapat difungsikan dalam menafsirkan Alquran? Yang jelas, seorang mufasir dapat memfungsikan penalarannya dalam menunaikan tugasnya yang mencakup beragam penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran, berupa:

1. Menyingkap dan memunculkan makna yang masuk akal yang terkandung dalam *nash-nash* Alquran.
2. Kedua, menyimpulkan rahasia-rahasia Alquran, berdasarkan kemampuan manusiawi.
3. Mengeluarkan maksud-maksud ayat Alquran dan aspek yang diinginkannya. Keempat, menjelaskan tempat-tempat mengambil pelajaran dalam cerita-cerita Alquran serta menjelaskan nasehat-nasehatnya.
4. Menampilkan keagungan Alquran dalam *balâghah*nya yang bersifat mu'jizat.¹⁹

Berdasarkan area penalaran yang merupakan wilayah kerja penafsir ini, maka penalaran (*ijtihâd*) dalam *at-tafsîr al-'aqliy* ini berbeda dengan penalaran dalam wilayah kerja seorang *ushûlî* (ahli *ushûl al-fiqh*).

Qawâ'id 'Ilm at-tafsîr, dirâsah wa tahqîq Nâshir bin Muḥammad al-Mathrûdiy, (Bayrût: Dâr al-Qalam/Riyâdh: Dâr ar-Rifâ'iy, 1410 H./1990 M.), Cet. ke-1, h. 145-147.

¹⁸Abd al-Qâdir Muḥammad Shâlih, *at-tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî al-'Asr al-Hadîs*, qaddama lahû Muḥammad Shâlih al-Âlûsî, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Ma'rifah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 90.

¹⁹Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr...*, h. 175.

Penalaran di sini dimaksudkan sebagai tugas mufasir ketika dia menafsirkan Alquran, di mana dia mengerahkan kemampuannya dalam memahami *nash* Alquran dan menyingkap apa yang menjadi sasaran lafal-lafalnya dan yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut. Dengan demikian, wilayah penalaran di sini terbatas pada *nash* yang ada dan dalam batasan asal-usul bahasa dan syariat.²⁰ Berbeda dengan wilayah *ijtihâd* seorang *ushûlî* (ahli *ushûl al-fiqh*), yang mencakup pula penggunaan analogi (*qiyâs*) terhadap masalah baru yang belum ada dasar hukumnya.²¹

Berdasarkan definisi yang telah dikemukakan, dapat diketahui bahwa aspek *ad-dirâyah* (*at-tafsîr al-ma'qûl*) ini adalah penafsiran *nash-nash* Alquran dengan menggunakan penalaran (*ijtihâd*). Hal ini dapat dilakukan oleh orang yang memahami dengan baik Bahasa Arab, memahami budaya mereka dan memahami pula seperangkat ilmu yang diperlukan oleh seorang penafsir.

B. Pro dan Kontra tentang Eksistensi *at-Tafsîr bi al-Ma'qûl* / *bi ad-Dirâyah*

Para ulama berbeda pendapat mengenai bolehnya penafsiran Alquran berdasarkan penalaran ini. Satu kelompok melarang penafsiran dengan penalaran, sementara kelompok yang lain membolehkannya. Masing-masing kelompok mempunyai argumentasi tersendiri.²²

Kelompok pertama (yang melarang penafsiran Alquran dengan penalaran) menyatakan bahwa penafsiran Alquran dengan penalaran itu merupakan pendapat atas nama Allah tanpa pengetahuan, padahal

²⁰Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr...*, h. 176-177.

²¹Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr...*, h. 176.

²²Beberapa ulama lain juga mengemukakan argumentasi kedua kelompok ini dengan redaksi yang sedikit berbeda, Lihat antara lain Adz-Dzahabiy, *at-tafsîr...*, h. 256-263; Mushthafâ Ibrâhîm al-Masyîni, *Madrasah at-tafsîr fî al-Andalus*, (Bayrût: Mu'assasah al-Risâlah, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-1, h. 139-144; al-Khâlidî, *Ta'rîf al-Dârisîn...*, h. 415-417; Juga Muḥammad al-Zafzâf, *at-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Ḥadîts*, (T. d.), Cet. ke-1, h. 175-181.

pendapat seperti ini terlarang. Dengan demikian, penafsiran Alquran dengan penalaran itu terlarang pula. Orang yang menafsirkan Alquran dengan penalaran tidak yakin bahwa penafsirannya itu sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Allah. Dia tidak dapat memastikan pendapatnya, karena pendapatnya itu hanya berujung pada *azh-zhann*. Pendapat atas nama Allah yang didasarkan kepada *azh-zhann* adalah pendapat yang tidak didasarkan atas pengetahuan. Pendapat seperti ini terlarang, untuk itu mereka berargumentasi dengan *Sūrah al-A'rāf* ayat tiga puluh tiga yang berarti: "Dan (dilarang pula) kalian mengatakan sesuatu atas nama Allah, apa yang tidak kalian ketahui". Larangan ini merupakan kelanjutan ('*athf*) dari larangan pada ayat sebelumnya, yaitu *Sūrah al-A'rāf* ayat tiga puluh tiga yang berarti: "Katakanlah: Sungguh, Tuhanku melarang yang keji-keji, baik yang tampak maupun yang tersembunyi".

Argumentasi ini ditolak oleh kelompok yang membolehkannya. Menurut mereka *azh-zhann* adalah semacam pengetahuan (ilmu) pula, karena ia merupakan aspek pengetahuan yang cukup kuat. Mereka juga menolak argumentasi kedua. Menurut mereka: *azh-zhann* itu dilarang apabila pengetahuan yang meyakinkan dapat dicapai, baik dengan adanya dalil *syar'iy* maupun dalil '*aqliy*. Akan tetapi, jika tak ada satu pun yang dapat dicapai, maka *azh-zhann* sudah memadai, karena masih bersandar pada dalil *qath'iy* dari Allah untuk menggunakannya pada waktu itu. Allah berfirman pada *Sūrah al-Baqarah* ayat 286 yang berarti: "Allah tidak membebani seseorang, kecuali (berdasarkan) kemampuan orang itu". Nabi saw. pun bersabda: "Allah memberikan dua ganjaran bagi orang yang tepat dalam penalarannya dan satu ganjaran bagi yang tersalah".²³

Kelompok pertama mengemukakan argumentasi berikutnya, yaitu firman Allah *Sūrah al-Nahl* ayat empat puluh empat yang berarti: "Dan Kami turunkan kepadamu (Muhammad) *adz-Dzīkir*, agar kamu jelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka". Di sini Allah memberikan kewenangan penafsiran kepada Nabi saw. Dari ayat

²³Al-'Akk, *Ushūl at-tafsīr*..., h. 168.

ini diketahui, tak ada satu ayat pun yang dapat dijelaskan oleh selain Nabi.

Argumentasi ini dibantah pula oleh kelompok kedua. Menurut mereka, memang Nabi saw. disuruh menjelaskannya, namun dia telah wafat sebelum menjelaskan seluruh ayat Alquran. Apa yang telah dia jelaskan, telah dianggap cukup dan tidak diperlukan lagi pemikiran orang-orang sesudahnya. Akan tetapi, apa yang belum sempat dia jelaskan, diperlukan pemikiran ulama sesudahnya. Inilah yang dimaksudkan oleh firman Allah *Sûrah al-Nahl* ayat empat puluh empat yang berarti: "...dan semoga mereka berpikir".²⁴

Kelompok pertama menambahkan argumentasi mereka dengan mengemukakan sabda Nabi saw. yang diriwayatkan oleh At-Turmudzî: "Siapa saja yang menafsirkan Alquran dengan penalarannya, hendaklah orang itu menyiapkan tempat duduknya di dalam Neraka". Riwayatnya yang lain berasal dari Jundub: "Siapa saja yang menafsirkan Alquran dengan penalarannya, lalu penafsirannya itu tepat, orang itu telah melakukan kesalahan".²⁵

Kelompok kedua membantah argumentasi ini. Menurut mereka, penafsiran Alquran dengan penalaran yang dilarang di sini, adalah penafsiran terhadap ayat-ayat *musykil* dan *mutasyâbih*, yang tidak mungkin diketahui kecuali melalui riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan berasal dari Nabi saw. atau para sahabat. Alasan

²⁴Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 169.

²⁵Menurut Ibnu 'Athiyyah maksud hadis ini adalah seseorang ditanyai tentang makna Alquran lalu dia menjelaskannya dengan pendapatnya semata, tanpa memperhatikan pendapat ulama (tafsir) atau kaidah-kaidah ilmu, seperti; *nahwu*, *ushûl al-fiqh*. Dengan demikian, tidak termasuk para linguis yang menafsirkannya berdasarkan linguistik, atau seorang ahli *nahwu* menafsirkannya berdasarkan ilmu *nahwu* atau orang yang memang memahami maknanya. Dan setiap orang dapat menggunakan penalaran yang berdasar atas kaidah-kaidah ilmu dan pandangan atau teori (*naẓhar*). Orang-orang ini tidak termasuk menafsirkan Alquran dengan rasio semata. Lihat Ibnu 'Athiyyah, *al-Mubarrar*..., Jilid 1, h. 41; Juga az-Zafzâf, *at-Ta'rif bi al-Qur'ân*..., h. 178. Di sini dia memberi komentar bahwa hadis dimaksud berkualitas *dha'îf*, karena salah seorang periwayatnya adalah Suhayl bin Abî Hazm, yang menurut Ahmad bin Hanbal berdasarkan riwayat Tsâbit al-Banâni, banyak hadisnya yang *munkar*.

lain yang mereka kemukakan adalah bahwa penalaran yang dimaksudkan oleh Nabi saw. tersebut berupa pendapat yang tidak ditopang oleh dalil. Adapun pendapat yang dikuatkan dengan bukti (*burhân*) dan ditopang oleh dalil, tidaklah terlarang. Pendapat yang dilarang di sini adalah bahwa seseorang yang mengetahui kebenaran, namun dia mempunyai pendapat lain yang tabiat dan nafsunya cenderung kepada pendapat tersebut (bukan kepada kebenaran yang dia ketahui), lalu orang tersebut menakwilkan Alquran sesuai dengan nafsunya, untuk memperkuat pendapatnya.²⁶

Di samping membantah argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok pertama, kelompok kedua juga mengemukakan argumentasi yang mendukung pendapat mereka sebagai berikut:

Banyak ayat-ayat Alquran yang mendorong orang untuk merenungi dan mengambil pelajaran dari ayat-ayat Alquran. Antara lain, firman Allah *Sûrah an-Nisâ* ayat delapan puluh dua yang berarti: "Apakah mereka tidak merenungi Alquran?", *Sûrah Shâd* ayat dua puluh sembilan yang berarti: "Kitab yang Kami turunkan kepadamu, penuh berkah. Hendaknya mereka merenungi ayat-ayatnya", *Sûrah an-Nisâ* ayat delapan puluh tiga yang berarti: "Dan sekiranya mereka mengembalikannya kepada Rasul dan kepada *Uli al-Amr* di antara mereka, tentulah orang-orang yang mampu membuat konklusi di antara mereka dapat mengetahuinya". Dua ayat pertama mendorong orang untuk merenungi, mengambil pelajaran dan nasihat dari ayat-ayat Alquran, sedangkan ayat terakhir menunjukkan bahwa di dalam Alquran ada ayat-ayat yang konklusinya dapat diambil oleh *Uli al-Amr* (orang yang berkompeten). Hal itu dapat mereka peroleh dengan menggunakan penalaran mereka.²⁷

Sekiranya penafsiran dengan penalaran itu terlarang, maka *ijtihad* juga terlarang. Dengan demikian, sejumlah hukum yang dihasilkan dari *ijtihad* harus kita buang. Ini merupakan suatu kebatilan, karena *ijtihad*

²⁶Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 169.

²⁷Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 169.

telah membawa hasil dan kita diperintahkan menggunakannya untuk mengambil konklusi hukum-hukum syar'iy. Dan seorang *mujtahid* dalam hukum syara' diberi ganjaran, baik ketika *ijtihâd*nya tepat maupun tersalah.²⁸

Mereka menggunakan argumentasi bahwa para sahabat membaca Alquran, namun mereka berbeda dalam menafsirkannya. Hal ini menggambarkan bahwa tidak semua yang mereka gunakan sebagai penafsiran tersebut, berasal dari apa yang mereka dengar dari Nabi saw., karena Nabi sendiri tidak menjelaskan makna Alquran, kecuali sebagiannya saja. Yang sebagian lainnya lagi dapat dicapai oleh para sahabat dengan menggunakan penalaran mereka. Sekiranya penafsiran Alquran dengan penalaran itu terlarang, maka para sahabat telah melanggarnya dan mereka terjatuh pada dosa dan apa yang diharamkan oleh Allah swt. Semoga Allah melindungi mereka dari hal tersebut.²⁹

Nabi saw. mendoakan Ibnu 'Abbâs: "Ya Allah berikanlah kepadanya pemahaman terhadap agama dan ajarkan pula kepadanya takwil". Sekiranya takwil itu terbatas pada apa yang didengar dan diriwayatkan seperti *at-Tanzîl* (Alquran), maka tidak ada gunanya doa khusus untuk Ibnu 'Abbâs. Hal ini menunjukkan bahwa takwil yang dimaksud dalam doa Nabi itu adalah sesuatu yang lain, dibalik yang diriwayatkan dan didengar. Itulah *at-tafsîr bi al-ra'y wa al-ijtihâd*, yang diistilahkan dengan *ad-dirâyah* dan ini jelas sekali.³⁰

Setelah memperhatikan argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh kedua kelompok tersebut, perlu kiranya diambil langkah moderat dengan mengambil riwayat-riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan,³¹ tanpa mengabaikan penafsiran dengan

²⁸Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 169-170.

²⁹Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 170.

³⁰Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr*..., h. 170.

³¹Keabsahan sebuah riwayat ditentukan oleh bersambungannya *sanad* dan *tsiqah*nya seluruh periwayat dalam *sanad* yang bersangkutan, serta tidak ada kejanggalan (*syudzhûdz*) dan cacat ('*illah*'). Lihat 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*..., h. 304-305; Juga Ahmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*, (T. t.: Dâr al-Fîkr, t. th.), h. 39. Ibnu al-Shalâh, al-Qâsimî dan al-Syahâwî menambahkan kriteria cacat yang tidak boleh ada

penalaran. Karena riwayat-riwayat yang berfungsi menafsirkan Alquran masih terbatas, Nabi sendiri tidak menjelaskan seluruh ayat Alquran.³² Akan tetapi, untuk dapat menafsirkan Alquran dengan menggunakan penalaran, harus memenuhi persyaratan tertentu, seperti penguasaan Bahasa Arab dan seperangkat ilmu yang berkaitan dengan tafsir Alquran. Walaupun demikian, masih ada ayat-ayat Alquran yang penafsirannya memang tidak terjangkau oleh kemampuan akal manusia. Dalam hal ini Ibnu 'Abbâs mengemukakan empat macam penafsiran:

1. Tafsir yang dikenali oleh orang-orang Arab berdasarkan pembicaraan mereka,
2. Tafsir yang setiap orang tidak boleh tidak mengetahuinya,
3. Tafsir yang diketahui oleh para ulama, dan
4. Tafsir yang hanya diketahui oleh Allah swt.”³³

Tafsir yang hanya diketahui oleh Allah swt. antara lain masalah-masalah gaib, seperti; kiamat, turunnya hujan, bakal janin yang ada di dalam rahim, ruh, huruf-huruf *hijâ'iyah* yang ada pada awal surah dan semua ayat *mutasyâbihât*.³⁴ Dalam hal ini, tidak ada peluang untuk menggunakan penalaran, apabila tidak ada penjelasan langsung dari

dalam hadis *shahîh* itu adalah cacat yang tercela (*'illah qâdîhah*). Lihat Ibnu al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts li Ibnî ash-Shalâh*, haqqaqahû wa kharraja ahâdîtsahû Nûr al-Dîn 'Itr, (al-Madînah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972), Cet. ke-1, h. 10; Muḥammad Jamâl ad-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id at-Tahdîts min Funnûn Mushthalah al-Hadîts*, tahqîq wa ta'liq Muḥammad Bahjat al-Baythâr, (T. t.: Îsâ al-Halabî, t. th.), h. 80; Juga Ibrâhîm Dusûqî as-Syahâwî, *Mushthalah al-Hadîts*, (Mishr: Syirkah ath-Thibâ'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, t. th.), h. 14.

³² al-Khâlîdî, *Ta'rîf ad-Dârisîn...*, h. 36. Di sini dia menyatakan bahwa penafsiran Alquran yang dilakukan oleh Nabi saw. terbatas pada apa yang diperlukan oleh sahabat dan mereka bertanya kepadanya.

³³Az-Zarkasyî, *al-Burbân ...*, Juz 2, h. 181-183; az-Zarqânî. *Manâbil al-'Irfaq...*, Jilid 2, h. 10; Al-'Akk, *Ushûl at-tafsîr...*, h. 46-47; Juga 'Abd al-'Azîz bin Aḥmad bin Sa'id ad-Damîrî al-Ma'rûf bi ad-Dayrîni, *at-Taysîr fî 'Ulûm at-tafsîr*, tahqîq Muḥammad 'Abd ar-Raḥîm, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-1, h. 8-9. Di sini dia menyusunnya dalam bentuk *Nazhm*, *bayt* ke-14 sampai dengan 19, bagian *al-Muqaddimah*.

³⁴Az-Zarkasyî, *al-Burbân ...*, Juz 2, h. 183.

At-Tafsîr li al-Ma'qûl / li ad-Dirâyah

Nabi saw. Sementara yang dapat diketahui oleh orang-orang Arab, yaitu ayat-ayat Alquran yang maknanya sesuai dengan penggunaan bahasa dalam pembicaraan mereka sehari-hari dan juga yang berkaitan dengan *i'rāb*. Dalam hal ini seorang mufasir dapat mempelajarinya dan terbuka peluang untuk menggunakan *ijtihad* dalam menafsirkannya. Yang dapat diketahui oleh para ulama, merupakan area (wilayah kerja) penalaran para mufasir, baik dengan menyimpulkan hukum, merinci yang global, mengkhususkan yang umum, atau menentukan makna untuk kata ambigu (*musytarak*).³⁵

Para ulama '*ulūm al-Qur'ān* atau *tafsīr* membagi lagi *at-tafsīr al-ma'qūl* ini kepada dua kategori berikut:

1. *At-tafsīr bi al-ra'yi al-mahmūd*, yakni penafsiran berdasar penalaran yang berjalan sesuai dengan pembicaraan orang Arab, kebiasaan mereka dalam membicarakan sesuatu, sesuai pula dengan Alquran dan *as-Sunnah* serta memenuhi semua persyaratan penafsiran.³⁶

2. *At-tafsīr bi ar-ra'yi al-madzmun*, yakni penafsiran Alquran yang mufasirnya tidak memenuhi persyaratan yang telah ditentukan dan semata-mata mengandalkan penalaran, tanpa ada dasar yang dapat dijadikan pegangan.³⁷ Kategori pertama, termasuk penafsiran yang terpuji dan kepada yang berkompeten diperkenankan menerapkannya, sedangkan kategori kedua ini hendaknya dihindari oleh mufasir dalam menafsirkan Alquran.

³⁵Az-Zarkasyī, *al-Burhān* ..., Juz 2, h. 182-183.

³⁶Adz-Dzahabiy, *at-tafsīr*..., h. 189; az-Zarkasyī, *al-Burhān*..., Juz 2, h. 179; az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*..., Jilid 2, h. 49; al-'Akk, *Ushūl at-tafsīr*..., h. 171; al-Masyīnī, *Madrasah at-tafsīr*..., h. 144; al-Khālidi, *Ta'rīf ad-Dārisīn*..., h. 417; Ash-Shābūnī, *at-Tibyān*..., h. 157; Bakrī Syaykh Amīn, *at-Ta'bīr al-Fanniy fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1994), Cet. ke-1, h. 108. Juga Zaghlūl, *at-tafsīr bi ar-Ra'yi*..., h. 108.

³⁷Az-Zarkasyī, *al-Burhān* ..., Juz 2, h. 187; az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*..., Jilid 2, h. 49; Adz-Dzahabiy, *at-tafsīr*..., Jilid 1, h. 189; al-'Akk, *Ushūl at-tafsīr*..., h. 171; al-Masyīnī, *Madrasah at-tafsīr*..., h. 145; al-Khālidi, *Ta'rīf ad-Dārisīn*..., h. 417; Ash-Shābūnī, *at-Tibyān*..., h. 157; Bakrī Syaykh Amīn, *at-Ta'bīr al-Fanniy*..., h. 107; Juga Zaghlūl, *at-tafsīr bi ar-Ra'yi*..., h. 108.

Berdasar atas pendapat bahwa penafsiran Alquran itu terdiri atas: *at-tafsîr bi al-ma'tsûr* atau *at-tafsîr bi ar-rivâyah* dan *at-tafsîr bi ar-ra'y* yang juga disebut *tafsîr bi ad-dirâyah*,³⁸ maka kategori *at-tafsîr bi al-is'yârah* begitu pula dengan *at-tafsîr al-bâthinî* (penafsiran esoteris). karena tidak menggunakan riwayat dalam penafsirannya, ia dikategorikan dalam *tafsîr bi ad-dirâyah*. Dalam hal ini, tentunya berlaku pula kategori terpuji dan tercela.

³⁸Al-Zafzâf, *al-Ta'rîf bi al-Qur'ân...*, h. 164; al-Khâlidî, *Ta'rîf al-Dârisîn...*, h. 200. Al-Shâbûnî, *al-Tibyân...*, h. 67 dan 155; Juga Abû Ishâq Ibrâhîm bin Mûsâ al-Lakhmî al-Garnâthî al-Mâlikî al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*, Juz 3, syarahû wa kharraja ahâditsahû 'Abd Allâh Darrâz; wadha'a tarâjimahû Muḥammad 'Abd Allâh Darrâz; kharraja âyâtihî wa fahrasa mawdhû'âtihî 'Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfî Muḥammad, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 315. Di sini dia menjelaskan dua sikap Abû Bakr berkaitan dengan penafsiran Alquran. Pertama, untuk ayat tertentu dia tidak berani mengemukakan pendapatnya dalam menafsirkan Alquran. Kedua, untuk ayat yang lain, seperti tentang *kalâlah*, dia mengemukakan penafsirannya dengan mengatakan: Jika itu benar, berarti petunjuk dari Allah, namun jika keliru, maka hal itu berasal dari kelalaiannya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa dia mengemukakan pendapat berdasar atas apa yang dia ketahui. Pernyataan terakhir ini juga dikemukakan oleh al-Mathrûdî ketika dia mentahqiq kitab al-Kâfîjî, *al-Taysîr...*, h. 138.

AT-TAFSÎR AT-TAHLÎLIY

A. Pendahuluan

Alquran diturunkan sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia. Bukan hanya sampai di situ, penjelasan mengenai petunjuk Alquran itu pun terdapat pula di dalamnya. Bahkan Alquran berfungsi sebagai pemisah antara yang hak dan yang batil.¹ Urgensi Alquran menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia sepanjang masa. Alquran tidak henti-hentinya menjadi inspirator, pemandu dan pemadu bagi gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah peradaban umat ini.²

Sebagai petunjuk, Alquran harus dipahami, dihayati, dan dipraktekkan dalam kehidupan. Akan tetapi, dalam kenyataannya, tidak semua orang dapat dengan mudah memahami Alquran itu. Sahabat Nabi saw. sekalipun, yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah makna kosakata Bahasa Arab dan strukturnya, tidaklah mudah memahami Alquran. Tidak jarang mereka berbeda pendapat atau bahkan keliru dalam memahami maksud firman Allah tersebut.³

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, para sahabat apabila menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, mereka langsung bertanya kepadanya. Rasul pun memberikan penjelasan terhadap ayat yang ditanyakan tersebut.⁴ Akan tetapi, setelah Rasul wafat, umat Islam yang menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, tidak dapat lagi meminta penjelasan kepada orang yang memiliki otoritas dalam

¹Lihat Q. S. *al-Baqarah* (2/087) ayat 185.

²Hassân Ḥanafiy, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr ad-Dînîy*, (Mishr: Madbûliyy, 1989), h. 77.

³Muḥammad Ḥusayn adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, (Mishr: Dâr al-Kitâb al-Ḥadîts 1976), h. 59.

⁴Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr ...*, h. 45.

pemahaman terhadap kandungan Alquran. Mereka membutuhkan tafsir yang dapat membimbing dan mengantarkan kepada pemahaman terhadap Alquran.⁵ Sejak itulah penafsiran Alquran mulai berkembang. Berbagai macam metode tafsir telah diperkenalkan dan diterapkan oleh para pakar Alquran.⁶ Metode tafsir dimaksud adalah: Metode Analitis (*al-Manhaj at-Tahlîlîy*), Metode Global (*al-Manhaj al-Ijmâlîy*), Metode Komparatif (*al-Manhaj al-Muqârin*), dan Metode Tematis (*al-Manhaj al-Mawdhû'îy*).⁷

Makalah ini akan membahas salah satu dari metode-metode tafsir tersebut, yaitu: Metode Tafsir Tematis atau *at-Tafsîr at-Tahlîlîy*. Untuk dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai *at-Tafsîr at-Tahlîlîy* ini, maka uraiannya disusun sebagai berikut: pendahuluan, pengertian *at-Tafsîr at-Tahlîlîy* dan karakteristik *at-Tafsîr at-Tahlîlîy*.

B. Pengertian Tafsir *Tahlîlîy*

Menurut bahasa, tafsir adalah kata jadian dalam Bahasa Arab yang berasal dari *al-fasr* yang berarti *al-bayân*,⁸ *al-izhâr* *na al-kasyf*⁹ atau *al-idhâh wa at-tabyîn*,¹⁰ atau *izhâr al-ma'nâ*

⁵Ahmad Khathîb, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1972), h. iii.

⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 83.

⁷Abd al-Hayy al-Farmâwîy, *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'îy* (*Dirâsah Manhajîyyah Mawdhû'îyyah*), (Mishr: Dâr ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 19.

⁸Abû al-Fadhl Jamâl ad-Dîn Muḥammad bin Mukram bin Manzhûr al-Anshâriy, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, (al-Qâhirah: Dâr al-Ḥadîts, 1423 H./2003 M.), h. 101.

⁹Badr ad-Dîn Muḥammad bin 'Abd Allâh az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, kharraja ḥadîtsahû wa qaddama lahû wa 'allaqa 'alayhi Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 162; Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Suyûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 173.

¹⁰Muḥammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânîy, *Manâhil al-'Irḡân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 3.

al-ma'qûl.¹¹ Ungkapan: *fasara* – *yafsiru/yafsuru al-syai'a* – *fasran*, berarti "menjadikannya jelas" atau "menjelaskannya" (*abânabû*). Begitu pula dengan makna kata *tafsîr*.¹² Di sini, kata *al-fasr* dan *at-tafsîr* dianggap semakna. Selanjutnya dijelaskan pula bahwa kata: *al-fasr* berarti "menyingkap yang tertutup" (*kasyf al-mugaththâ*),¹³ sehingga ungkapan: *fasara ath-Thabîbu* diartikan "pemeriksaan dokter terhadap air seni pasien, untuk mendiagnosisnya (memeriksa gejala-gejala untuk menentukan penyakitnya)".¹⁴ Adapun kata: *at-tafsîr* berarti "menyingkap maksud dari kata yang sulit" (*kasyf al-murâd 'an al-lafẓ al-musykil*).¹⁵ Ungkapan: *fasara asy-syai'a* berarti *wadhbahabû*, yakni "menjelaskan sesuatu itu". Ungkapan: *fasara âyât al-Qur'ân al-Karîm*, berarti "menerangkan ayat-ayat tersebut dan menjelaskan makna-makna, rahasia-rahasia dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya".¹⁶

Dari pengertian menurut bahasa ini, dapat diketahui bahwa tafsir itu dapat menyingkap sesuatu berupa fisik atau makna, namun penggunaannya untuk sesuatu yang bersifat maknawi lebih dominan.¹⁷ Alquran juga menggunakan kata tafsir ini dalam arti penjelasan atau

¹¹Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât Alfāẓ al-Qur'ân*, taḥqîq Shafwân 'Adnân Dâwûdî, (Damsyiq: Dâr al-Qalam/Bayrût: ad-Dâr asy-Syâmiyah, 1412 H./1992 M.), Cet. ke-1, h. 636.

¹²Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, h. 101.

¹³Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, h. 101.

¹⁴Ibrâhîm Anîs, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Juz 2, (T.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 688; Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu'jam Maqâys al-Lughah*, Juz 4, taḥqîq wa tadbîth 'Abd as-Salâm Muḥammad Hârûn, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 504; Juga az-Zarkasyî, *al-Burhân...*, Juz 2, h. 163. Di sini dia mengatakan bahwa tafsir berasal dari *at-tafsîrah* dengan imbalanced *at-tajribah* atau *at-takrimah*, yang juga semakna dengan *al-fasr*.

¹⁵Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, h. 101.

¹⁶Ibrâhîm Anîs, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Juz 2, h. 688.

¹⁷Muḥammad Husayn adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, (T.t.: t.p., 1396 H./1976 M.), Cet. ke-2, h. 10; Juga 'Abd al-'Azhîm Ma'âniy dan Ahmad al-Gandûr, *Aḥkâm min al-Qur'ân wa as-Sunnah*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1387 H./1968 M.), Cet. ke-2, h. 3.

keterangan, seperti yang terdapat pada *Sûrah al-Furqân* ayat tiga puluh tiga:

Dan tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.

Menurut istilah, antara lain sebagaimana dikemukakan oleh Abû Hayyân al-Andalusiy (654-745 H.): "Tafsir adalah ilmu yang membahas cara penuturan lafal-lafal Alquran; makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut; hukum-hukum dari lafal-lafal tersebut sebagai kosa kata dan dalam struktur kalimat; makna-makna yang termuat dalam struktur kalimat tadi dan hal-hal lain yang melengkapinya".¹⁸

Lebih lanjut, dia menjelaskan definisi yang dia kemukakan ini sebagai berikut: "Ilmu di sini dalam arti jenis, yang mencakup semua ilmu. Membahas cara penuturan lafal-lafal Alquran, adalah ilmu qiraat. Makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, yaitu yang berkaitan dengan ilmu bahasa yang dibutuhkan untuk menunjukkan makna (semantik, pen.). Hukum-hukum dari lafal-lafal tersebut sebagai kosa kata dan dalam struktur kalimat, mencakup ilmu-ilmu *tashrîf*, *i'râb*, *bayân* dan *badî*". Makna-makna yang termuat dalam struktur kalimat, termasuk makna denotasi (*haqîqah*) dan makna konotasi (*majâz*). Hal-hal lain yang melengkapinya, adalah mengenali *naskh*, *sabab an-nuzûl*, cerita yang menjelaskan sebagian yang masih samar dalam Alquran dan yang lainnya".¹⁹

Definisi lain dikemukakan oleh az-Zarkasyiy (w. 794 H.): "Tafsir adalah ilmu yang dengannya dipahami Kitâb Allâh yang diturunkan

¹⁸Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 13-14.

¹⁹Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 1, h. 14. Hal ini sejalan dengan sikap Ibnu 'Athiyyah bahwa dalam menafsirkan Alquran dibutuhkan sejumlah ilmu pengetahuan. Lihat 'Abd as-Salâm, "Muqaddimah" dalam Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Aẓîz*, Jilid 1, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 33.

kepada Nabi Muhammad saw., menerangkan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya".²⁰

As-Suyûthiy (849-911 H.) mendefinisikannya: "Ilmu tentang diturunkannya ayat-ayat Alquran, kondisi-kondisinya, cerita-ceritanya, sebab-sebab diturunkannya, urutan *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*nya, *muḥkam* dan *mutasyâbih*nya, *nâsikh* dan *mansûkh*nya, khusus dan umumnya, mutlak dan terkaitnya, global dan rincinya, halal dan haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, pelajaran yang dapat diambil darinya dan perumpamaan-perumpamaannya".²¹

Az-Zarqâniy mendefinisikannya: "Tafsir adalah ilmu yang membahas hal-ihwal Alquran yang mulia dari aspek petunjuknya atas apa yang diinginkan oleh Allah swt. berdasarkan kemampuan manusiawi".²²

Keempat definisi di atas saling melengkapi. Semuanya sepakat bahwa tafsir itu membahas apa yang dikehendaki oleh Allah swt. berdasarkan kemampuan manusiawi, mencakup apa saja yang terkait dengan pemahaman makna dan menjelaskan apa yang dikehendaki.²³ Perbedaan di antara mereka hanyalah dalam merinci ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh si penafsir dalam aktivitas memahami makna Alquran tersebut. Akan tetapi, dengan memasukkan semua rincian yang mereka kemukakan, pemahaman makna Alquran tersebut dapat dioptimalkan. Bahkan Abû Ḥayyân al-Andalusiy (654-745 H.) masih memberikan peluang kepada penafsir untuk menggunakan ilmu yang relevan dalam upaya memahami makna Alquran tersebut, pada penjelasannya mengenai ilmu (yang menurutnya semua ilmu, tetapi perlu dibatasi yang berkaitan dengan penggalan makna atau penjelasan Alquran serta penyimpulan hukum dan hikmah) dan pada akhir definisinya yang

²⁰Az-Zarkasyiy, *al-Burhân...*, Juz 1, h. 33.

²¹As-Suyûthiy, *al-Itqân...*, Juz 2, h. 174.

²²Az-Zarqâniy, *Manâbil al-'Irfân...*, Jilid 2, h. 3; Definisi yang sama juga dikemukakan oleh Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân As-Suyûthiy, *at-Taḥbîr fî 'Ilm at-Tafsîr*, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H./1988 M.), Cet. ke-1, h. 15.

²³Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr...*, Juz 1, h. 12.

menggunakan ungkapan: *wa tatimmât li dzâlika* serta penjelasan yang dia berikan.

Sedangkan kata *tahlîliyy* berasal dari akar kata *halla* yang terdiri atas huruf-huruf *hà* dan *lâm*, yang berarti membua sesuatu,²⁴ dan *tahlîl* itu sendiri merupakan bentuk *mashdar* dari kata *hallala*, yang berarti menjelaskan bagian-bagiannya serta fungsinya masing-masing.²⁵

Adapun pengertian tafsir *tahlîliyy* itu sendiri, seperti dikemukakan oleh al-Farmâwiy, adalah: tafsir yang menjelaskan ayat-ayat Alquran dari seluruh aspeknya dan mengungkapkan semua maksud dan tujuannya. Si penafsir menjelaskan semua ayat Alquran ayat demi ayat, *sûrah* demi *sûrah* sesuai dengan yang ada dalam *mushhaf*. Mulai dengan menjelaskan kosakata, menyebutkan kandungan makna dalam kalimat-kalimat, apa yang menjadi sasaran kalimat-kalimat itu, menggali korelasi antarayat, menggunakan *asbâb an-nuzûl* dan riwayat-riwayat dari Rasul, sahabat dan tabi'in yang menyangkut penjelasan ayat, dan kadang-kadang juga menggunakan bahasan-bahasan kebahasaan dalam rangka memahami ayat-ayat Alquran.²⁶

Senada dengan uraian di atas, al-'Allâmah Muḥammad Bâqir ash-Shadr mengemukakan bahwa metode tafsir *tahlîliyy* atau analitis adalah suatu "pendekatan", di mana penafsir membahas Alquran ayat demi ayat, sesuai dengan urutan ayat yang ada dalam Alquran.²⁷ Dengan pendekatan (sic. barangkali istilah metode lebih tepat) ini, penafsir mengikuti naskah Alquran dengan menjelaskan sedikit demi sedikit secara rinci, menggunakan berbagai sarana yang diyakininya efektif

²⁴Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, Juz 2, h. 20.

²⁵Ibrâhîm Mushthafâ, et al., *Al-Mu'jam...*, Jilid 1, h. 22.

²⁶Al-Farmâwiy, *Muqaddimah...*, h. 24; 'Aliy Ḥasan al-'Âridl, *Târîkh 'Ilm at-Tafsîr wa Manâhij al-Mufssirîn*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Akrom dengan judul, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. 41; Juga Agil Husin al-Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jaz Alquran dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama, 1994), h. 36.

²⁷Muḥammad Bâqir ash-Shadr, *Al-Madrasah al-Qur'âniyyah*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Hidayturakhman dengan judul, *Pedoman Tafsir Modern*, (Jakarta: Risalah Masa, 1992), Cet. ke-1, h. 11

untuk menafsirkan Alquran, seperti penggunaan arti leksikal dan dapat pula menggunakan hadis ataupun ayat-ayat yang lain yang dipandang memiliki kesamaan kata ataupun istilah dengan ayat yang sedang menjadi kajiannya.²⁸

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa metode tafsir *tahlîliyy* adalah menafsirkan ayat demi ayat secara berurutan sesuai dengan tertib ayat yang ada dalam *mushhaf* dengan analisis dari berbagai hal. Metode tafsir *tahlîliyy* ini banyak digunakan oleh ulama terdahulu, sejak permulaan masa tafsir dikodifikasikan. Mengingat bahwa metode tafsir *tahlîliyy* ini menggunakan analisis dari berbagai hal, maka buku-buku tafsir dengan metode ini pun menjadi bermacam-macam coraknya, sesuai dengan kecenderungan para penulisnya.

Al-Farmâwiy membagi corak penafsiran *tahlîliyy* ini kepada tujuh macam, yaitu: 1. *At-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, 2. *At-Tafsîr bi ar-Ra'yi*, 3. *At-Tafsîr ash-Shufîyy*, 4. *At-Tafsîr al-Fiqhîyy*, 5. *At-Tafsîr al-Falsafîyy*, 6. *At-Tafsîr al-'Ilmiyy*, dan 7. *At-Tafsîr al-Adabîyy al-Ijtima'îyy*.²⁹ Menurut hemat penulis, point pertama dan kedua dari pendapat al-Farmâwiy ini, lebih tepat jika dikatakan pendekatan tafsir, karena semua metode tafsir dan corak tafsir apa pun dapat menggunakan pendekatan ini, sementara yang lainnya sudah tepat jika dikategorikan corak (*lawn*) tafsir, karena sangat dipengaruhi oleh keahlian dan kecenderungan si penafsir yang bersangkutan.

C. Karakteristik Tafsir *Tahlîliyy*

Yang dimaksud dengan metode tafsir *tahlîliyy* adalah metode menafsirkan Alquran ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam *mushhaf* dengan menggunakan analisis dari berbagai hal. Dengan demikian, metode ini dapat dibedakan dengan metode-metode lainnya, seperti metode tafsir *ijmâlîyy* yang walaupun menafsirkan

²⁸Bâqir ash-Shadr, *Al-Madrasah...*, h. 11.

²⁹Al-Farmâwiy, *Muqaddimah...*, h. 24.

Alquran ayat demi ayat juga, tetapi secara global dan ringkas, tidak menggunakan analisis dari berbagai aspek secara rinci.

Untuk mengetahui secara khusus karakteristik tafsir *tahliliy*, Abdul Djalil mengemukakan enam ciri berikut ini:

1. Tafsîr *tahliliy* mengikuti tertib ayat dan *sûrah* sebagaimana yang terdapat di dalam *mushhaf*,

2. Tafsîr *tahliliy* membahas ayat dari segala aspek, judul, atau topik pembahasan, sesuai dengan urutannya di dalam *mushaf*,

3. Dalam tafsîr *tahliliy*, penafsir menjelaskan lafal-lafal dan ayat-ayat Alquran sesuai dengan keahlian dan pandangan penafsir,

4. Dalam tafsîr *tahliliy* sukar untuk dibahas secara tuntas, suatu judul atau topik pembahasan, karena belum lengkapnya penjelasan aspek-aspek judul dalam suatu ayat, sehingga kadang-kadang perlu dijelaskan bahwa pembahasan selengkapny ada pada ayatt yang sebelumnya atau sesudahnya,

5. Dalam tafsîr *tahliliy*, bahasan *munâsabah* berkisar antara persesuaian ayat yang ditafsirkan dengan ayat-ayat yang terletak sebelumnya dalam *mushhaf*, sekalipun kadang-kadang lebih kemudian diturunkan,

6. Untuk memahami suatu judul atau topik pembahasan dalam tafsîr *tahliliy* tidaklah mudah, karena judul atau topik itu tersebar dalam beberapa ayat dari berbagai *sûrah*, sehingga pembahasannya melompat-lompat dan berulang-ulang.³⁰

Kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *tahliliy* ini cukup banyak, antara lain; *Ad-Durr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Ma'tsûr*, karya Jalâl ad-Dîn as-Suyûthiy dan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, karya Ibnu Katsîr.

Apabila diperhatikan pembahasan kitab-kitab tafsir yang disebutkan ini, maka para penafsirnya telah menafsirkan ayat-ayat Alquran secara berurutan ayat demi ayat sesuai dengan urutannya di dalam *mushhaf*. Walaupun demikian, masing-masing penulis punya kecenderungan tersendiri, misalnya az-Zamakhshariy menekankan aspek

³⁰Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Mandhu'i Masa Kini*, (Kalam Mulia: Jakarta, 1990), h. 94-95.

balâgh sedangkan Abû Hayyân al-Andalusiy menekankan aspek *nahwu* dalam penafsirannya. Dalam hal ini, keduanya termasuk dalam kategori *tafsîr lugawiy*.

Adz-Dzahabiy menyatakan bahwa belum ada orang yang mampu seperti az-Zamakhshariy, mengungkapkan keindahan susunan ayat-ayat Alquran dan *balâgh*.³¹ Tidak mengherankan jika dikatakan tafsir *al-Kasyshâf* adalah tafsir yang pertama mengungkapkan rahasia Alquran dan kemukjizatannya dari segi *balâgh*. Bukan itu saja, dia adalah tokoh bahasa dan tafsirnya mendukung Aliran Muktaẓilah.³² Berbeda dengan ar-Râziy dalam tafsirnya *Mafâtih al-Gayb*, dia menekankan aspek ilmu pengetahuan.³³ Selain perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan, ar-Râziy juga ahli tafsir yang beraliran *Sunniy* yang menentang keras Mazhab Muktaẓilah.

Contoh penafsiran ar-Râziy dalam mempertahankan pendirian *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, antara lain dalam menafsirkan *Sûrah an-Nisâ* ayat 93, yang artinya: “Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka, dia kekal di dalamnya dan Allah murka kepadanya dan Dia sediakan bagi orang itu siksa yang besar”.³⁴

Masalah baik buruknya perbuatan manusia dalam *Sûrah Ali Imrân* ayat delapan yang artinya: “Hai Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami cenderung kepada kesesatan sesudah Engkau memberi petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi Engkau, karena Engkaulah Yang Mahapemberi (karunia)”.³⁵

Menurut ar-Râziy, ayat ini menunjukkan bahwa petunjuk dan kesesatan berasal dari Allah swt. yang Dia anugerahkan kepada hamba-

³¹Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr* ..., Jilid 2, h. 433.

³²Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr* ..., Jilid 2, h. 442. Mahmud Basuni Faudah, *Tafsîr Tafsîr Alquran: Berkenalan dengan Metodologi Tafsîr*, (Bandung: Pustaka, 1987), h. 102.

³³Lihat Fakhr ar-Râziy, *At-Tafsîr al-Kabîr*, Jilid 1, (Teheran: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t. th.), bagian *Muqaddimah*.

³⁴Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Alquran, *Alquran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama RI., 1984), h. 136.

³⁵Yayasan Penyelenggara, *Alquran*..., h. 76.

hamba-Nya. Dan hati itu dapat cenderung beriman, demikian juga halnya dapat pula cenderung kafir. Salah satu di antara keduanya, hanya dapat punya kecenderungan, setelah dikehendaki oleh Allah.³⁶ Dengan pengertian bahwa yang menentukan baik dan buruk seorang hamba adalah Allah, sedangkan manusia hanya menerima saja.

Dari kedua tafsir yang ditinjau sepintas lalu ini, tergambar bahwa keduanya (*Al-Kasyshâf* dan *Maîâtîh al-Gayb*) adalah menggunakan metode tafsir *tahlîliyy*, karena membahas dan menafsirkan Alquran ayat demi ayat sesuai dengan urutannya di dalam *mushâf* dan tampak adanya kecenderungan yang berbeda dari masing-masing penafsir. Oleh karena itu, kemungkinan untuk meninjau dari berbagai aspek dalam tafsir *tahlîliyy* ini terbuka luas. Dua hal yang terakhir ini (kecenderungan yang berbeda dan kemungkinan yang terbuka luas untuk menafsirkan Alquran dari berbagai aspek) merupakan ciri khas yang berbeda dari metode-metode lainnya. Ciri khas tafsîr *ijmâlîyy* adalah keringkasan tafsirnya, ciri khas tafsir tafsir *muqârin* adalah membandingkan penafsiran ayat-ayat yang berbicara tentang hal yang sama dengan redaksi yang berbeda, atau redaksinya sama, tetapi berbicara tentang kasus yang berbeda. Dapat pula membandingkan ayat-ayat Alquran dengan hadis-hadis Nabi yang *shahîh*, yang tampaknya bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Alquran,³⁷ sedangkan ciri khas tafsir *maudhû'îyy* adalah menafsirkan ayat-ayat Alquran berdasarkan tema yang ditentukan terlebih dahulu.

D. Penutup

Untuk mengakhiri pembahasan dalam tulisan ini, penulis mencoba menarik kesimpulan berikut.

1. Dilihat dari bagaimana para penafsir menyajikan karya

³⁶Fakhr ar-Râziy, *Maîâtîh*..., Jilid 7, h. 179-181.

³⁷Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 118.

tafsirnya, maka metode tafsir terbagi kepada empat, yaitu: *taḥḥilīy*, *ijmālīy*, *muqārin*, dan *mawdhū'iy*.

2. Tafsir *Taḥḥilīy* adalah tafsir yang membahas ayat-ayat Alquran secara berurutan ayat demi ayat sesuai dengan tertib ayat dan *sūrah* yang ada di dalam *mushḥaf* dan menggunakan analisis dari berbagai aspek sesuai dengan kecenderungan para penafsirnya.

AT-TAFSÎR AL-IJMÂLIY

A. Pendahuluan

Alquran menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia sepanjang masa. Alquran tidak henti-hentinya menjadi inspirator, pemandu dan pemadu bagi gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah peradaban umat ini.¹

Sebagai petunjuk, Alquran harus dipahami, dihayati, dan dipraktikkan dalam kehidupan. Akan tetapi, dalam kenyataannya, tidak semua orang dapat dengan mudah memahami Alquran itu. Sahabat Nabi saw. sekalipun, yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah makna kosakata Bahasa Arab dan strukturnya, tidaklah mudah memahami Alquran. Tidak jarang mereka berbeda pendapat atau bahkan keliru dalam memahami maksud firman Allah tersebut.²

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, para sahabat apabila menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, mereka langsung bertanya kepadanya. Rasul pun memberikan penjelasan terhadap ayat yang ditanyakan tersebut.³ Akan tetapi, setelah Rasul wafat, umat Islam yang menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, tidak dapat lagi meminta penjelasan kepada orang yang memiliki otoritas dalam pemahaman terhadap kandungan Alquran. Mereka membutuhkan tafsir yang dapat membimbing dan mengantarkan kepada pemahaman terhadap Alquran.⁴ Sejak itulah penafsiran Alquran mulai berkembang. Berbagai macam metode tafsir telah diperkenalkan dan diterapkan

¹Hassân Hanafiy, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr ad-Dîniy*, (Mishr: Madbûliy, 1989), h. 77.

²Muhammad Husayn adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, (Mishr: Dâr al-Kitâb al-Hadîts, 1976), h. 59.

³Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr ...*, h. 45.

⁴Ahmad Khaṭīb, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1972), h. iii.

oleh para pakar Alquran.⁵ Metode tafsir dimaksud adalah: Metode Analitis (*al-Manhaj at-Tahlîliyy*), Metode Global (*al-Manhaj al-Ijmâliyy*), Metode Komparatif (*al-Manhaj al-Muqârin*), dan Metode Tematis (*al-Manhaj al-Mawdhû'îyy*).⁶

Tulisan ini akan membahas salah satu dari metode-metode tafsir tersebut, yaitu: Metode Tafsir Tematis atau *at-Tafsîr al-Ijmâliyy*. Untuk dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai *at-Tafsîr al-Ijmâliyy* ini, maka uraiannya disusun sebagai berikut: pendahuluan, pengertian *at-Tafsîr al-Ijmâliyy*, karakteristik *at-Tafsîr al-Ijmâliyy*, dan penutup.

B. Pengertian Tafsir *Ijmâliyy*

Se pintas, memang ada persamaan antara tafsîr *tahlîliyy* dan tafsir *ijmâliyy*, karena kedua-duanya membahas ayat-ayat Alquran ayat demi ayat secara berurutan, sesuai dengan tertib ayat yang ada dalam *mushḥaf*. Akan tetapi di sisi lain ada juga perbedaannya. Untuk lebih jelasnya, akan dikemukakan definisi tafsir *ijmâliyy* berikut ini.

Dr. 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwîy mendefinisikannya dengan: "Penjelasan ayat-ayat Alquran dengan mengemukakan makna-maknanya secara ringkas".⁷ Seorang mufasir menjelaskan ayat-ayat Alquran itu secara runtut ayat demi ayat sesuai dengan tertibnya di dalam *mushḥaf* – sama halnya dengan tafsir *tahlîliyy* – dia menjelaskan makna kalimat-kalimat yang ada pada ayat itu, mengungkap maksud yang terkandung di dalamnya, dan apa yang menjadi sasaran makna kalimat-kalimat yang terdapat di dalam ayat. Dalam mengemukakan pengertian ayat-ayat Alquran, mufasir dengan metode ini menggunakan bahasa yang sederhana, sehingga dapat dipahami oleh masyarakat awam dan orang

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 83.

⁶'Abd al-Ḥayy al-Farmâwîy, *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'îyy (Dirâsah Manhajîyyah Mawdhû'îyyah)*, (Mishr: Dâr ath-Thiâ'ah wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 19.

⁷Al-Farmâwîy, *Al-Bidâyah...*, h. 34.

yang berpengetahuan,⁸ dia mengikuti metode Alquran dalam tertibnya, menjadikan satu bagian bersambungan dengan bagian yang lainnya, penjelasannya menggunakan lafal-lafal yang diambil dari Alquran itu sendiri, sehingga pendengarnya merasakan tidak jauh berbeda dari ungkapan Alquran dan tidak pula memisahkan himpunan lafal-lafal Alquran itu. Di satu sisi dia menafsirkan Alquran dan di sisi lain dia mengikat dirinya dengan susunan Alquran. Terhadap tema tertentu di dalam Alquran, yang Alquran sendiri menggunakan redaksi yang tidak mudah dipahami, penafsir dengan metode *ijmâliyy* ini memberikan penjelasan dengan ungkapan yang lebih mudah dan lebih jelas.⁹ Sementara ayat-ayat yang dapat dipahami dari lafal-lafalnya itu sendiri, penafsir ini menjelaskan tujuan dari ayat tersebut, sehingga menjadi sempurna apa yang diharapkan.¹⁰

Untuk kepentingan itu semua, penafsir ini menggunakan sebab turun ayat (*asbâb an-nuzûl*), hadis Nabi atau *âtsâr* sahabat.¹¹

Dari uraian terdahulu, dapat dipahami bahwa tafsir *ijmâliyy* itu memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran secara ringkas ayat demi ayat, sesuai dengan susunannya yang terdapat di dalam *mushhaf*. Si penafsir sedapat mungkin menjelaskan pengertian ayat dengan lafal-lafal yang diambil dari Alquran itu sendiri, atau berdasarkan redaksi hadis, atau dapat pula dengan menggunakan *âtsâr* sahabat. Bentuk penafsirannya dapat dengan menjelaskan makna dan kandungan ayat.

Satu hal yang perlu dicatat, bahwa tafsir *ijmâliyy* ini tidak jauh berbeda dari ungkapan redaksi Alquran itu sendiri, sehingga dapat dirasakan bahwa penafsirnya masih sangat terikat dan kemungkinan tergelincir kepada hal-hal yang tidak diinginkan menjadi jauh.

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *ijmâliyy* ini adalah: *Tafsîr al-Qur'ân al-Qur'â al-Karîm*, karya Muḥammad Farîd

⁸Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah*..., h. 34.

⁹Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah*..., h. 34.

¹⁰Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah*..., h. 34.

¹¹Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah*..., h. 34, dikutip dari Aḥmad as-Sayyid al-Kumiy, *At-Tafsîr al-Mawḍi'iy*, h. 6.

Wajediy, *At-Tafsîr al-Wasîth*, karya Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah,¹² *Shafwah al-Bayân li Ma'ânî al-Qur'ân*, karya Syaykh Hasanayn Muḥammad Makhluḥ, dan *At-Tafsîr al-Muyassar*, karya Syaykh 'Abd al-Jalîl 'Îsâ.¹³

C. Karakteristik Tafsir *Ijmâliyy*

Untuk memberikan gambaran mengenai karakteristik tafsir *ijmâliyy* ini, perlu penulis tegaskan bahwa metode ini ada kesamaannya dengan metode tafsir *tahlîliyy*, yaitu menafsirkan ayat-ayat Alquran sesuai dengan urutannya yang ada di dalam *mushḥaf*. Walaupun demikian, perbedaan yang menonjol antara kedua metode ini adalah, kalau metode *tahlîliyy* yang oleh Muḥammad Bâqir ash-Shadr dinamakan metode *tajẓî'iy*, penafsirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai aspeknya dengan memperhatikan hal-hal yang dianggap perlu diuraikan, dari arti kosakata, *asbâb an-nuzûl*, *munâsabab* dan lain-lain yang berkaitan dengan teks atau kandungan ayat,¹⁴ sedangkan metode *ijmâliyy* merupakan penafsiran ayat-ayat Alquran secara ringkas, jelas dan dengan bahasa yang sederhana.¹⁵

Penafsir dengan metode ini menafsirkan Alquran dengan lafal Alquran sendiri, sehingga pembaca merasa bahwa uraian tafsirnya tidak jauh dari konteks Alquran, kadang-kadang pada ayat tertentu penafsir menunjukkan sebab turun ayat (*asbâb an-nuzûl*), mengemukakan hadis Rasul saw., atau pendapat para sahabat (*salaf ash-shâlih*)¹⁶ dan yang paling

¹² Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah*..., h. 35.

¹³ 'Aliy Ḥasan al-'Âridl, *Târikh 'Ilm at-Tafsîr wa Manâbij al-Mufasssîn*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom dengan judul, *Sejarah dan Metodologi Tafsîr*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), h. 74.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan*..., h. 86.

¹⁵ Zhâhir bin 'Awwâdh al-Alma'iy, *Dirâsât fî at-Tafsîr al-Mawḍû'iy li al-Qur'ân al-Karîm*, (Riyâdh: Mathâbi al-Farazdaq at-Tijâriyyah, 1405 H.), h. 18.

¹⁶ Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah*..., h. 34.

populer dalam tafsir ini, operasionalnya menggunakan kaidah-kaidah bahasa.¹⁷

Perbedaan lain yang menonjol antara tafsir *ijmâliyy* dan tafsir *tahlîliyy* adalah bahwa tafsir *tahlîliyy* menerangkan ayat-ayat Alquran dari berbagai aspek sesuai dengan kecenderungan para penafsirnya. Oleh karena itu, dari tafsir *tahlîliyy* ini bermunculan corak-corak penafsiran yang beragam, seperti: *at-Tafsîr ash-Shûfiyy*, *at-Tafsîr al-Fiqhiyy*, *at-Tafsîr al-Falsafîyy*, *at-Tafsîr al-'Ulmiyy* dan *at-Tafsîr al-Adabîyy al-Ijtimâ'îyy*,¹⁸ sementara tafsir *ijmâliyy* tidaklah demikian, sehingga tidak dikenal corak-corak penafsiran di dalam tafsir *ijmâliyy* ini.

Untuk memberikan gambaran konkret mengenai tafsir *ijmâliyy* ini, akan dikemukakan satu contoh yang diambil dari *Tafsîr al-Farîd*, karya Dr. Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Jamal, ketika menafsirkan *Sûrah Âli 'Imrân* ayat 102 berikut ini:

Wahai orang-orang yang beriman: Bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya dan janganlah kalian mati, kecuali dalam keadaan muslim.

Penafsirnya pertama kali menjelaskan kosakata sebagai berikut:

Ḥaqqu tuqâtihî, tuqâtihî dan *taqwâhu* satu arti.

Al-Ḥaqqu; kewajiban yang tetap, dan yang dimaksud dengan bertakwalah kepada Allah adalah takwa yang wajib. Menurut Ibnu 'Abbâs ra. takwa kepada Allah ialah berbuat taat kepada-Nya, jangan melakukan kemaksiatan, bersyukurlah kepada-Nya, jangan mengingkari-Nya, ingatlah kepada-Nya, jangan melupakan-Nya.¹⁹

Kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan pengertiannya: Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah takwa yang wajib,

¹⁷M. Quraish Shihab, *Metode Penelitian Tafsir*, Makalah, (Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1983), h. 24.

¹⁸Al-Farmâwiy, *Al-Bidâyah...*, h.20.

¹⁹Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Jamal, *Tafsîr al-Farîd*, Juz 1, (Mishr: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1970), h. 395.

takutlah akan azab-Nya, patuhilah perintah-perintah-Nya, taatlah terhadap apa yang Dia kehendaki, lowongkanlah waktu untuk melaksanakan hal-hal yang fardu, dalam arti resapilah ketakwaan itu dan penuhilah secara lengkap, jangan sampai kalian tinggalkan sesuatu pun yang dapat kalian lakukan –janganlah kalian meninggal dunia kecuali jiwa-jiwa kalian ikhlas karena Allah, dan janganlah kalian menjadikan sesuatu syarikat bagi-Nya- hendaklah kalian konsisten terhadap Islam, peliharalah hal-hal yang fardu dan tunaikan sepenuhnya dan tinggalkanlah hal-hal yang dilarang, sehingga kalian tidak dibinasakan oleh para hakim.²⁰

Dari contoh ini dapat diketahui bahwa tafsir *ijmāliyy* ini terlepas dari kecenderungan pribadi penafsirnya, seperti yang ada pada tafsir *tahlīliyy*. Penjelasan yang dikemukakan dengan bahasa yang sederhana ini tampaknya mudah dipahami oleh semua lapisan masyarakat. Karenanya, tujuan turunnya Alquran itu dapat memberi petunjuk kepada seluruh umat manusia,²¹ kemungkinan besar dapat tercapai dan petunjuk Alquran itu dapat diaplikasikan dalam kehidupan.

Mengingat bahwa tafsir *ijmāliyy* ini menafsirkan ayat-ayat Alquran secara runtut ayat demi ayat berdasarkan susunan ayat yang terdapat di dalam *mushḥaf*, maka seperti halnya tafsir *tahlīliyy*, ia tidak dapat mengungkapkan petunjuk Alquran itu secara tuntas dalam satu hal, karena petunjuk-petunjuk Alquran untuk satu masalah, terdapat dalam beberapa *sūrah* Alquran.

Demikianlah karakteristik tafsir *ijmāliyy* yang dapat dikemukakan, dengan kelebihan dan keterbatasannya, ia merupakan khazanah intelektual Islam yang dapat dimanfaatkan untuk menggali petunjuk-petunjuk Alquran, untuk selanjutnya diterapkan dalam kehidupan umat Islam.

²⁰Abd al-Mun'im al-Jamal, *Tafsīr al-Farīd*, Juz 1, h. 395.

²¹Lihat Q. S. *al-Baqarah* ayat 185.

D. Penutup

Untuk mengakhiri pembahasan dalam tulisan ini, akan dikemukakan kesimpulan sebagai berikut:

1. Salah satu metode tafsir Alquran adalah metode tafsir *ijmâliy*, yaitu penafsiran Alquran secara ringkas ayat demi ayat sesuai dengan susunannya di dalam *mushḥaf*. Pembahasan dalam tafsir *ijmâliy* ini menggunakan bahasa yang sederhana, mudah dipahami oleh semua kalangan masyarakat. Karenanya, petunjuk-petunjuk Alquran yang harus dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan, dengan metode ini sangat memungkinkan dapat mencapai sasaran.
2. Walaupun tafsir *ijmâliy* ini punya kelebihan, namun keterbatasannya adalah, bahwa tafsir ini tidak dapat mengungkapkan petunjuk Alquran tentang satu masalah secara tuntas, karena petunjuk-petunjuk dimaksud terdapat dalam beberapa ayat dan bahkan dalam beberapa *sûrah* Alquran.
3. Eksistensi tafsir *ijmâliy* sebagai khazanah intelektual Islam, dapat dipertimbangkan oleh umat Islam untuk dimanfaatkan dalam kondisi yang memungkinkan dan menguntungkan.

AT-TAFSÎR AL-MUQÂRIN

A. Pendahuluan

Fungsi utama Alquran adalah menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia.¹ Untuk dapat memfungsikannya sebagaimana mestinya, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah memahami petunjuk dan kandungan Alquran itu sendiri.

Upaya untuk memahami petunjuk dan kandungan Alquran itu telah dilakukan sejak Rasulullah saw. masih hidup. Ayat-ayat Alquran yang tidak dapat langsung dipahami oleh para sahabat, mereka tanyakan kepada Rasulullah saw. dan memberikan jawaban atau penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran, merupakan tugas atau risalah Nabi Muhammad saw.² Sepeninggal Rasulullah saw. umat Islam menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, karena tidak dapat lagi bertanya langsung kepada orang yang memiliki otoritas untuk menjelaskannya, sementara mereka membutuhkan tafsir yang dapat membimbing dan mengantarkan kepada pemahaman terhadap Alquran.³ Sejak itulah tafsir Alquran mulai berkembang.

Perkembangan tafsir itu merupakan konsekuensi dari berkembangnya metode para penafsir dalam memberikan penjelasan terhadap Alquran. Tulisan ini akan membahas salah satu metode tafsir dimaksud, yaitu; *at-Tafsîr al-Muqârin*.

Masalah pokok yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah: 1. Apa yang dimaksud dengan *at-tafsîr al-muqârin* itu? 2. Bagaimana karakteristik *at-tafsîr al-muqârin* itu?

¹Lihat Q. S. *al-Baqarah* ayat 185.

²Lihat Q. S. *an-Nahl* ayat 44. Juga Abû Ishâq asy-Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*, Jilid 4, (Mishr: al-Maktabah at-Tijâriyyah al-Kubrâ, t. th.), h. 26.

³Ahmad Khathîb, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1972), h. 111.

B. Pengertian *at-Tafsîr al-Muqârin*

Kata *al-muqârin* adalah *ism fâ'il* dari kata kerja *qârana*, yang menurut bahasa berarti yang membandingkan antara dua perkara.⁴ Dengan demikian, kata *muqârin* berarti pelaku perbandingan antara dua perkara. Dan metode tafsir *muqârin* menurut bahasa berarti menjelaskan Alquran dengan cara membandingkan antara dua perkara.

Adapun pengertiannya menurut istilah adalah: "Membandingkan ayat-ayat Alquran yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi, yang berbicara tentang masalah atau kasus yang berbeda, dan yang memiliki redaksi yang berbeda bagi masalah atau kasus yang sama atau diduga sama. Termasuk dalam obyek bahasan metode ini, membandingkan ayat-ayat Alquran dengan hadis-hadis Nabi Muhammad saw. yang tampaknya bertentangan, serta membandingkan pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Alquran".⁵

Dari definisi ini, ada tiga hal yang dapat diperbandingkan dengan metode *muqârin*, yaitu sebagai berikut:

1. Membandingkan ayat dengan ayat, dalam hal ini terbagi lagi kepada dua kategori; a. membandingkan satu ayat dengan ayat yang lainnya yang membahas kasus yang sama, tetapi menggunakan redaksi yang berbeda, b. membandingkan satu ayat dengan ayat yang lainnya yang membahas kasus yang berbeda, tetapi menggunakan redaksi yang mirip,
2. Membandingkan ayat dengan hadis yang membahas kasus yang sama, tetapi dengan pengertian yang tampak berbeda atau bahkan bertentangan. Dalam hal ini, dipersyaratkan bahwa hadis yang diperbandingkan harus berkualitas minimal *shahîh*.

⁴Ibrâhîm Anîs, et al., *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Juz 2, (T.d.), h. 730.

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 110. Juga 'Abd al-Hayy al-Farmâwîy, *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'îy*, (Al-Qâhirah: Jâmi'ah al-Azhar, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 35.

3. Membandingkan penafsiran seorang penafsir dengan penafsiran penafsir yang lain terhadap ayat-ayat Alquran yang sama.

Dalam metode *muqârin* ini, terutama yang membandingkan ayat dengan ayat seperti pada kategori pertama di atas, penafsir biasanya hanya menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan perbedaan kandungan yang dimaksud oleh masing-masing ayat atau perbedaan kasus atau masalah itu sendiri.⁶

Membandingkan ayat dengan hadis yang kelihatannya bertentangan, dilakukan juga oleh ulama hadis, khususnya dalam bidang yang dinamakan dengan *mukhtalif al-hadîts*. Sikap ulama dalam hal ini berbeda-beda. Abû Hanîfah dan penganut mazhabnya menolak sejak dini hadis yang bertentangan dengan Alquran. Imâm Mâlik dan penganut mazhabnya dapat menerima hadis yang tidak sejalan dengan ayat, apabila ada *qarînah* (pendukung bagi hadis tersebut) berupa pengamalan penduduk Madinah atau ijmak ulama. Sedangkan Imâm Syâfi'iy, berupaya mengompromikan ayat dan hadis tersebut, khususnya jika *sanad* hadis itu *shahîh*.⁷

Sedangkan untuk membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir menyangkut ayat-ayat Alquran, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, sebagai berikut:

1. Kondisi social politik pada masa seorang penafsir hidup,
2. Kecenderungan penafsir dan latar belakang pendidikannya,
3. Pendapat yang dikemukakannya apakah pendapat pribadi atau hanya mengembangkan pendapat sebelumnya, atau juga mengulanginya,
4. Setelah menjelaskan hal-hal di atas, pembanding melakukan analisis untuk mengemukakan penilaiannya tentang pendapat tersebut, baik menguatkan maupun melemahkan pendapat-pendapat penafsir yang diperbandingkannya.⁸

Dari uraian terdahulu, dapat dipahami bahwa tafsir *muqârin* itu melingkupi tiga perbandingan, baik antara ayat dan ayat Alquran, ayat

⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 118.

⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 119.

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 119-120.

dengan hadis yang *shahîh*, maupun antara satu penafsiran dan penafsiran yang lain tentang ayat Alquran yang sama. Untuk dapat mengenal lebih jauh mengenai tafsir *muqârin* ini, berikut akan dibahas spesifikasinya.

C. Karakteristik Tafsir *Muqârin*

Sebelum membahas karakteristik tafsir *muqârin* ini, terlebih dahulu akan dikemukakan beberapa faktor yang mendorong lahirnya, yaitu sebagai berikut:

1. Alquran menyatakan dirinya sebagai satu kitab yang mencakup segala sesuatu,⁹ padahal ia merupakan kitab yang ringkas. Oleh karena itu, jika benar ia mencakup segala sesuatu, maka redaksi yang digunakannya tentulah sangat cermat, baik susunan kalimatnya, sistematikanya, maupun kata-katanya.¹⁰ Dengan demikian, perbedaan redaksi Alquran, -sekecil apa pun adanya- diduga punya pengertian yang berbeda pula.

2. Alquran juga menyatakan dirinya bebas dari kontradiksi.¹¹ Oleh karena itu, perbedaan redaksi tidak boleh memberikan pengertian kontradiktif. Untuk membuktikan bahwa Alquran itu terhindar dari pertentangan di antara ayat-ayatnya, salah satu caranya dengan membandingkannya.

3. Hadis *shahîh* tidak boleh bertentangan dengan Alquran, sedangkan yang diperbandingkan dalam tafsir *muqârin* ini hanya hadis yang *shahîh*. Dengan demikian dianggap perlu mengadakan perbandingan antara ayat dan hadis *shahîh* yang tampaknya

⁹ Lihat Q. S. *al-An'âm* ayat 38 yang artinya: "Tidaklah Kami alpakan sesuatu pun di dalam Al-Kitâb (Alquran)".

¹⁰ Lihat Q. S. *Hûd* ayat satu, Allah menyatakan Alquran itu ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara rinci, diturunkan dari sisi Yang Mahabijak lagi Maha Mengetahui.

¹¹ Lihat Q. S. *an-Nisâ* ayat 82 yang artinya: "Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) Alquran? Sekiranya (Alquran) itu bukan dari Allah, patilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya".

bertentangan. Perbandingan ini –di sisi lain- dapat dijadikan sarana kritik hadis dari segi *matn*.

4. Ada kemungkinan bahwa hasil penafsiran seorang penafsir berbeda dengan hasil penafsiran penafsir yang lain dalam banyak hal. Oleh karena itu, dengan membandingkan antara penafsiran para penafsir tersebut, akan memberikan pemahaman yang lebih lengkap dan dapat diketahui kesalahan-kesalahan yang mungkin terjadi.

Berkenaan dengan redaksi Alquran yang mirip antara satu ayat dengan ayat yang lainnya, az-Zarkasyiy mengemukakan delapan macam variasinya,¹² yang diringkas sebagai berikut:

1. Variasi letak kata dalam kalimat:

a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 58:

b. *Sûrah al-An'âm* ayat 161:

2. Variasi Jumlah huruf:

a. *Sûrah al-Baqarah* ayat enam:

b. *Sûrah Yâsîn* ayat 10:

3. Variasi keterdahuluan:

a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 48:

b. *Sûrah al-Baqarah* ayat 123:

4. Variasi *Ma'rifah* dan *Nakirah*:

a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 61:

¹²Badr ad-Dîn Muḥammad bin 'Abdullâh az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, (Al-Qâhirah, Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabiy, 1957), h. 115-132.

- b. *Sûrah Âli 'Imrân* ayat 112:
- 5. Variasi antara Jamak dan *Mufrad*:
 - a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 80:
 - b. *Sûrah Âli 'Imrân* ayat 24:
- 6. Variasi pemilihan huruf:
 - a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 35:
 - b. *Sûrah al-A'râf* ayat 19:

- 7. Variasi pemilihan kata:
 - a. *Sûrah al-Baqarah* ayat 170:
 - b. *Sûrah Luqmân* ayat 21:
- 8. Variasi dalam *idgâm*:
 - a. *Sûrah al-An'âm* ayat 42:
 - b. *Sûrah al-A'râf* ayat 94:

Setelah mengemukakan beberap variasi redaksi ayat-ayat Alquran yang mirip, berikut ini akan dikemukakan contoh tafsir *muqârin* tersebut.

- 1. Untuk perbandingan ayat dengan ayat lainnya, terlebih dahulu diadakan inventarisasi ayat-ayat yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi sehubungan dengan kasus yang dibahas. Hal ini dilakukan mengingat variasi redaksi dapat muncul dari kasus yang bervariasi pula.
 - a. Contoh perbandingan ayat yang mirip dalam kasus yang berbeda:

Sûrah Âli 'Imrân ayat 126:

Sûrah al-Anfâl ayat 10:

Ayat 126 *Sûrah Âli 'Imrân* di atas berkaitan dengan pertolongan Allah pada orang-orang Islam dalam perang Uhud, sedangkan ayat 10 *Sûrah al-Anfâl* berkenaan dengan pertolongan Allah pada orang-orang Islam dalam Perang Badar. Variasi keterdahuluan penempatan kata "*bihi*" dan penambahan kata "*inna*" dimaksudkan (diduga) sebagai penekanan atau penegasan (*taw'kid*) kandungan utama ayat tersebut, yakni janji bantuan dari Allah swt. bagi orang-orang Islam dalam perang Badar yang masih lemah,¹³ sedang pada ayat yang berkaitan dengan Perang Uhud tidak perlu ada *taw'kid*, sebab orang-orang Islam sudah kuat dan pertolongan Allah swt. telah terbukti pada perang Badar.¹⁴

b. Contoh perbandingan ayat-ayat yang membahas kasus yang sama, tetapi redaksinya berbeda:

Sûrah al-An'âm ayat 151:

Sûrah al-Isrâ ayat 31:

¹³Lihat Q. S. *Âli 'Imrân* ayat 123.

¹⁴Haidar Bagir, "Metode Komparatif dalam Tafsir Alquran: Sebuah Pengantar", dalam *Al-Hikmah*, Nomor 2, 1990, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1990), h. 27.

Kedua ayat ini berbicara tentang kasus yang sama, yaitu larangan membunuh anak-anak karena alasan kemiskinan. Perbedaannya terletak pada sasaran ayat atau mitraticara (*mukbâthab*). Mitraticara ayat 151 *Sûrah al-An'âm* adalah orang-orang miskin, sehingga menggunakan ungkapan "*min imlâq*", yang berarti karena alasan kemiskinan atau "karena memang sudah miskin". Adapun mitraticara ayat 31 *Sûrah al-Isrâ* adalah orang-orang kaya, sehingga menggunakan ungkapan "*kebasyyata imlâq*", yang berarti khawatir menjadi miskin. Pada ayat yang pertama, penggunaan kata ganti "*kum*" didahulukan, dengan maksud menghilangkan kekhawatiran orang miskin bahwa mereka tidak mampu memberi nafkah pada anak-anak mereka, sedangkan pada ayat yang kedua kata ganti "*hum*" didahulukan, supaya orang kaya yakin bahwa yang memberi rezeki anak-anaknya itu adalah Allah swt., bukan orang kaya itu sendiri.¹⁵

2. Untuk perbandingan ayat Alquran dengan hadis, terlebih dahulu dilakukan penilaian terhadap kualitas hadis itu sendiri, karena kalau ternyata hadis itu berkualitas *hasan* atau *dha'îf*, tidaklah perlu diperbandingkan dengan ayat Alquran. Jika antara keduanya terlihat pertentangan, maka hadis yang kualitasnya *hasan* atau *dha'îf* itu dapat diabaikan saja. Tetapi apabila ternyata hadis itu berkualitas *shahîh* dan terlihat bertentangan atau berbeda dengan ayat Alquran, maka perlu diperbandingkan.

Contoh perbandingan ayat Alquran dengan hadis:

Alquran *Sûrah an-Nahl* ayat 32:

Hadis Rasul saw. yang berbunyi:

Mahmoud Ayyoub dengan mengutip pendapat Az-Zarkasyiy menjelaskan perbandingannya bahwa orang masuk surga memang

¹⁵Az-Zarkasyiy, *Al-Burhân*..., Juz 1, h. 67.

bukan karena amalnya, tetapi yang dimaksud oleh ayat 32 *Sûrah an-Nahl* itu adalah amal seseorang itu menentukan tingkatan surga yang akan dimasuki.¹⁶ Sedangkan penjelasan dari segi bahasa, *bâ* pada ayat itu bermakna imbalan (*muqâbalah*), sedangkan yang ada dalam hadis tadi bermakna "*sababiyah*".¹⁷

3. Untuk perbandingan antara penafsiran berbagai penafsir mengenai ayat-ayat yang sama, dapat dilakukan dengan mengambil beberapa buah kitab tafsir, lalu membandingkan penafsiran mereka terhadap ayat yang sama.

Salah satu buku yang menerapkan tafsir *muqârin* adalah: *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Qur'an*, karya Jalaluddin Rahman, yang meneliti penafsiran "*Kasb*" dalam tiga kitab tafsir, yakni: *Tafsîr al-Baydhâwîy* (*Ahl as-Sunnah*), *Tafsîr al-Kasysyâf* (*Mu'tazilah*) dan *Tafsîr al-Manâr* (Pembaharu).¹⁸ Sedangkan tafsir yang secara khusus menerapkan cara ini adalah *The Qur'an and Its Interpreters*, karya Mahmoud Ayoub, yang membandingkan penafsiran ayat-ayat Alquran secara berurutan.

Dari uraian terdahulu dapat diketahui perbedaan tafsir *muqârin* ini dengan tafsir-tafsir lainnya, yang mana ciri khususnya adalah dalam membandingkan antara dua ayat yang redaksinya mirip, padahal membahas dua hal atau dua kasus yang berbeda, atau dua ayat yang berbeda, padahal (diduga) membahas kasus yang sama, atau membandingkan antara ayat dengan hadis yang diketahui berkualitas *shahîh*, namun antara keduanya terlihat perbedaan, bahkan mungkin terlihat bertentangan, atau membandingkan penafsiran-penafsiran para penafsir terhadap ayat yang sama.

Tafsir *muqârin* ini dapat menambah wawasan orang terhadap kandungan Alquran, namun tidak mengarahkan pandangannya kepada petunjuk-petunjuk yang dikandung oleh ayat-ayat yang dibandingkannya

¹⁶Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, Jilid 1, (Arberry: State University of New York Press, 1984), h. 27.

¹⁷Mahmoud Ayoub, *The Qur'an...*, h. 27.

¹⁸Disertasi Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, diterbitkan pertama kali oleh Bulan Bintang Jakarta, tahun 1992.

itu, kecuali dalam rangka penjelasan sebab-sebab perbedaan redaksional.¹⁹

D. Penutup

Untuk mengakhiri pembahasan dalam tulisan ini, akan ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Salah satu metode penafsiran Alquran adalah *at-Tafsîr al-Muqârin*, yaitu penafsiran Alquran dengan cara melakukan perbandingan antara ayat dengan ayat yang membahas masalah yang berbeda dengan redaksi yang mirip, atau membahas masalah yang sama (diduga sama), tetapi menggunakan redaksi yang berbeda, atau membandingkan ayat dengan hadis yang *shahîh* yang kelihatan berbeda atau bahkan terlihat bertentangan, atau membandingkan beberapa penafsiran para penafsir terhadap ayat yang sama.

2. Dengan segala kelebihan dan keterbatasannya, *at-Tafsîr al-Muqârin* ini merupakan khazanah intelektual Islam yang dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan kita terhadap Alquran.

¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 119-120.

AT-TAFSÎR AL-MAWDHÛ'ÎY

A. Pendahuluan

Alquran diturunkan sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia. Bukan hanya sampai di situ, penjelasan mengenai petunjuk Alquran itu pun terdapat pula di dalamnya. Bahkan Alquran berfungsi sebagai pemisah antara yang hak dan yang batil.¹ Urgensi Alquran menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia sepanjang masa. Alquran tidak henti-hentinya menjadi inspirator, pemandu dan pemadu bagi gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah peradaban umat ini.²

Sebagai petunjuk, Alquran harus dipahami, dihayati, dan dipraktekkan dalam kehidupan. Akan tetapi, dalam kenyataannya, tidak semua orang dapat dengan mudah memahami Alquran itu. Sahabat Nabi saw. sekalipun, yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah makna kosakata Bahasa Arab dan strukturnya, tidaklah mudah memahami Alquran. Tidak jarang mereka berbeda pendapat atau bahkan keliru dalam memahami maksud firman Allah tersebut.³

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, para sahabat apabila menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, mereka langsung bertanya kepadanya. Rasul pun memberikan penjelasan terhadap ayat yang ditanyakan tersebut.⁴ Akan tetapi, setelah Rasul wafat, umat Islam yang menemukan kesulitan dalam memahami Alquran, tidak dapat lagi meminta penjelasan kepada orang yang memiliki otoritas dalam

¹Lihat Q. S. *al-Baqarah* (2/087) ayat 185.

²Hassân Hanafiy, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr ad-Dîniy*, (Mishr: Madbûliy, 1989), h. 77.

³Muhammad Husayn adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, (Mishr: Dâr al-Kitâb al-Hadîts, 1976), h. 59.

⁴Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr ...*, h. 45.

pemahaman terhadap kandungan Alquran. Mereka membutuhkan tafsir yang dapat membimbing dan mengantarkan kepada pemahaman terhadap Alquran.⁵ Sejak itulah penafsiran Alquran mulai berkembang. Berbagai macam metode tafsir telah diperkenalkan dan diterapkan oleh para pakar Alquran.⁶ Metodologi tafsir dimaksud adalah: Metode Analitis (*al-Manhaj at-Tahlîlîy*), Metode Global (*al-Manhaj al-Ijmâlîy*), Metode Komparatif (*al-Manhaj al-Muqârin*), dan Metode Tematis (*al-Manhaj al-Mawdhû'îy*).⁷

Makalah ini akan membahas salah satu dari metode-metode tafsir tersebut, yaitu: Metode Tafsir Tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'îy*. Untuk dapat memberikan gambaran yang jelas mengenai *at-Tafsîr al-Mawdhû'îy* ini, maka uraiannya disusun sebagai berikut: pendahuluan, pengertian *at-Tafsîr al-Mawdhû'îy*, karakteristik *at-Tafsîr al-Mawdhû'îy*, pentingnya *at-Tafsîr al-Mawdhû'îy* masa kini, dan penutup.

B. Pengertian *at-Tafsîr al-Mawdhû'îy*

Menurut bahasa, tafsir adalah kata jadian dalam Bahasa Arab yang berasal dari *al-fasr* yang berarti *al-bayân*,⁸ *al-izhâr* *wa al-kasyf*⁹ atau *al-idhâh wa at-tabyîn*,¹⁰ atau *izhâr al-ma'nâ*

⁵Aḥmad Khathîb, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1972), h. iii.

⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 83.

⁷Abd al-Ḥayy al-Farmâwîy, *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'îy* (*Dirâsah Manhajîyyah Mawdhû'îyyah*), (Mishr: Dâr ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 19.

⁸Abû al-Fadhl Jamâl ad-Dîn Muḥammad bin Mukram bin Manzhûr al-Anshâriy, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, (al-Qâhirah: Dâr al-Ḥadîts, 1423 H./2003 M.), h. 101.

⁹Badr ad-Dîn Muḥammad bin 'Abd Allâh az-Zarkasyîy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, kharraja ḥadîtsahû wa qaddama lahû wa 'allaqa 'alayhi Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 162; Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Raḥmân as-Suyûthîy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 173.

¹⁰Muḥammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqânîy, *Manâbil al-'Irfaq fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 3.

al-ma'qûl.¹¹ Ungkapan: *fasara – yafsiru / yafsuru al-syay'a – fasran*, berarti "menjadikannya jelas" atau "menjelaskannya" (*abânah*). Begitu pula dengan makna kata *tafsîr*.¹² Di sini, kata *al-fasr* dan *at-tafsîr* dianggap semakna. Selanjutnya dijelaskan pula bahwa kata: *al-fasr* berarti "menyingkap yang tertutup" (*kasyf al-mugaththâ*),¹³ sehingga ungkapan: *fasara ath-thabîbu* diartikan "pemeriksaan dokter terhadap air seni pasien, untuk mendiagnosisnya (memeriksa gejala-gejala untuk menentukan penyakitnya)".¹⁴ Adapun kata: *attafsîr* berarti "menyingkap maksud dari kata yang sulit" (*kasyf al-murâd 'an al-lafẓ al-musykil*).¹⁵ Ungkapan: *fassara asy-syai'a* berarti *wadhbahâhû*, yakni "menjelaskan sesuatu itu". Ungkapan: *fassara âyât al-Qur'ân al-Karîm*, berarti "menerangkan ayat-ayat tersebut dan menjelaskan makna-makna, rahasia-rahasia dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya".¹⁶ Dari pengertian menurut bahasa ini, dapat diketahui bahwa tafsir itu dapat menyingkap sesuatu berupa fisik atau makna, namun penggunaannya untuk sesuatu yang bersifat maknawi lebih dominan.¹⁷ Alquran juga menggunakan kata tafsir ini dalam arti penjelasan atau keterangan, seperti yang terdapat pada *Sûrah al-Furqân* ayat tiga puluh tiga yang berarti: "Dan tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil,

¹¹Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân*, tahqîq ʿafwân 'Adnân Dâwdî, (Damsiyq: Dâr al-Qalam/Bayrût: ad-Dâr asy-Syâmiyah, 1412 H./1992 M.), Cet. ke-1, h. 636.

¹²Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, h. 101.

¹³Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, h. 101.

¹⁴Ibrâhîm Anîs, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Juz 2, (T.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 688; Ab al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu'jam Maqâys al-Lughah*, Juz 4, *tahqîq wa tadbîth* 'Abd as-Salâm Muhammad Hârûn, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 504; Juga az-Zarkasyiy, *al-Burhân...*, Juz 2, h. 163. Di sini dia mengatakan bahwa tafsir berasal dari *at-tafsîrah* dengan imbangannya *at-tajribah* atau *at-takrimah*, yang juga semakna dengan *al-fasr*.

¹⁵Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 7, h. 101.

¹⁶Ibrâhîm Anîs, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Juz 2, h. 688.

¹⁷Muhammad Husayn adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, (T.t.: t.p., 1396 H./1976 M.), Cet. ke-2, h. 10; Juga 'Abd al-'Azhîm Ma'âniy dan Ahmad al-Gandûr, *Ahkâm min al-Qur'ân wa as-Sunnah*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1387 H./1968 M.), Cet. ke-2, h. 3.

melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya".

Menurut istilah, antara lain sebagaimana dikemukakan oleh Abû Hayyân al-Andalusiy (654-745 H.): "Tafsir adalah ilmu yang membahas cara penuturan lafal-lafal Alquran; makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut; hukum-hukum dari lafal-lafal tersebut sebagai kosa kata dan dalam struktur kalimat; makna-makna yang termuat dalam struktur kalimat tadi dan hal-hal lain yang melengkapinya".¹⁸

Lebih lanjut, dia menjelaskan definisi yang dia kemukakan ini sebagai berikut: "Ilmu di sini dalam arti jenis, yang mencakup semua ilmu. Membahas cara penuturan lafal-lafal Alquran, adalah ilmu qiraat. Makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, yaitu yang berkaitan dengan ilmu bahasa yang dibutuhkan untuk menunjukkan makna (semantik, pen.). Hukum-hukum dari lafal-lafal tersebut sebagai kosa kata dan dalam struktur kalimat, mencakup ilmu-ilmu *tashrîf*, *i'râb*, *bayân* dan *badî'*. Makna-makna yang termuat dalam struktur kalimat, termasuk makna denotasi (*ḥaqîqah*) dan makna konotasi (*majāz*). Hal-hal lain yang melengkapinya, adalah mengenali *naskh*, *sabab an-nuzûl*, cerita yang menjelaskan sebagian yang masih samar dalam Alquran dan yang lainnya".¹⁹

Definisi lain dikemukakan oleh az-Zarkasyiy (w. 794 H.): "Tafsir adalah ilmu yang dengannya dipahami Kitâb Allâh yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw., menerangkan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya".²⁰

As-Suythiy (849-911 H.) mendefinisikannya: "Ilmu tentang diturunkannya ayat-ayat Alquran, kondisi-kondisinya, cerita-ceritanya,

¹⁸Abû Hayyân al-Andalusiy, *al-Bahr al-Muḥîṭ*, Jilid 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 13-14.

¹⁹Abû Hayyân, *al-Bahr al-Muḥîṭ*, Jilid 1, h. 14. Hal ini sejalan dengan sikap Ibnu 'Athiyyah bahwa dalam menafsirkan Alquran dibutuhkan sejumlah ilmu pengetahuan. Lihat 'Abd as-Salâm, "Muqaddimah" dalam Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Aẓîz*, Jilid 1, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 33.

²⁰Az-Zarkasyiy, *al-Burhân...*, Juz 1, h. 33.

sebab-sebab diturunkannya, urutan *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*nya, *muḥkam* dan *mutasyâbih*nya, *nâsikh* dan *mansûk*nya, khusus dan umumnya, mutlak dan terkaitnya, global dan rincinya, halal dan haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, pelajaran yang dapat diambil darinya dan perumpamaan-perumpamaannya".²¹

Az-Zarqâniy mendefinisikannya: "Tafsir adalah ilmu yang membahas hal-ihwal Alquran yang mulia dari aspek petunjuknya atas apa yang diinginkan oleh Allah swt. berdasarkan kemampuan manusiawi".²²

Keempat definisi di atas saling melengkapi. Semuanya sepakat bahwa tafsir itu membahas apa yang dikehendaki oleh Allah swt. berdasarkan kemampuan manusiawi, mencakup apa saja yang terkait dengan pemahaman makna dan menjelaskan apa yang dikehendaki.²³ Perbedaan di antara mereka hanyalah dalam merinci ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh si mufasir dalam aktivitas memahami makna Alquran tersebut. Akan tetapi, dengan memasukkan semua rincian yang mereka kemukakan, pemahaman makna Alquran tersebut dapat dioptimalkan. Bahkan Abû Ḥayyân al-Andalusiyy (654-745 H.) masih memberikan peluang kepada mufasir untuk menggunakan ilmu yang relevan dalam upaya memahami makna Alquran tersebut, pada penjelasannya mengenai ilmu (yang menurutnya semua ilmu, tetapi perlu dibatasi yang berkaitan dengan penggalan makna atau penjelasan Alquran serta penyimpulan hukum dan hikmah) dan pada akhir definisinya yang menggunakan ungkapan: *wa tatimmât li dzâlika* serta penjelasannya,

At-Tafsîr al-Mawdhû'iy terdiri atas dua kata, yaitu: *at-Tafsîr* atau tafsir dan *al-Mawdhû'iy*. Kata tafsir telah dijelaskan maknanya, sedangkan kata *al-Mawdhû'iy*, berasal dari kata *mawdh'*, yang secara leksikal berarti

²¹As-Suythiy, *al-Itqân...*, Juz 2, h. 174.

²²Az-Zarqâniy, *Manâbil al-'Irfaq...*, Jilid 2, h. 3; Definisi yang sama juga dikemukakan oleh Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân As-Suyûthiy, *at-Tahbîr fî 'Ilm at-Tafsîr*, (Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H./1988 M.), Cet. ke-1, h. 15.

²³Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr...*, Juz 1, h. 12.

judul atau tema. Ditambahkan "*yâ nisbah*" lalu artinya berubah menjadi sesuatu yang disandarkan kepada tema tertentu.²⁴

Adapun yang dimaksud dengan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* adalah: menghimpun ayat-ayat Alquran yang mempunyai satu sasaran –yang tergabung dalam tema apa saja- dan menyusunnya berdasarkan tertib turunnya –selama memungkinkan- dengan memperhatikan sebab-sebab turunnya, kemudian menjelaskan, memberi komentar dan mengambil konklusi, dipelajari secara tematis dengan melihat segala aspeknya, menimbanginya dengan timbangan ilmu yang benar, si pembahas menjelaskan hakikat tema itu, agar sasarannya mudah diketahui, menguasainya sepenuhnya, sehingga dia dapat memahami hal-hal sekecil apa pun.²⁵

Dari definisi ini, ada empat kriteria utama *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* sebagai berikut:

1. Himpunan ayat-ayat Alquran yang mempunyai satu sasaran,
2. Ayat-ayat tersebut tergabung dalam satu tema khusus,
3. Ayat-ayat dimaksud disusun berdasarkan tertib turunnya selama memungkinkan, dan
4. Memberi penjelasan, komentar dan mengambil konklusi dengan memperhatikan sebab-sebab turun ayat, korelasi ayat dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya dalam *mushhaf* dan semua itu dipelajari berdasarkan tema dengan melihat segala aspeknya. Dalam hal ini si mufasir dituntut memiliki pengetahuan yang mendalam berkenaan dengan tema yang sedang dibahasnya.

Dalam sejarah perkembangan tafsir, berkenaan dengan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* ini, ada tiga macam sebagai berikut:

1. *At-Tafsîr al-Mawdhû'î min kibilâl al-Qur'ân al-Karîm*.²⁶ Yang dimaksudkan adalah tema yang diambil dari ungkapan Alquran sendiri, seperti: Jihad dalam Alquran dan lainnya, yang jelas ungkapan yang dijadikan tema tersebut merupakan ungkapan Alquran itu sendiri.

²⁴Adz-Dzahabiy, *at-Tafsîr*..., Juz 1, h. 12..

²⁵'Abd al-Hayy al-Farmâwiy, *al-Bidâyah*..., h. 41.

²⁶Mushthafâ Muslim, *Mabâhith*..., h. 37.

Untuk kategori ini, al-Khâlidîy menggunakan istilah *at-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Mushthalah al-Qur'âniyyah*.²⁷

2. *At-Tafsîr al-Mawdhû'î li Sûrah Wâhidah*.²⁸ Yang dimaksudkan adalah menjadikan satu surah Alquran sebagai tema pokok yang umum, kemudian dibagi kepada sub-sub tema yang digali dari himpunan-himpunan ayat (*maqtha'/faqrah*) dalam surah tersebut, yang membahas bagian tertentu dari tema pokok dimaksud. Kemudian himpunan-himpunan ayat tersebut dan petunjuk-petunjuk yang dapat diambil dari hasil penyimpulannya dihubungkan dengan sasaran utama surah yang bersangkutan, dengan maksud melahirkan sasaran ini. Dengan demikian, himpunan-himpunan ayat tersebut bagaikan sebuah rangkaian mata rantai yang memanjang mengikuti jalannya air di sungai.²⁹ Untuk kategori ini, al-Khâlidîy menggunakan istilah *at-Tafsîr al-Mawdhû'î li as-Sûrah al-Qur'âniyyah*.³⁰

3. *At-Tafsîr al-Mawdhû'î li Sûrah Qur'âniyyah*.³¹ Yang dimaksudkan adalah bahwa tema yang diangkat merupakan simpulan si pembahas terhadap konsep-konsep qur'aniy. Untuk kategori ini, al-Khâlidîy menggunakan istilah *at-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Mawdhû' al-Qur'âniyyah*.³²

At-Tafsîr al-Mawdhû'î li Sûrah Qur'âniyyah ini memang ada kesamaannya dengan *At-Tafsîr al-Mawdhû'î min khalâl al-Qur'ân al-Karîm* sebelumnya, namun berbeda dalam menetapkan tema. Jika *At-Tafsîr al-Mawdhû'î min khalâl al-Qur'ân al-Karîm* temanya berdasarkan ungkapan yang digunakan oleh Alquran sendiri, namun untuk *at-Tafsîr al-Mawdhû'î li Sûrah Qur'âniyyah*, temanya merupakan simpulan yang diambil oleh si pembahas, setelah dia mempelajari konsep-konsep dari Alquran. Dalam hal ini dapat dikemukakan contoh tema: *Konsep Kekuasaan Politik*

²⁷Al-Khâlidî, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î*..., h. 52.

²⁸Mushthafâ Muslim, *Mabâhith*..., h. 40.

²⁹Mushthafâ Muslim, *Mabâhith*..., h. 40.

³⁰Al-Khâlidî, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î*..., h. 56.

³¹Mushthafâ Muslim, *Mabâhith*..., h. 41.

³²Al-Khâlidî, *at-Tafsîr al-Mawdhû'î*..., h. 54.

*Dalam Alqur'an.*³³ Di sini, penulisnya, sebelum sampai kepada bahasan pokok berkaitan dengan ajaran-ajaran dasar tentang kekuasaan politik,³⁴ terlebih dahulu membahas tentang manusia: kodrat dan kedudukannya,³⁵ sebagai konsep dasar bahwa manusia adalah makhluk yang berpotensi untuk memegang kekuasaan politik.

Berkaitan dengan pendapat yang menyatakan bahwa satu surah dalam Alquran itu mempunyai satu tema pokok, sekalipun mengandung banyak masalah. Asy-Syâthibiy umpamanya, menjelaskan bahwa satu surah, walaupun dapat mengandung banyak masalah, namun masalah-masalah tersebut berkaitan antara yang satu dengan yang lainnya, Oleh karena itu, seseorang hendaknya jangan hanya mengarahkan pandangannya pada awal surah, tetapi juga memperhatikan pula akhir surah atau sebaliknya. Jika tidak demikian, akan terabaikan maksud ayat-ayat yang diturunkan itu.³⁶

Pada bulan Januari 1960, Syaykh al-Azhar, Maḥmūd Syaltût menerbitkan: *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Di situ dia menafsirkan Alquran bukan ayat demi ayat, tetapi dengan jalan membahas surah demi surah, dengan menjelaskan tujuan-tujuan utama serta petunjuk-petunjuk yang dapat dipetik darinya. Walaupun ide ini pernah dilontarkan oleh asy-Syâthibiy (w. 1388 M.), namun perwujudannya dalam bentuk satu kitab tafsir baru dimulai oleh Maḥmūd Syaltût ini. Jika penafsiran seperti ini dianggap sebagai metode tafsir tematis (*at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*), tampaknya masih ada kelemahannya, "karena tidak kurang satu petunjuk yang saling berhubungan tercantum dalam sekian banyak surah yang terpisah".³⁷ Dr. Muḥammad Rajab al-Bayûmiy mempertanyakan masalah ini "mampukah kita memaksa pembaca yang

³³Karya H. Abd. Muin Salim, semula adalah disertasi yang dipertahankan pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Diterbitkan pertama kali oleh PT. Raja Grafindo Persada Jakarta, tahun 1994.

³⁴H. Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Alquran*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), Cet. ke-1, h. 159-260.

³⁵H. Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah...*, h. 81-158.

³⁶Abû Ishâq asy-Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât*, Juz 3, (Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, 1975), h. 144; Juga M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h.112.

³⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 113.

berpengetahuan untuk merasa puas dengan satu surah tertentu yang mempunyai unsur-unsur yang padu, untuk tidak melampauinya agar menjadi satuan tema?"³⁸

Bagaimanapun juga, dalam sejarah perkembangan tafsir, tercatat bahwa tafsir seperti ini dikategorikan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, paling tidak dalam arti *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* ketika menuju kesempurnaannya. Yang diinginkan dalam bahasan ini adalah *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* dalam bentuk yang lain, seperti dikemukakan dalam definisi terdahulu.

C. Karakteristik *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*

Untuk dapat mengetahui spesifikasi (kekhususan) *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* ini, tentunya apabila dibandingkan dengan metode-metode tafsir lainnya. Oleh karena itu, sebelum mengemukakan karakteristik *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, terlebih dahulu diuraikan perbedaannya dengan metode tafsir lainnya.

1. Perbedaannya dengan metode analitis

Yang dimaksud dengan metode analitis dalam tafsir adalah:

Penjelasan tentang arti dan maksud ayat-ayat Alquran dari sekian banyak seginya, yang ditempuh oleh mufasir dengan menjelaskan ayat demi ayat sesuai urutannya di dalam *mushḥaf* melalui penafsiran kosakata, penjelasan *sabab an-nuzûl*, *munâsabab*, serta kandungan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir itu.³⁹

Perbedaannya yang jelas dengan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* adalah bahwa metode analitis ini sangat terikat dengan urutan ayat sesuai dengan yang ada di dalam *mushḥaf*, sementara *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* hanya terikat oleh tema dan urutan turunnya ayat. Tafsir analitis

³⁸"At-Tafsîr al-Mawdhû'iy Dr. Muḥammad Rajab al-Bayûmiy", alih bahasa Abdullah Karim dalam *Khazanah*, Nomor 39/Tahun IV, IAIN Antasari Banjarmasin, September 1989, h. 58.

³⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan....*, h. 117; Juga 'Abd al-Ḥayy al-Farmâwiy, *al-Bidâyah....*, h. 19; Juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), Cet. ke-1, h. 31.

membahas ayat dari berbagai aspeknya, sementara *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* hanya membahas ayat atau bagian ayat yang sesuai dengan tema. Tafsir analitis membahas ayat berdiri sendiri di dalam surahnya masing-masing, sementara *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* berusaha menuntaskan permasalahan-permasalahan yang menjadi pokok bahasannya.⁴⁰

2. Perbedaannya dengan metode global

Yang dimaksud dengan metode global adalah: Menjelaskan ayat-ayat Alquran dengan mengemukakan maknanya secara ringkas, seorang membahas ayat-ayat Alquran berurutan sesuai dengan susunannya di dalam *mushhaf*, kemudian menjelaskan pengertian kalimat-kalimatnya, serta sasaran makna kalimat-kalimat itu. Dalam mengungkapkan makna ayat-ayat itu –seorang mufasir dengan metode ini- sering menggunakan lafal-lafal Alquran itu sendiri dan dengan bahasa yang sederhana, sehingga mudah dipahami oleh kalangan masyarakat umum, apalagi orang yang berpengetahuan.⁴¹

Perbedaan metode global ini dengan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, di samping sama dengan apa yang dikemukakan terdahulu (perbedaan metode analitis dengan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*) ditambahkan bahwa dalam metode global, bahasannya sangat ringkas, tetapi mencakup dan dengan bahasa yang populer.⁴²

3. Perbedaannya dengan metode komparatif

Yang dimaksud dengan metode komparatif adalah: Membandingkan ayat-ayat Alquran yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi, yang berbicara tentang masalah atau kasus yang berbeda; dan yang memiliki redaksi yang berbeda bagi

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan....*, h. 117-118; Juga 'Ad al-Hayy al-Farmâwiy, *al-Bidâyah....*, h. 50-51.

⁴¹Al-Farmâwiy, *al-Bidâyah....*, h. 34; Juga Nashruddin Baidan, *Metodologi....*, h. 13.

⁴²Abd al-Hayy al-Farmâwiy, *al-Bidâyah....*, h. 52.

masalah atau kasus yang sama atau diduga sama. Termasuk di dalam objek bahasan metode ini, adalah membandingkan ayat-ayat Alquran dengan hadis-hadis Nabi saw. yang tampaknya bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Alquran.⁴³

Perbedaannya dengan *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* adalah bahwa jangkauan metode komparatif ini hanya membandingkan redaksi ayat semata-mata.⁴⁴ Walaupun demikian, dengan metode ini pembahasan menjadi melebar, ketika perbandingan dilakukan antara ayat Alquran dan hadis-hadis yang sahih yang berbicara masalah yang sama, atau ketika redaksi hadis yang sekilas terlihat bertentangan dengan ayat Alquran, atau jika yang diperbandingkan tersebut adalah penafsiran para ulama.⁴⁵

Berikut akan diuraikan metode tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* yang menjadi fokus bahasan dalam makalah ini. Pada tahun 1977 Prof. Dr. 'Abd al-Hayy al-Farmâwîy, yang juga menjabat Guru Besar pada Fakultas Ushluddîn Al-Azhar, menerbitkan buku *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*. Dalam buku tersebut dia mengemukakan secara rinci langkah-langkah yang hendaknya ditempuh untuk menerapkan metode tematis. Langkah-langkah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Menetapkan masalah yang akan dibahas (tema),
2. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut,
3. Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *sabab nuzûl*nya,
4. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing,
5. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (outline),
6. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan,

⁴³ M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 118.

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 118.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 119.

7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengompromikan antara yang *'âm* (umum) dan yang *khâsh* (khusus), *mutlaq* (mutlak) dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁴⁶

Dalam rangka mengembangkan metode tafsir tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* dan langkah-langkah yang diusulkan ini, Prof. Dr. M. Quraish Shihab mempunyai beberapa catatan sebagai berikut:

1. Dalam metode ini, sebenarnya semua masalah dapat dijadikan tema pembahasan, terlepas apakah jawabannya ada atau tidak ada dalam Alquran. Akan tetapi menghindari keterikatan yang dihasilkan oleh metode analitis, akibat pembahasannya yang bersifat terlalu teoritis, maka akan lebih baik bila permasalahan yang dibahas itu diprioritaskan pada persoalan yang menyentuh masyarakat dan mereka rasakan langsung.⁴⁷

2. Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya hanya dibutuhkan dalam upaya mengetahui perkembangan petunjuk Alquran menyangkut persoalan yang dibahas, apalagi mereka yang berpendapat ada *nâsikh* dan *mansukh* dalam Alquran. Bagi mereka yang bermaksud menguraikan satu kisah atau kejadian, maka runtutan ayat yang dibutuhkan adalah runtutan kronologis peristiwa.⁴⁸

3. Walaupun metode ini tidak mengharuskan uraian tentang pengertian kosakata, namun kesempurnaannya dapat dicapai apabila sejak dini sang mufasir berusaha memahami arti kosakata ayat dengan merujuk kepada penggunaan Alquran sendiri.⁴⁹

Dari beberapa uraian terdahulu, dapat dipahami bahwa kekhususan tafsir tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* itu, dibandingkan dengan metode lainnya adalah:

⁴⁶ 'Abd al-Hayy al-Farmâwiy, *al-Bidâyah*...h. 48-49; Juga Mushthafâ Muslim, *Mabâhith*..., h. 37-38; Juga M. Quraish Shihab, *Membumikan*..., h. 114-115.

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan*..., h. 115.

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan*..., h. 115.

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan*..., h. 115-116.

1. Pembahasan didasarkan atas satu tema yang dipilih oleh si mufasir sendiri, dengan memperhatikan permasalahan yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Hal ini merealisasikan petunjuk-petunjuk Alquran bagi seluruh umat manusia. Perlu diingat bahwa petunjuk Alquran dalam memberi jawaban terhadap permasalahan masyarakat tertentu di lokasi tertentu, tidak mesti diartikan memberi jawaban terhadap mereka yang hidup sesudah generasinya, atau yang tinggal di luar wilayahnya,⁵⁰

2. Tidak terikat pada urutan ayat yang terdapat di dalam *mushhaf*, tetapi memperhatikan runtutan turunnya ayat untuk mengetahui perkembangan petunjuk Alquran,

3. Memperhatikan *sabab nuzul* ayat dan korelasinya dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya dalam rangka memahami ayatnya masing-masing sebelum digabungkan dalam satu bahasan, sekalipun hal ini tidak harus dimuat dalam uraian,⁵¹

4. Hendaknya seorang mufasir sedapat mungkin menghindari prakonsepsi yang mungkin dapat mempengaruhinya, sehingga apa yang dihasilkan, sebenarnya dari pemahamannya terhadap petunjuk Alquran.

Uraian berkaitan dengan karakteristik tafsir tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* ini memberi gambaran bahwa tafsirnya dapat berwujud:

1. Penafsiran satu surah Alquran dengan mengambil grand tema dari berbagai masalah yang terdapat dari surah tersebut,

2. Penafsiran tema tertentu (seperti zakat) yang ungkapan kata dan *musytaqqât*nya secara eksplisit terdapat pada ayat-ayat Alquran, atau

3. Penafsiran tema tertentu, seperti "Tanggung Jawab Kolektif Manusia Menurut Alquran",⁵² yang walaupun ungkapan secara eksplisit tentang tema ini tidak ditemukan di dalam Alquran, namun secara implisit termuat dalam kandungan ayat-ayat tertentu di dalam Alquran.

⁵⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 115.

⁵¹M. Quraish Shihab, *Membumikan...*, h. 116.

⁵²Tesis penulis dalam menyelesaikan Program Pascasarjana (S-2) di IAIN Alauddin Ujung Pandang, tahun 1996. Dan banyak pula Disertasi dan Tesis lainnya dengan tema seperti ini.

D. Pentingnya *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* Masa Kini

Sebagaimana tergambar pada uraian terdahulu, maka dalam uraian ini perlu ditegaskan bahwa tafsir tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* ini sangat dibutuhkan untuk masa kini dan masa mendatang, dengan alasan-alasan sebagai berikut:

a. Metode ini berupaya untuk menjawab problema masyarakat dengan petunjuk-petunjuk Alquran, sekaligus merealisasikan petunjuk Alquran bagi kehidupan umat manusia.

b. Metode ini berupaya mengungkap petunjuk Alquran secara tuntas dalam satu masalah, berbeda dengan metode lainnya yang bersifat parsial.

c. Metode ini berusaha menafsirkan ayat dengan ayat atau dengan hadis, yang merupakan cara terbaik dalam menafsirkan Alquran.

d. Kesimpulan yang dihasilkan mudah dipahami. Hal ini disebabkan karena ia membawa pembaca kepada petunjuk Alquran tanpa mengemukakan berbagai pembahasan terperinci dalam satu disiplin ilmu.⁵³

e. Metode ini dapat menolak anggapan adanya ayat-ayat yang bertentangan dalam Alquran. Ia sekaligus dapat dijadikan bukti bahwa ayat-ayat Alquran sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat.⁵⁴

E. Penutup

Untuk mengakhiri pembahasan dalam makalah ini, akan ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Salah satu metode penafsiran Alquran adalah tafsir tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, yang dapat berupa penafsiran satu surah dengan grand tema yang di dalamnya ada tema-tema kecil; atau berupaya mengumpulkan ayat-ayat yang berkenaan dengan tema

⁵³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran...*, h. 117.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran...*, h. 117.

tertentu, lalu mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, menyusunnya berdasarkan runtutan turunnya, kemudian membahasnya dalam satu bahasan dengan memperhatikan *sabab nuzl* dan korelasi ayat dengan yang sebelum dan sesudahnya dan pengertian kosakatanya, agar diperoleh gambaran yang jelas mengenai petunjuk ayat-ayat yang ditafsirkan dan dapat mengambil kesimpulan yang benar. Tafsir tematis dalam bentuk yang kedua ini, temanya dapat diangkat dari ungkapan yang digunakan oleh Alquran sendiri, atau dapat pula berdasarkan tema yang merupakan pemahaman mufasirnya terhadap konsep-konsep Alquran.

2. Metode tafsir tematis atau *at-Tafsîr al-Mawdhû'iy* ini, mendesak untuk diterapkan masa kini dan mendatang, karena problema masyarakat yang membutuhkan petunjuk Alquran dalam kehidupan ini tidak pernah berhenti, sesuai dengan perkembangan zaman, maka problema baru selalu bermunculan.

ANALISIS TERMINOLOGIS DALAM TAFSIR TEMATIS

A. Pendahuluan

Pada dasawarsa 80-an, ketika Departemen Agama pertama kali membuka Program Strata Dua (S2) tahun 1982 dan dilanjutkan dengan Program Doktor (S3), maka mulai banyak tesis dan disertasi yang mengambil tema-tema Alquran, antara lain; Konsep Kufr dalam Alquran, disertasi Harifuddin Cawidu, diterbitkan oleh Bulan Bintang; Konsep Perbuatan Manusia Menurut Quran, disertasi Jalaluddin Rahman, juga diterbitkan oleh Bulan Bintang; serta Fiqh Siyash: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Alquran, disertasi Abd. Muin Salim, diterbitkan oleh Raja Grafindo Persada. Selain ketiga disertasi ini, masih banyak bahasan tentang tema-tema Alquran baik disertasi, tesis, maupun skripsi dan tulisan-tulisan lainnya, baik yang diterbitkan, maupun yang tidak diterbitkan.

B. Sejarah Penafsiran Tematis

Sebagaimana hadis, tafsir juga pada awalnya disampaikan oleh Rasulullah saw. secara lisan. Pada akhir pemerintahan 'Umar bin 'Abd al-'Azîz, baru dimulai pembukuan hadis atas perintahnya. Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azîz (memerintah antara tahun 99 – 101 H.) mengirim surat perintah kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai daerah pada akhir tahun 100 H. untuk menghimpun seluruh hadis Nabi saw.¹ Semula tafsir hanya merupakan bagian dari hadis,

¹Aḥmad bin 'Aliy bin Ḥajar al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), Juz 1, h. 194 – 195; Muḥammad Muḥammad Abû Zahwu, *Al-Ḥadîts wa al-Muḥaddiṣîn* (Mesir: Mathba'ah Mishr, t. th.), h. 127 – 128; Muḥammad bin Ja'far al-Kattâniy, *Ar-Risâlah al-Mustathrafah*, (Karachi: Nur Muḥammad, 1379 H./1960 M.), h. 4. sebagaimana dikutip oleh M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), Cet. ke-1, h.101.

kemudian ulama ahli hadis ada yang menyusunnya dalam kategori khusus, yaitu hadis tafsir, seperti yang dilakukan oleh al-Bukhâriy, Muslim dan at-Turmudziy. Setelah itu, baru tafsir mendapatkan tempat tersendiri dalam pembahasan ilmu-ilmu keislaman.

Berkaitan dengan tafsir, Dr. Muḥammad Rajab al-Bayûmiy² pada bulan Oktober 1986 pernah menulis artikel tentang tafsir tematis. Di dalam tulisannya itu, dia kemukakan sejarah dan macam-macam bentuk tafsir tematis. Dia berpendapat bahwa di antara tulisan yang oleh penulisnya dianggap tafsir tematis itu, ada yang dapat diterima dan ada pula yang harus ditolak.³ Menurutny, ada dua bentuk tafsir tematis yang pernah ada. Pertama, menafsirkan satu surah Alquran secara khusus. Pembahasan dimulai dengan unsur-unsur yang umum dari surah tersebut, kemudian menafsirkan ayat-ayatnya dengan menyoroti unsur-unsur yang telah dikemukakan, agar sasaran umum dari surah itu menjadi jelas. Menurut penulis dan pendukungnya, tafsir seperti itu adalah tafsir tematis.⁴ Salah seorang penulis tafsir tematis bentuk ini adalah Dr. Muḥammad al-Bahiy, yang sampai tulisan al-Bayûmiy ini dipublikasikan, telah menulis lebih dari 30 surah Alquran.⁵ Al-Bayûmiy tidak sepakat dengan pendapat ini. Kedua, dengan mengutip pendapat Maḥmûd Syaltût, dia mengemukakan sebagai berikut:

Menghimpun ayat-ayat yang mempunyai satu tema. Pertama si mufasir memperpegangi seluruh ayat yang berkenaan dengan satu tema. Kemudian ayat-ayat itu disusun secara sistematis sebagai materi yang akan dia uraikan dan dia pahami maksudnya. Dia kenali hubungan satu

²Yang bersangkutan adalah Dekan Fakultas Bahasa Arab di Manshûrah, tulisannya berjudul, "At-Tafsîr al-Mawdhû'iy li al-Qur'ân", dimuat dalam Majalah Bulanan, *At-Tadhâmun al-Islâmiy*, Nomor 8, Shafar 1407 H. / Oktober 1986 M. Telah penulis terjemahkan dan dimuat dalam, *Khazānah*, Nomor 39 / Tahun IV, September 1989.

³Terjemahan lengkap dapat dilihat pada, "Tafsîr al-Mawdhû'iy Dr. Muḥammad Rajab al-Bayûmiy" dalam, *Khazānah*, Nomor 39 / Tahun IV, September 1989, h. 51 – 60.

⁴Abdullah Karim, "Tafsîr al-Mawdhû'iy Dr. Muḥammad Rajab al-Bayûmiy" dalam, *Khazānah*, Nomor 39 / Tahun IV, September 1989, h. 51 – 52.

⁵Abdullah Karim, "Tafsîr al-Mawdhû'iy", h. 51.

ayat dengan ayat lainnya, lalu tampaklah baginya satu ketetapan dan jelaslah baginya sasaran yang dikehendaki oleh ayat dalam tema tersebut. Dengan demikian, dia dapat menempatkan segala sesuatu pada tempatnya dan dia tidak akan memaksa satu ayat kepada pengertian yang tidak dikehendaki oleh ayat itu. Begitu pula, dia tidak akan melupakan keutamaan pola kalimat Ilahi Yang Mahabijaksana.⁶

Al-Bayûmiy sepakat dan memuji cara kerja Mahmûd Syaltût ini sebagai cara kerja tafsir tematis yang tepat. Menurutny, sebelum apa yang dikemukakan oleh Syaltût itu ada sejumlah cara kerja yang mirip dengan cara kerja tafsir tematis ini. Al-Bayûmiy mengemukakan cara kerja *fuqahâ*, ahli tasawuf/akhlak, seperti al-Gazâliy dalam *Ihyâ 'Ulûm ad-Dînya*, dan *mutakallimîn*. Bahkan dia mengemukakan cara kerja para mufasir, seperti; Ibnu Katsîr, al-Fakhr ar-Râziy, al-Qurthubiy, dan al-Alûsiy, yang apabila menafsirkan satu ayat, mereka menyebutkan ayat-ayat lain yang serupa dari surah yang lain.⁷ Menurutny, Ibnu Katsîr merupakan orang yang paling intens dalam hal ini. Yang terakhir ini, sekalipun menghimpun sejumlah ayat yang terkait dalam satu tema dari surah-surah yang berbeda, belum dapat dikatakan sebagai cara kerja tafsir tematis, karena belum melakukan penafsiran secara menyeluruh. Penafsiran baru dilakukan ketika sampai pada tempatnya di surah yang bersangkutan.

Gambaran yang lebih gamblang mengenai tafsir tematis, dengan mengutip pendapat Prof. Dr. 'Abd al-Hayy al-Farmâwiyy, langkah-langkahnya dikemukakan oleh Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M. A. sebagai berikut:

1. menetapkan masalah yang akan dibahas (topik),
2. menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut,
3. menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl*nya,
4. memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing,

⁶Abdullah Karim, "Tafsir al-Mawdhû'iy", h. 54 – 55.

⁷Abdullah Karim, "Tafsir al-Mawdhû'iy", h. 52.

5. menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (*outline*),
6. melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan, dan
7. mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang 'âm (umum) dan yang *kbâsh* (khusus), mutlak dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁸

Kutipan terakhir ini dianggap memadai sebagai langkah untuk melakukan penafsiran Alquran secara tematis. Penjelasan lebih lanjut mengenai langkah-langkah tersebut dikemukakan juga oleh M. Quraish Shihab.⁹ Menurutny, metode ini di Mesir pertama kali dicetuskan oleh Prof. Dr. Ahmad Sayyid al-Qumiy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universita Al-Azhar. Pada tahun 1977 Prof. Dr. 'Abd al-Hayy al-Farmâwiy, juga Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar, menerbitkan buku berjudul: *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*.

Di Indonesia, buku-buku metodologi tafsir diprakarsai oleh Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M. A. dengan karya monumentalnya berjudul *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, diterbitkan oleh Mizan. Pada bab II dan III buku tersebut, berisi pokok bahasan mengenai sejarah dan metodologi tafsir. Langkah mulia ini diikuti oleh Prof. Dr. Nashruddin Baidan yang menulis buku berjudul *Metodologi Penafsiran Alquran*, diterbitkan oleh Pustaka Pelajar. Di samping itu, masih ada karya terjemahan, seperti: *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, karya Dr. 'Aliy Hasan al-'Âridh yang diterjemahkan oleh Ahmad Akrom, diterbitkan oleh Raja Grafindo Persada. *Metode Tafsir Mawdhû'iy Suatu Pengantar*, karya Prof. Dr. 'Abd al-Hayy al-

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 114 – 115.

⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, h. 115 – 117.

Farmâwiy yang diterjemahkan oleh Jamrah Suryan A., juga diterbitkan oleh Raja Grafindo Persada.

C. Analisis Terminologis

Istilah “analisis terminologis” digunakan pertama kali oleh Abd. Muin Salim dalam disertasinya berjudul: *Fiqh Siyasah, Konsep Kekuasaan Politik dalam Alquran*. Bab III buku tersebut berjudul Manusia: Kodrat dan Kedudukannya. Ketika membahas Manusia dan kodratnya, penulisnya terlebih dahulu mengemukakan analisis terminologis. Hal ini dia lakukan, karena di dalam Alquran, ungkapan yang menunjuk manusia itu dapat dibedakan atas tiga macam, yaitu: 1) *Al-Insân, al-Ins, Unâs, an-Nâs, Anâsiy, dan Insîyy*; 2) *Al-Basyar*; dan 3) *Banû Âdam* dan *dżurriyyah Âdam*.¹⁰ Ungkapan-ungkapan yang berbeda ini merupakan varian yang memberikan gambaran saling melengkapi, sehingga didapatkan rumusan yang utuh tentang manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk berbudaya yang memiliki kecenderungan bermusyawarah yang sangat relevan dengan konsepsi politik.

Dari kutipan ini tergambar bahwa analisis terminologis diperlukan untuk memperoleh gambaran lengkap dari varian yang ada, mengenai suatu konsep atau tema yang akan dibahas. Analisis terminologis ini barangkali ada kesamaannya dengan menunjukkan variabel-variabel data yang akan diteliti, dalam penelitian sosial. Dengan demikian, keutuhan konsep dari tema yang akan dibahas dapat diperoleh dan pembahasan yang tuntas sangat memungkinkan untuk dilakukan. Analisis terminologis ini merupakan pondasi dari pembahasan selanjutnya dalam penafsiran tematis. Ayat-ayat Alquran yang akan ditafsirkan selanjutnya untuk tema yang telah ditetapkan, hanyalah apa yang memang relevan dengan hasil yang ditemukan dari analisis terminologis ini.

¹⁰Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Alquran*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), Cet. ke-1, h. 81–82. Pembahasan selengkapnya mengenai analisis terminologis manusia ini, dapat dilihat, h. 81–92.

Untuk memperoleh gambaran konkret mengenai analisis terminologis ini akan penulis kemukakan contoh berikut.

1. Sebuah Skripsi berjudul: *Wawasan Alquran tentang Pakaian dan Perhiasan Wanita Muslim*,¹¹ menggunakan analisis terminologis berikut:

a. Pakaian Wanita Muslim

Padanan pakaian dalam Bahasa Arab adalah *al-lubsu*, *al-libsu*, atau *al-libâs*.¹² Kata dasarnya terdiri atas huruf-huruf “lâm, bâ, dan sîn”, di dalam Alquran terulang sebanyak 22 kali,¹³ dengan pengertian meragukan, mencampuradukkan, memakai, dan pakaian. Kata *libâs* yang berarti pakaian, oleh Alquran juga dipakai untuk arti konotasi (*majâzîy*), yaitu “hubungan intim suami-isteri”¹⁴ dan ada dua kata yang dijadikan frase penyandaran (*idhâfah*) “*libâs at-taqwâ*” dan “*libâs al-jâ*”, dan satu kata lagi, yaitu “*labûs*” yang berarti baju besi.¹⁵ Kemudian ada dua ayat, yaitu; *Sûrah Fâthir* (35/043) ayat 33 dan *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat 23 yang berbicara tentang pakaian penghuni surga. Dengan demikian, ayat yang relevan dijadikan data yang berkaitan dengan pakaian adalah *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 26 dan 27.

Salah satu jenis pakaian adalah baju, padanannya dalam Bahasa Arab adalah *tsamb* bentuk jamaknya *tsiyâb*.¹⁶ Alquran tidak pernah menggunakan kata *tsamb* dalam bentuk tunggal, tetapi selalu menggunakan kata *tsiyâb* dalam bentuk jamak. Kata *tsiyâb* terulang sebanyak delapan kali.¹⁷ Ada variasi makna dari kedelapan ayat tersebut,

¹¹Mastura, "Wawasan Alquran tentang Pakaian dan Perhiasan Wanita Muslim", *Skripsi*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 2005), h. 18–22.

¹²Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab – Indonesia*, (Krapyak: Ponpes Al-Munawwir, 1984), h. 1340.

¹³Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986 M. / 1406 H), h. 645.

¹⁴*Sûrah al-Baqarah* (2/087) ayat 187 dengan ungkapan “*hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna*”.

¹⁵*Sûrah al-Anbiyâ* (21/073) ayat 80.

¹⁶Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 172.

¹⁷Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam al-Mufabras*, h. 162.

yaitu: *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat 19 berkaitan dengan pakaian penghuni neraka; *Sûrah al-Kahf* (18/069) ayat 31 dan *Sûrah al-Insân* (76/098) ayat 21 berkaitan dengan pakaian penghuni surga; *Sûrah Hûd* (11/052) ayat lima berkaitan dengan orang munafik yang menyembunyikan sesuatu di dalam baju mereka; *Sûrah Nûh* (71/071) ayat tujuh berkaitan dengan umat Nabi Nûh yang menutup muka mereka dengan baju, karena tidak mempedulikan dakwahnya; *Sûrah al-Muddatstsir* (74/004) ayat empat berkaitan dengan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk membersihkan bajunya. Ayat-ayat yang relevan dengan pembahasan dalam skripsi ini adalah *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 58, 59 dan 60.

Pakaian khusus yang digunakan oleh wanita adalah *jilbâb* yang bentuk jamaknya adalah *jalâbîb*. Alquran hanya menggunakan bentuk jamak ini dan hanya satu kali, yaitu pada *Sûrah al-Aḥzâb* (33/090) ayat 59. Ayat ini relevan dengan pembahasan dalam skripsi ini.

Pakaian wanita lainnya adalah *khimâr* yang bentuk jamaknya *khumur*. Alquran hanya menggunakan bentuk jamak dan hanya satu kali, yaitu; *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 31. Ayat ini relevan dengan pembahasan skripsi ini.

Dari uraian terdahulu berkaitan dengan pakaian wanita muslim, dapat diketahui bahwa Alquran membicarakan dengan menggunakan ungkapan; *libâs*, *tsiyâb*, *jalâbîb*, dan *khumur*. Ayat-ayat yang relevan untuk pembahasan ini adalah: *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 26 dan 27; *Sûrah al-Aḥzâb* (33/090) ayat 59; serta *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 31, 58, 59, dan 60.

b. Perhiasan Wanita Muslim

Padanan kata perhiasan dalam Bahasa Arab adalah *ẓînah*, *ẓiyân*, atau *ẓukhruf*.¹⁸ Ungkapan yang digunakan oleh Alquran hanya dua, yaitu; *ẓînah* dan *ẓukhruf*. Kata *ẓînah* terulang sebanyak 11 kali dengan makna yang bervariasi, yaitu: perhiasan Allah, terdapat pada *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 32; hiasan langit berupa bintang, terdapat

¹⁸Ahmad Warson Munawwir, *op. cit.*, h. 638.

pada *Sûrah ash-Shâffât* (37/056) ayat enam; perhiasan berupa harta, anak, binatang ternak dan perhiasan secara umum. Ada pula frase penyandaran (*idbâfah*) *yawm az-zînah* dengan arti hari raya, terdapat pada *Sûrah Thâhâ* (20/045) ayat 59; dan secara khusus perhiasan yang dikenakan oleh wanita terdapat pada *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 60. Ayat ini relevan dengan pembahasan skripsi ini.

Kata *zukebruf* yang berarti indah, terdapat pada *Sûrah al-An'âm* (6/055) ayat 112; dan yang berarti emas, terdapat pada *Sûrah al-Isrâ* (17/054) ayat 93 dianggap tidak relevan dengan pembahasan skripsi ini, karena hal itu merupakan “tantangan orang-orang kafir yang tidak mau beriman, kecuali (salah satu tuntutan mereka bahwa) Nabi Muhammad saw. memiliki rumah dari emas (*zukebruf*)”.¹⁹

Kata *dzahab* yang berarti emas, terulang sebanyak delapan kali,²⁰ *Sûrah Fâthir* (35/043) ayat 33, *Sûrah al-Kahf* (18/069) ayat 31 dan *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat 23 berarti kalung dari emas di surga; *Sûrah at-Tambah* (9/113) ayat 34 berisi larangan menyimpan emas karena tidak mau memberikan nafkah di jalan Allah; *Sûrah az-Zukebruf* (43/063) ayat 53 berarti emas yang dikalungkan kepada Fir'awn, ayat 71 berarti piring dari emas; *Sûrah Âli 'Imrân* (3/089) ayat 91 berarti orang yang mati dalam kekafiran tidak dapat menebus kekafirannya itu dengan emas seluas bumi sekalipun. Ayat yang dianggap relevan dengan pembahasan skripsi ini adalah *Sûrah Âli 'Imrân* (3/089) ayat 14. Ayat ini sekaligus menggunakan ungkapan *dzahab* yang berarti emas dan *fidbâh* yang berarti perak.

Untuk kata *lu'lu'* yang berarti mutiara terulang sebanyak enam kali,²¹ semuanya berisi informasi tentang pakaian di surga atau perumpamaan yang ada di surga. Karena itu dianggap tidak relevan dengan pembahasan skripsi ini.

Dari uraian terdahulu, berkaitan dengan perhiasan wanita muslim ini, ayat yang dianggap relevan adalah: *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 31; *Sûrah Âli 'Imrân* (3/089) ayat 14; dan *Sûrah an-Nûr* (24/102)

¹⁹Lihat *Sûrah al-Isrâ* (17/054) ayat 86–93.

²⁰Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam al-Mufabras*, h. 277.

²¹Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam al-Mufabras*, h. 644.

ayat 31 dan 60. Dalam hal ini, analisis terminologis membuat pembatasan yang sesuai dengan tema yang telah ditetapkan, karena ada lafal-lafal yang sama yang digunakan untuk memberikan informasi terhadap hal yang tidak relevan dengan tema dimaksud (ambiguitas).

2. Artikel berjudul: *Wawasan Alquran tentang Perbudakan*,²² menggunakan analisis terminologis sebagai berikut:

Padanan istilah budak dalam Bahasa Arab adalah ‘*abdun* atau *raqiqun*,²³ sedangkan memperbudak, padanannya adalah *ta’bîd*, *i’tibâd*, atau *isti’bâd*.²⁴ Kata ‘*abdun* yang akar katanya terdiri atas huruf-huruf “‘*ayn*, *bâ*, dan *dâl*” mempunyai dua makna pokok yang bertentangan, yaitu: “kelemahan dan kehinaan” serta “kekerasan dan kekasaran”.²⁵ Dari makna pertama diperoleh kata ‘*abdun* yang bermakna *mamlûk*, berarti yang dimiliki, bentuk pluralnya adalah ‘*abîd*, ‘*ubud*, *a’bud*, ‘*ubdân*, dan ‘*ibdân*.²⁶ Dari makna pertama ini juga diperoleh kata ‘*abdun* yang bermakna hamba Allah, bentuk pluralnya adalah ‘*ibâd*. Dari kata inilah terambil kata “‘*abada* – *ya’budu* – ‘*ibâdatan*” yang secara leksikal bermakna “tunduk, merendahkan dan menghinakan diri kepada dan di hadapan Allah”.²⁷

²²Abdullah Karim, dalam *Ilmu Ushuluddîn*, Vol. 1, Nomor 1, April 2002, h. 65 – 78.

²³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 931; Ibrâhîm Anîs, et al., *Al-Mu’jam al-Wasîth*, (T.t.: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid 2, h. 579.

²⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 931; Ibrâhîm Anîs, et al., *Al-Mu’jam al-Wasîth*, Jilid 2, h. 579.

²⁵Abû al-Husayn Ahmad bi Fâris bin Zakariyyâ, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbiy al-Halabiy wa Syirkâh, 1972 M. / 1392 H.), Juz 4, h. 205. Ibnu Fâris mengutip untuk makna kedua kata “*al-‘âbidîn*” pada *Sûrah az-Zukhruf* (43/063) ayat 81 dengan arti “orang-orang yang marah”, karena kata ini berasal dari “*‘abida* – *ya’badu*”. Lihat , h. 207.

²⁶ Ibrâhîm Anîs, et al., *Al-Mu’jam al-Wasîth*, Jilid 2, h. 579.; Ahmad bin Muḥammad bin ‘Aliy al-Muqriy al-Fayyûmiy, *Al-Mishbâḥ al-Munîr fî Garîb asy-Syarḥ al-Kabîr li ar-Râfi’îy*, (T.d.), Jilid 2, h. 389.

²⁷Ibrâhîm Anîs, et al., *Al-Mu’jam al-Wasîth*, Jilid 2, h. 579.; Ahmad bin Muḥammad bin ‘Aliy al-Muqriy al-Fayyûmiy, *Al-Mishbâḥ al-Munîr*, Jilid 2, h. 389.

Ibrâhîm Anîs dan kawan-kawan menyebutkan pula bahwa hamba atau budak dalam Bahasa Arab diambil dari “‘*abuda* – ‘*ubdân* dan ‘*ubdiyyatan*”, berarti “dia menjadi hamba atau budak, begitu pula nenek moyangnya sebelumnya”.²⁸ Lebih lanjut al-Ishbahâniy menjelaskan bahwa budak atau hamba itu dibedakan atas empat macam, yaitu: a. Hamba karena hukum, yakni budak-budak, b. Hamba karena penciptaan, yakni manusia dan semua makhluk ciptaan Tuhan, c. Hamba karena pengabdian kepada Allah, yakni orang-orang beriman yang menunaikan hukum Tuhan dengan ikhlas, dan d. Hamba karena memburu dunia dan kesenangannya, seperti yang disebutkan di dalam hadis Nabi saw. “*ta’isa ‘abd ad-dînâr*”.²⁹

Yang menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini adalah budak atau hamba dalam pengertian yang pertama. Ungkapan Alquran yang menggunakan kata ‘*abd* dan kata jadinya berjumlah 275 kali.³⁰ Yang berkaitan dengan budak atau hamba dalam tulisan ini hanya lima kali.³¹ Ungkapan lain yang digunakan oleh Alquran adalah *raqabah* yang terulang sebanyak tiga kali,³² *raqabatin mu’minatin* terulang sebanyak tiga kali,³³ *fi ar-riqâb* terulang sebanyak dua kali,³⁴ *mâ malakat aymânukum*, *mâ*

²⁸Ibrâhîm Anîs, et al., *Al-Mu’jam al-Wasîth*, Jilid 2, h. 579.

²⁹Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât Alfâz al-Qur’ân*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, Beirît: Dâr asy-Syâmiyah, 1992), h. 542 – 543. Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Ibnu Mâjah dari Abû Hurayrah dengan lafal yang berbeda. Lihat al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, (Indonesia: Dahlan, t. th.), Juz 4, h. 2591, hadis nomor 6050; Juga Ibnu Mâjah *Sunan Ibnî Mâjah*, (Indonesia: Dahlan, t. th.), Juz 2, h. 1385 – 1386, hadis nomor 4135 – 4136.

³⁰Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy, *Al-Mu’jam al-Mufabras*, h. 441 – 445.

³¹Lihat Alquran *Sûrah-sûrah asy-Syu’arâ* (26/047) ayat 22; *ad-Dukhân* (44/064) ayat 18; *an-Nahl* (16/070) ayat 75; *al-Baqarah* (02/087); dan *an-Nûr* (24/102) ayat 32.

³²Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy, *Al-Mu’jam al-Mufabras*, h. 323 – 324.

³³Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy, *Al-Mu’jam al-Mufabras*, h. 323.

³⁴Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy, *Al-Mu’jam al-Mufabras*, h. 324. Ada lagi satu ayat pada *Sûrah Muḥammad* yang menggunakan ungkapan “*fa dharr ar-riqâb*” dalam arti leher, sehingga ungkapan tersebut berarti pancung leher. Lihat *Sûrah Muḥammad* (47/095) ayat empat.

malakat aymânuhunna, dan *mâ malakat yamînuka* terulang sebanyak 15 kali.³⁵

Ungkapan *raqabah*, bentuk pluralnya adalah *riqâb* dan *raqabât*³⁶ yang akar katanya terdiri atas huruf-huruf “*râ, qâf, dan bâ*”, mempunyai satu arti dasar, yaitu “tegak untuk memelihara sesuatu”.³⁷ Leher disebut *raqabah*, karena dia memelihara tegaknya kepala, kemudian orang-orang Arab menggunakannya untuk budak atau hamba yang dimiliki orang.³⁸ Menurut Ibnu Fâris, budak atau hamba dinamakan *raqabah*, karena ada orang yang tegak mengawasinya, yaitu tuannya,³⁹ dengan kata lain, ada yang mengaturnya.⁴⁰

Ungkapan *mâ malakat aymânukum, mâ malakat aymânuhum, mâ malakat aymânuhunna*, dan *mâ malakat yamînuka* menunjukkan bahwa budak itu dimiliki oleh tuannya, sehingga kegiatannya tidak dapat bebas, seperti orang yang merdeka.

Secara khusus, Alquran menggunakan ungkapan ‘*ibâd* dalam arti budak, yaitu pada *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 32 yang berbunyi: “*wa ankihû al-ayâmâ minkum wa ash-shâlihîna min ‘ibâdikum wa imâ’ikum*. Di sini, ‘*ibâdikum* berarti budak-budak pria yang kalian miliki, sedangkan *imâ’ikum* berarti budak-budak wanita yang kalian miliki. Ayat ini menyangkut anjuran untuk mengawinkan atau mencarikan jalan untuk mempermudah perkawinan orang-orang yang sudah layak kawin, baik orang yang merdeka atau budak-budak yang dimiliki.”⁴¹ Ungkapan ‘*ibâd* dalam ayat ini dipahami dalam arti budak, bukan hamba Allah, karena

³⁵Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy, *Al-Mu’jam al-Mufabras*, h. 673.

³⁶Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 557.

³⁷Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu’jam Maqâyîs*, Juz 3, h. 427.

³⁸Ibrâhîm Anîs, et al, *Al-Mu’jam al-Wasîth*, Jilid 1, h. 363.

³⁹Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu’jam Maqâyîs*, Juz 3, h. 427.

⁴⁰Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu’jam Maqâyîs*, Juz 3, h. 427.

⁴¹Lebih lanjut lihat Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Alquran, *Alquran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama RI., 1984), h. 549 termasuk catatan kaki nomor 1036.

disandarkan kepada ungkapan *kum* dan diperkuat pula oleh ungkapan *imâ'ikum* yang berarti budak-budak wanita yang kalian miliki.

Uraian di atas memberikan gambaran bahwa budak atau hamba yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah hamba karena hukum, sehingga seseorang tidak dapat bertindak bebas berdasar keinginannya sendiri dan dia diatur oleh orang yang memilikinya. Sedangkan perbudakan adalah proses atau kegiatan untuk mengubah kedudukan manusia merdeka menjadi budak secara hukum.

Pada bagian ini, analisis terminologis di samping berfungsi menggambarkan variasi ungkapan sebagai varian dari sebuah konsep atau tema, sekaligus berfungsi membatasi tema dari ungkapan yang sama, namun dimaksudkan untuk memberikan informasi untuk hal yang tidak relevan dengan tema yang telah ditetapkan.

D. Penutup

Untuk mengakhiri tulisan ini, akan ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Analisis terminologis merupakan istilah untuk menggambarkan sejumlah variable yang mempunyai kesamaan, namun Alquran menggunakan ungkapan-ungkapan yang berbeda. Perbedaan-perbedaan ungkapan Alquran itu dipahami saling melengkapi (*mutakâmil*) bukan dipertentangkan. Dengan demikian, analisis terminologis itu merupakan upaya memahami konsep atau rumusan untuk istilah yang diajukan oleh peneliti atau penafsir Alquran secara tematis, bertolak dari ayat-ayat Alquran sendiri.

2. Di sisi lain, analisis terminologis juga dimaksudkan untuk memberi batasan dari ungkapan yang sama dalam Alquran, namun digunakan untuk arti yang beragam (*ambiguitas*). Karena tanpa pembatasan itu, pembahasan tidak akan terarah untuk tema khusus yang ditetapkan sebagai langkah awal metode tafsir tematis.

3. Hasil dari analisis terminologis ini merupakan acuan penafsiran dalam tafsir tematis, dalam arti ayat-ayat yang akan ditafsirkan

selanjutnya hanyalah ayat-ayat yang ada relevansinya dengan hasil tersebut.

KEJADIAN MOYANG WANITA
(Penafsiran Baru *Surah an-Nisā* Ayat Satu)

A. Pendahuluan

Alquran yang diturunkan 15 abad yang silam, berfungsi sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia. Bukan hanya sampai di situ, penjelasan mengenai petunjuk itu pun terdapat pula di dalam Alquran, bahkan ia merupakan pembeda antara yang hak dan yang batil.¹ Sebagai petunjuk yang harus dipedomani dalam menjalani kehidupan ini, Alquran terlebih dahulu harus dipahami dengan baik, dihayati dan selanjutnya diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan.

Salah satu petunjuk Alquran itu bagi umat manusia adalah mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju terang benderang.² Hal ini berarti bahwa Alquran memperkenalkan dirinya sebagai kitab suci yang berfungsi melakukan perubahan-perubahan positif. Dan perubahan dapat terlaksana akibat pemahaman dan penghayatan nilai-nilai Alquran.³

Alquran mendudukan manusia dalam status yang sama, baik laki-laki maupun perempuan, yang membedakan mereka hanyalah mutu dan tingkat ketakwaan,⁴ Informasi ini memberi isyarat untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis dan ikatan-ikatan primordial lainnya.⁵ Oleh karena itu, jika terdapat penafsiran yang menghasilkan bentuk penindasan dan ketidakadilan, maka penafsiran

¹Q. S. *al-Baqarah* ayat 185.

²Q. S. *Ibrahim* ayat satu.

³M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 245.

⁴Q. S. *al-Hujurat* ayat 13.

⁵Nasaruddin Umar, *Perspektif Jender dalam Alquran*, Disertasi, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), h. 13.

tersebut perlu diteliti kembali, terutama yang berkenaan dengan kejadian wanita yang tercantum pada *Sūrah an-Nisā* ayat satu.

Uraian terakhir ini memberikan gambaran bahwa dalam sejarah kemanusiaan terjadi ketidakadilan sosial, terutama berkaitan dengan perbedaan jenis kelamin. Analisis yang mempertanyakan ketidakadilan sosial dari hubungan jenis kelamin ini, diistilahkan dengan analisis gender.⁶

Dalam penafsiran Alquran, terutama berkenaan dengan *Sūrah an-Nisā* ayat satu terlihat adanya bias gender. Para mufasir umumnya masih menggunakan hadis yang secara harfiah menjelaskan bahwa perempuan itu diciptakan dari tulang rusuk laki-laki.⁷

Dari uraian terdahulu, dianggap perlu untuk melihat kembali penafsiran ayat-ayat yang terkesan adanya bias gender, yaitu *Sūrah an-Nisā* ayat satu pada gilirannya diharapkan adanya tafsiran baru yang lebih relevan dalam menjawab permasalahan kontemporer umat manusia, terutama kaum muslimin.

B. Penafsiran *Sūrah an-Nisā* Ayat Satu tentang Kejadian Wanita

1. Penafsiran Bias Gender

Sebelum mengemukakan penafsiran bias gender tentang kejadian wanita dari *Sūrah an-Nisā* ayat satu ini, terlebih dahulu dikemukakan teks ayat dimaksud, yaitu sebagai berikut:

⁶Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajara, 1999), Cet. ke-3, h. xii.

⁷Lihat antara lain az-Zamakhshariy, *al-Kasyshāf*, Juz 1, (Mesir: Mushthafā al-Bābī al-Halabiy wa Awlāduhū, 1972), h. 492; al-Qāsimiy, *Mabāsīn at-Ta'wīl*, Jilid 5, (Mesir: 'Īsā al-Bābī al-Halabiy, 1959), h. 1095; dan al-Alūsīy, *Rūb al-Ma'ānīy*, Jilid 4 (Beirūt: Dār Ihyā at-Turāts al-'Arabiy, t. th.), h. 181.

(/ :)

Hai sekalian manusia, bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya, dan dari keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kalian kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kalian saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kalian.⁸

Al-Alūsiy (217–270 H.) menjelaskan: Hai manusia, bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari seorang pribadi, yaitu Ādam. Dan daripadanya pula Dia menciptakan isterinya. Ungkapan *wa khalaqa minhā ṣanjabā* dihubungkan ('athaf) kepada ungkapan *khalaqakum*. Ungkapan *khalaqa* diulang kembali, karena ada perbedaan dalam penciptaan. Yang pertama berkenaan dengan perkembangbiakan dari asal, sedangkan yang kedua diwujudkan dari sesuatu benda atau materi. Yang dimaksud dengan ungkapan *ṣanjūn* yang berarti pasangan di sini adalah Hawwā yang diciptakan dari salah satu tulang rusuk Ādam yang sebelah kiri, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu 'Umar dan lainnya.⁹

Ath-Thūsiy (385–460 H.) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsin wāhidatin* pada ayat ini adalah Ādam menurut mufasir: as-Suddiy, Qatādah, Mujāhid dan yang lainnya. Sedangkan yang dimaksud dengan ungkapan *wa khalaqa minhā ṣanjabā*

⁸Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Alquran, *Alquran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Departemen Agama RI., 1984), h. 114.

⁹Abū al-Fadhl Syihāb ad-Dīn as-Sayyid Mahmūd al-Alūsiy al-Baghdādiy, *Ruh al-Ma'āniy fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm wa as-Sab' al-Matsāniy*, Juz 4, (Beirūt: Dār Ihyā at-Turāts al-'Arabiy, t. th.), h. 181.

yakni Hawwā. Diriwayatkan bahwa Hawwā diciptakan dari salah satu tulang rusuk Ādam. Mayoritas mufasir mengikuti pendapat ini.¹⁰

Az-Zamakhshariy (467–538 H.) memberikan komentar bahwa Allah menciptakan manusia berasal dari seorang pribadi, yaitu Ādam *Abū al-Basyar* yang diistilahkan dengan *nafsin wāhidatin*. Sementara *wa khalāqa minhā zanjahā* dapat dihubungkan kepada dua kemungkinan sebagai berikut:

Pertama, ayat itu dihubungkan kepada kalimat yang dihilangkan. Jadi seakan-akan Allah berfirman: *dhHai manusia, bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menjadikan kalian dari seorang pribadi yang Dia ciptakan sendiri dan daripadanya pula Dia ciptakan isterinyadh*. Di sini kalimat yang dihilangkan adalah *ansya'ahā aw ibtada'ahā*, karena makna kalimat itu sudah tersirat dalam pengertian ayat.¹¹

Berikutnya az-Zamakhshariy menjelaskan: Allah menciptakan kalian dari seorang pribadi yang Dia ciptakan sendiri dari tanah/debu (*turāb*) dan Dia menciptakan isterinya Hawwā dari salah satu tulang rusuknya. Kemudian diperkembangbiakkan-Nya dari mereka berdua, laki-laki dan perempuan yang banyak. Dalam menyebut laki-laki dan perempuan pada ayat tersebut, yang diberikan sifat hanyalah laki-laki (*rijālan katsiran*), sedangkan perempuan tidak diberi kata sifat lagi. Hal ini menunjukkan bahwa penciptaan mereka semua berasal dari jenis laki-laki.¹²

Kedua, ungkapan *wa khalāqa minhā zanjahā* dapat pula dihubungkan kepada ungkapan *khalāqakum*.¹³

¹⁰Asy-Syaykh ath-Thā'ifah Abī Ja'far Muhammad bin al-Hasan ath-Thūsiy, *At-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid 3, dinotasi oleh Ahmad Hāsib Qashīr al-'Āmiliy, (T. t.: Maktabah al-'Ālam al-Islāmiy, t. th.), h. 99.

¹¹Imām Abū al-Qāsim Jārullāh Mahmūd bin 'Umar az-Zamahsyariy, *Al-Kasyshāf 'an Haqā'iq Gawāmidh at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh at-Ta'wīl*, Juz 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H./1995 M.), h. 451.

¹²Az-Zamahsyariy, *Al-Kasyshāf*, Juz 1, h. 451.

¹³Az-Zamahsyariy, *Al-Kasyshāf*, Juz 1, h. 451.

Abū Hayyān al-Andalusīy (654–745 H.) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *nafsin wāhidatin* adalah Ādam,¹⁴ sementara penciptaan Hawwā berasal dari diri Ādam. Untuk itu dia mengutip riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu 'Abbās, Mujāhid, as-Suddiy, dan Qatādah yang mengatakan: dhAllah menciptakan Ādam kesepian di surga sendirian, kemudian dia tidur, lalu Allah mencabut salah satu tulang rusuknya sebelah kiri (ada pendapat yang mengatakan tulang rusuknya sebelah kanan) yang lebih pendek, lalu Dia ciptakan Hawwā.¹⁵

Ibnu Katsīr (705–774 H.) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsin wāhidatin* adalah Ādam, sedangkan ungkapan *wa khalāqa minhā ẓanyjabā* adalah Hawwā yang diciptakan dari tulang rusuk Ādam yang sebelah kiri, setelah diciptakan Ādam, ketika dia sedang tertidur. Begitu dia terbangun, dia melihatnya dan mengaguminya lalu tertarik kepadanya. Hawwā pun tertarik pula kepada Ādam.¹⁶

Imām as-Suyūthīy (849–911 H.) dan al-Mahallīy (791–864 H.) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsin wāhidatin* adalah Ādam, sedangkan ungkapan *wa khalāqa minhā ẓanyjabā* adalah Hawwā.¹⁷

Abū as-Su'ūd (893 – 982 H.) menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan Ādam as. kemudian menciptakan Hawwā dari tulang rusuk Ādam as. Diriwayatkan bahwa Allah 'Aẓẓa wa Jalla ketika menciptakan Ādam as. Dia tempatkan di dalam surga, lalu Dia jadikan Ādam as. itu tertidur. Dalam kondisi Ādam as. antara tidur dan jaga,

¹⁴Muhammad bin Yūsuf yang terkenal dengan Abū Hayyān al-Andalusīy, *Tafsīr al-Bahr al-Mubīth*, Jilid 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983 M./1403 H.), Cet. ke-2, h. 154.

¹⁵Abū Hayyān al-Andalusīy, *Al-Bahr al-Mubīth*, Jilid 3, h. 154.

¹⁶Al-Hāfīz 'Imād ad-Dīn Abū al-Fidā Ismā'īl bin Katsīr al-Qusyayriy ad-Dimasyqiyy, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓhīm*, Juz 1, (Semarang: Toha Putra, t. th.), h. 448.

¹⁷Al-'Allāmah Jalā ad-Dīn Muhammad bin Ahmad al-Mahallīy dan Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān bin Abī Bakr as-Suyūthīy, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm (Tafsīr Jalālayn)*, Juz 1, (Surabaya: al-Maktabah as-Saqāfiyyah, 1345 H.), h. 70.

Allah ciptakan Hawwā dari salah satu tulang rusuk Ādam as. yang sebelah kiri. Ketika Ādam as. betul-betul jaga, dia temukan Hawwā sudah berada di sisinya.¹⁸

Al-Qāsimiy (1866–1914 M.) menafsirkan ayat tersebut: Hai sekalian manusia, bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari seorang pribadi, yaitu Ādam. Kemudian Dia ciptakan pula baginya seorang isteri, yaitu Hawwā yang berasal dari diri Ādam itu sendiri. Selanjutnya Allah memperkembangbiakkan dari keduanya laki-laki dan perempuan yang banyak dengan jalan beranak dan berketurunan. Kata sifat dari *nisa'an* tidak disebutkan dengan jelas, karena dari kata sifat untuk laki-laki, yaitu *katsiran* sudah tercakup pula perempuan.¹⁹

Ahmad Mushthafā al-Marāgiy (1883–1952 H.) mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsīn wāhidatin* adalah Ādam....sedangkan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjahā* adalah Hawwā yang diciptakan dari tulang rusuknya yang sebelah kiri ketika dia sedang tidur.²⁰

Muhammad 'Aliy ash-Shābūniy, Guru Besar Fakultas Syari'ah dan Studi Islam di Mekah al-Mukarramah mengatakan: Yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsīn wāhidatin* adalah *ansya'akum min ashlin wāhidatin wa huwa abikum Ādam* yakni Allah menciptakan kalian dari satu asal, yaitu moyang kalian Ādam, sedangkan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjahā wa hiya Hawwā* yakni Allah ciptakan dari diri Ādam tadi isterinya, yaitu Hawwā.²¹

Abū Bakr Jābir al-Jazā'iriy, penasihat Mesjid Nabawiy di Madīnah mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsīn*

¹⁸Abū as-Su'ūd, *Tafsīr Abī as-Su'ūd (Irsyād al-'Aql as-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm)*, Juz 1, (T.T.: Dār al-Fikr, t. th.), h. 476.

¹⁹Muhammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimiy, *Mabāsīn at-Ta'wīl*, Juz 5, (Mesir: 'Āsā al-Bābī al-Halabiy, 1959), h. 1059.

²⁰Ahmad Mushthafā al-Marāgiy, *Tafsīr al-Marāgiy*, Juz 4, (Beirūt: Dār Ihyā at-Turāts al-'Arabiy, 1985), Cet. ke-2, h. 176.

²¹Muhammad 'Aliy ash-Shābūniy, *Shafīyah at-Tafāsīr*, Juz 1, (Jeddah: Maktabah Jeddah, 1399 H.), h. 258.

wāhidatin adalah Ādam as., sedangkan yang dimaksud dengan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* adalah *khalāqa Hawwā min Ādam, min dhil'ibi* yakni Allah menciptakan Hawwā itu dari diri Ādam, yaitu dari tulang rusuknya.²²

Wahbah az-Zuhayliy, Ketua Jurusan Fiqh Islam dan Mazhab-mazhabnya di Universitas Damaskus mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsīn wāhidatin* menurut mayoritas ulama tafsir adalah Ādam as. yang merupakan moyangnya manusia, tidak ada lagi Ādam yang lain, kecuali dia sendiri. Pendapat yang menyatakan adanya Ādam-Ādam yang lain, bertentangan dengan ungkapan tegas Alquran.²³

Adapun yang dimaksud dengan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* adalah Hawwā yang Allah ciptakan dari tulang rusuk Ādam yang sebelah kiri, ketika dia sedang tidur, kemudian dia terjaga dan kagum melihatnya dan tertarik kepadanya, Hawwā pun juga demikian.²⁴

Semua tafsir yang penulis gunakan sebagai rujukan dalam subbahasan ini, menggunakan interpretasi tekstual, terutama menjadikan hadis Nabi saw. sebagai penjelas atau penafsir ayat tersebut. Mereka sepakat mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *min nafsīn wāhidatin* adalah Ādam as. sebagai moyangnya manusia, sedangkan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* adalah Allah swt. menciptakan Hawwā dari diri Ādam, tegasnya dari tulang rusuknya. Ada yang menyatakan tulang rusuknya yang sebelah kiri dan ada pula yang menyatakan tulang rusuknya yang kanan. Dengan demikian, berkaitan dengan kejadian wanita yang menjadi moyang manusia, yaitu Hawwā, mereka tafsirkan berasal dari tulang rusuk laki-laki, yaitu Ādam Abū al-Basyar. Implikasi dari penafsiran ini berpengaruh pada pemahaman bahwa wanita itu adalah makhluk nomor dua jika dihadapkan dengan laki-laki, karena tidak mempunyai asal kejadian sendiri, akan tetapi dijadikan dari bagian kecil laki-laki.

²²Abū Bakr al-Jazā'iry, *Aysar at-Tafāsīr*, Jilid 1, (T.t.: Dār as-Salām li ath-Thibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī', t. th.), h. 432.

²³Wahbah az-Zuhayliy, *At-Tafsīr al-Munir*, Juz 4, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1991 M./1411 H.), Cet. ke-1, h. 223.

²⁴Wahbah az-Zuhayliy, *At-Tafsīr al-Munir*, Juz 4, h. 223.

2. Penafsiran Baru

Dari penelusuran terhadap sejumlah kitab tafsir, baik yang klasik maupun yang moderen yang menafsirkan ayat satu *sūrah an-Nisā* yang berkaitan dengan asal kejadian manusia yang menggunakan teknik penafsiran *al-ma'tsūr* (dalam hal ini menjadikan hadis sebagai penafsir ayat Alquran), sepakat bahwa Allah menciptakan Ādam dari tanah, sementara isterinya Hawwā diciptakan dari tulang rusuk Ādam yang sebelah kanan atau yang sebelah kiri.

Untuk lebih jelasnya mengenai hadis tersebut, akan penulis kutip selengkapnya sebagai berikut:

²⁵. (: , ,)

Abū Kurayb dan Mūsā bin Hizām menyampaikan hadis ini kepada kami. Keduanya mengatakan: Husayn bin 'Aliy menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Zā'idah, dari Maysarah al-Asyja'iy, dari Abū Hāzim dari Abū Hurayrah ra. Dia berkata: Bersabda Rasulullah saw.: 'Berwasiatlah kalian kepada para wanita, karena seorang wanita itu diciptakan dari tulang rusuk dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah tulang rusuk yang paling tinggi (panjang). Jika Anda meluruskannya, (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda biarkan saja, dia akan selalu bengkok. Oleh karena itu, maka berwasiatlah kepada para wanita'. (H. R. al-Bukhāriy, *kitāb* (dalam arti bagian) *Abādits al-Anbiyā*, nomor 3084).

²⁵ Hadis ini dicopy dari CD. al-Bayān, *Mawsū'ah al-Hadits asy-Syarif li al-Kutub at-Tis'ah*, Program Hadith.

Dalam teks hadis ini barangkali dapat dipahami bahwa yang diciptakan dari tulang rusuk itu adalah Hawwā, karena menggunakan ungkapan *ar-Mar'ah* yang berarti seorang perempuan dan *kebūliqat* yang berarti dia diciptakan, kata ganti di sini kembali kepada kata *al-Mar'ah*. Akan tetapi jika diperhatikan hadis lain yang dikemukakan oleh al-Bukhāriy juga, maka yang diciptakan dari tulang rusuk itu, bukan hanya Hawwā, isteri Ādam, tetapi semua wanita, sebagaimana hadis berikut ini:

²⁶. (: , ,)

Ishāq bin Nashr menyampaikan hadis ini kepada kami. Dia mengatakan: Husayn al-Ju'fiy menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Zā'idah, dari Maysarah, dari Abū Hāzim, dari Abū Hurayrah, dari Nabi saw. Dia Bersabda: Siapa pun yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, maka janganlah orang itu menyakiti tetangganya. Dan hendaklah kalian berwasiat yang baik kepada para wanita, karena sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk dan tulang yang paling bengkok adalah yang paling tinggi (panjang). Jika Anda meluruskannya (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda membiarkannya, dia akan selalu bengkok. Oleh karena itu hendaklah kalian berwasiat yang baik kepada para wanita. (H. R. al-Bukhāriy, *kitab* (dalam arti bagian) *an-Nikāh*, nomor 4787).

Hadis ini juga diriwayatkan oleh Al-Bukhariy dari gurunya yang lain, yaitu Ishāq bin Nashr. Akan tetapi untuk *sanad* berikutnya, yaitu

²⁶CD. al-Bayān, *Mawsū'ah al-Hadits asy-Syarif li al-Kutub at-Tis'ah*, Program Hadith.

Husayn bin 'Aliy al-Ju'fiy, Zā'idah, Maysarah al-Asyja'iy, Abū Hāzim dan Abū Hurayrah adalah sama dengan *sanad* hadis sebelumnya.

Matn hadis kedua ini menggunakan ungkapan *hunna* adalah kata ganti yang berarti mereka, yakni semua wanita. Dengan demikian, penjelasan bahwa Hawwā diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak dapat dipertahankan, karena dari hadis yang kedua ini diketahui bahwa hadis yang semakna ini tidak berbicara secara spesifik berkaitan dengan asal kejadian wanita, baik Hawwā sebagai wanita pertama, maupun wanita pada umumnya, sama-sama diciptakan dari tulang rusuk (jika hadis tersebut difahami secara harfiah).

Aksentuasi (penekanan) hadis ini menurut penulis adalah memberikan wasiat yang baik, pesan atau petuah kepada para wanita secara arif dan bijaksana. Hal ini dapat dipahami dari pengulangan ungkapan *fa istawshū bi an-nisā* pada hadis pertama, dan *fa istawshū bi an-nisā'i khabayran* pada hadis kedua.

Pada hadis yang lain, semakin tampak bahwa hadis semakna tidaklah berbicara secara spesifik tentang kejadian wanita, karena ungkapan *adh-Dhila'* digunakan sebagai metafora. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

27. (: , ,)

Abdullah bin Abī Ziyād menyampaikan hadis ini kepada kami. Dia mengatakan: dhYa'qūb bin Ibrāhīm bin Sa'd menyampaikan hadis

²⁷CD. al-Bayān, *Mawsū'ah al-Hadits asy-Syarif li al-Kutub at-Tis'ah*, Program Hadith..

ini kepada kamidh. Dia mengatakan: Keponakan Ibnu Syihāb menyampaikan hadis ini kepada kamidh. Dari pamannya (Ibnu Syihāb), dari Sa'īd bin al-Musayyab, dari Abū Hurayrah. Dia mengatakan: Rasulullah saw. bersabda: 'Sesungguhnya wanita itu bagaikan tulang rusuk, jika Anda meluruskannya (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda membiarkannya, Anda bersenang-senang dengannya atas kebengkokan'. At-Turmudziy mengatakan dalam bab ini ada pula riwayat yang berasal dari Abū Dzarr, Samurah, dan 'Ā'isyah. Selanjutnya dia mengatakan pula: Hadis Abū Hurayrah ini *hasan shahih garib* dari *sanad* ini (artinya semula berkualitas *hasan*, namun didukung oleh hadis lainnya yang berkualitas *shahih* dan para periwayatnya untuk masing-masing angkatan (*thabaqah*) hanya satu orang). Walaupun demikian, menurut at-Turmudziy *sanad* hadis ini baik (*jayyid*) (H. R. at-Turmudziy, *kitab* (dalam arti bagian) *ath-Thalāq wa al-Li'ān*, nomor 1109).

Dalam hadis ini Nabi saw. menggunakan ungkapan *ka adh-Dhila'i* sebagai bentuk metafora. Dari hadis yang ketiga ini, semakin tampak bahwa sasaran hadis bukanlah untuk menjelaskan asal kejadian wanita. Masih ada hadis-hadis lain semakna yang menggunakannya sebagai metafora, sehingga dapat dipahami dalam arti konotasi (*majāzīy*) bukan dalam arti denotasi (hakiki).

Lebih lanjut, apa yang dimaksudkan dengan ungkapan *kasartahā* yang berarti Anda memecahkannya dalam hadis-hadis yang semakna dengan ketiga hadis di atas adalah menceraikannya atau menalakinya.²⁸ Untuk itu dapat dilihat hadis berikut:

²⁸CD. al-Bayān, *Mawsū'ah al-Hadits asy-Syarif li al-Kutub at-Tis'ah*, Program Hadith.

)

²⁹. (: , ,

'Amrun an-Nāqid dan Ibnu Abī 'Umar menyampaikan hadis ini kepada kami. Lafal hadis ini berasal dari Ibnu Abī 'Umar. Mereka berdua berkata: Sufyān menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Abī az-Zinād, dari al-A'raj, dari Abū Hurayrah. Dia mengatakan: Rasulullah saw. bersabda: 'Sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk. Selamanya ia tidak akan dapat lurus untukmu atas satu cara. Maka jika Anda bersenang-senang dengannya, (berarti) Anda bersenang-senang dengannya sedangkan dia dalam keadaan bengkok, namun jika Anda meluruskannya, (berarti) Anda memecahkannya. Pecahnya itu adalah menalaknya. (H. R. Muslim, *kitāb* (dalam arti bagian) *ar-Radhā'*, nomor 2670).

Memang ada hadis lain yang dikemukakan oleh Ibnu Mājah pada *kitāb* (dalam arti bagian) *ath-Thahārah wa Sunanihā* yang menyebutkan:

²⁹CD. al-Bayān, *Mawsū'ah al-Hadits asy-Syarif li al-Kutub at-Tis'ah*, Program Hadith.

Untuk memperoleh gambaran konkret mengenai analisis terminologis ini akan penulis kemukakan contoh berikut.

1. Sebuah Skripsi berjudul: *Wawasan Alquran tentang Pakaian dan Perhiasan Wanita Muslim*,¹¹ menggunakan analisis terminologis berikut:

a. Pakaian Wanita Muslim

Padanan pakaian dalam Bahasa Arab adalah *al-lubsu*, *al-libsu*, atau *al-libâs*.¹² Kata dasarnya terdiri atas huruf-huruf “lâm, bâ, dan sîn”, di dalam Alquran terulang sebanyak 22 kali,¹³ dengan pengertian meragukan, mencampuradukkan, memakai, dan pakaian. Kata *libâs* yang berarti pakaian, oleh Alquran juga dipakai untuk arti konotasi (*majâzîy*), yaitu “hubungan intim suami-isteri”¹⁴ dan ada dua kata yang dijadikan frase penyandaran (*idhâfah*) “*libâs at-taqwâ*” dan “*libâs al-jâ*”, dan satu kata lagi, yaitu “*labûs*” yang berarti baju besi.¹⁵ Kemudian ada dua ayat, yaitu; *Sûrah Fâthir* (35/043) ayat 33 dan *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat 23 yang berbicara tentang pakaian penghuni surga. Dengan demikian, ayat yang relevan dijadikan data yang berkaitan dengan pakaian adalah *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 26 dan 27.

Salah satu jenis pakaian adalah baju, padanannya dalam Bahasa Arab adalah *tsamb* bentuk jamaknya *tsiyâb*.¹⁶ Alquran tidak pernah menggunakan kata *tsamb* dalam bentuk tunggal, tetapi selalu menggunakan kata *tsiyâb* dalam bentuk jamak. Kata *tsiyâb* terulang sebanyak delapan kali.¹⁷ Ada variasi makna dari kedelapan ayat tersebut,

¹¹Mastura, "Wawasan Alquran tentang Pakaian dan Perhiasan Wanita Muslim", *Skripsi*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 2005), h. 18–22.

¹²Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab – Indonesia*, (Krapyak: Ponpes Al-Munawwir, 1984), h. 1340.

¹³Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986 M. / 1406 H), h. 645.

¹⁴*Sûrah al-Baqarah* (2/087) ayat 187 dengan ungkapan “*hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna*”.

¹⁵*Sûrah al-Anbiyâ* (21/073) ayat 80.

¹⁶Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 172.

¹⁷Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam al-Mufabras*, h. 162.

yaitu: *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat 19 berkaitan dengan pakaian penghuni neraka; *Sûrah al-Kahf* (18/069) ayat 31 dan *Sûrah al-Insân* (76/098) ayat 21 berkaitan dengan pakaian penghuni surga; *Sûrah Hûd* (11/052) ayat lima berkaitan dengan orang munafik yang menyembunyikan sesuatu di dalam baju mereka; *Sûrah Nûh* (71/071) ayat tujuh berkaitan dengan umat Nabi Nûh yang menutup muka mereka dengan baju, karena tidak mempedulikan dakwahnya; *Sûrah al-Muddatstsir* (74/004) ayat empat berkaitan dengan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. untuk membersihkan bajunya. Ayat-ayat yang relevan dengan pembahasan dalam skripsi ini adalah *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 58, 59 dan 60.

Pakaian khusus yang digunakan oleh wanita adalah *jilbâb* yang bentuk jamaknya adalah *jalâbîb*. Alquran hanya menggunakan bentuk jamak ini dan hanya satu kali, yaitu pada *Sûrah al-Aḥzâb* (33/090) ayat 59. Ayat ini relevan dengan pembahasan dalam skripsi ini.

Pakaian wanita lainnya adalah *khimâr* yang bentuk jamaknya *khumur*. Alquran hanya menggunakan bentuk jamak dan hanya satu kali, yaitu; *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 31. Ayat ini relevan dengan pembahasan skripsi ini.

Dari uraian terdahulu berkaitan dengan pakaian wanita muslim, dapat diketahui bahwa Alquran membicarakan dengan menggunakan ungkapan; *libâs*, *tsiyâb*, *jalâbîb*, dan *khumur*. Ayat-ayat yang relevan untuk pembahasan ini adalah: *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 26 dan 27; *Sûrah al-Aḥzâb* (33/090) ayat 59; serta *Sûrah an-Nûr* (24/102) ayat 31, 58, 59, dan 60.

b. Perhiasan Wanita Muslim

Padanan kata perhiasan dalam Bahasa Arab adalah *ẓînah*, *ẓiyân*, atau *ẓukhruf*.¹⁸ Ungkapan yang digunakan oleh Alquran hanya dua, yaitu; *ẓînah* dan *ẓukhruf*. Kata *ẓînah* terulang sebanyak 11 kali dengan makna yang bervariasi, yaitu: perhiasan Allah, terdapat pada *Sûrah al-A'râf* (7/039) ayat 32; hiasan langit berupa bintang, terdapat

¹⁸Ahmad Warson Munawwir, *op. cit.*, h. 638.

Abādits al-Anbiyā dan *an-Nikāh*; Muslim memuatnya dalam *kitāb ar-Radhā'*; dan at-Turmudziy memuatnya dalam *kitāb ath-Thalāq wa al-Li'ān*; sementara Ibnu Mājah memuatnya dalam *kitāb ath-Thahārah wa Sunanihā*.

Dengan menggunakan CD. al-Bayān, program Hadith penulis menelusuri hadis melalui kata *zanjabā* dan penulis temukan 17 hadis semakna, namun tidak ada hadis yang secara langsung dapat dipahami menjelaskan atau menafsirkan *Surah an-Nisā* ayat satu. Di samping itu, dari program *Hadith* juga penulis melacak hadis dengan menggunakan kata *Hawwā*, tidak penulis temukan hadis yang berkaitan dengan kejadian *Hawwā* isteri *Ādam*. Memang ditemukan kata *Hawwā* pada *Musnad Ahmad bin Hanbal*, *kitāb* (dalam arti bagian) *musnad Kufiyyin*, namun tidak berkaitan dengan kejadian wanita pertama, di situ hanya pemakaian bahasa yang berarti hitam (*sawdā*).³¹ Dengan menggunakan CD. *Al-Maktabah al- Alfyyah li as-Sunnah an-Nabawiyah* penulis juga melacak hadis melalui kata *Hawwā*, penulis menemukan 18 hadis yang menginformasikan bahwa *Hawwā* diciptakan dari tulang rusuk *Ādam*, namun tidak ditempatkan sebagai penafsir ayat satu *Surah an-Nisā*.

Berbeda halnya dengan penafsiran kata *z'holm* yang bermakna *syirk*, Nabi secara tegas mengatakan dalam hadisnya berikut:

) :

(

:

.

:

) ,

³². (: , ,) (

Hadis 'Abdullāh Ibnu Mas'ūd ra., ia berkata: Ketika turun ayat: 'Orang-orang yang beriman dan mereka tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (*z'holm*)...' (Q. S. *al-An'ām* ayat 82). Hal itu

³¹ CD. al-Bayān, program Hadith.

³² *Ibid*. Program al-Bayān.

dirasakan berat oleh para sahabat Rasulullah saw. dan mereka berkata: 'Siapa di antara kami yang tidak menzalimi dirinya?' Rasulullah saw. lalu bersabda, hal itu tidak seperti yang kalian duga, pengertiannya adalah seperti nasihat Luqman kepada anaknya: 'Sesungguhnya kesyirikan itu adalah kezaliman yang sangat besar' (Q. S. *Luqman* ayat 13). (H. R. al-Bukhāriy, *kitāb* (dalam arti bagian) *īmān*, nomor 76.

Dalam hadis yang terakhir ini secara tegas dinyatakan bahwa ayat 13 *Sūrah Luqman* itu sebagai penafsir dari *Sūrah al-An'ām* ayat 82. Dengan hadis tersebut para sahabat dapat memahami bahwa yang dimaksud dengan *ẓhulm* pada ayat 82 *Sūrah al-An'ām* itu bukanlah dalam arti bahasa yang selama ini mereka pahami, namun yang dimaksudkan adalah menyekutukan Allah swt. Pengertian hadis ini tidak berpeluang untuk ditafsirkan kepada hal lain, karena Nabi Muhammad saw. sendiri yang menyatakan bahwa ayat 13 *Sūrah Luqman* itu menjelaskan ayat 82 *Sūrah al-An'ām*. Hal ini tidak ditemukan pada hadis yang berbicara tentang kejadian Hawwā dari tulang rusuk Ādam.

Berikut akan penulis kemukakan penafsiran lain dari para mufasir, di antaranya:

Ar-Rāgib al-Ishbahāniy (w. 425 H.) dalam kitabnya *Mu'jam Mufradāt Alfāẓh al-Qur'ān*, mengatakan: Setiap yang berpasangan laki-laki dan perempuan, jantan dan betina dari makhluk hidup dikatakan *ẓanj*. Selain dari makhluk hidup pun yang berpasangan itu disebut *ẓanj*, seperti sepatu dan sandal. Begitu pula dengan sesuatu yang digandengkan, baik karena ada kesamaan atau berlawanan, juga disebut *ẓanj* dan akhirnya ia mengatakan kata *ẓanjah* menurut bahasa berarti yang buruk atau yang jelek.³³ Selanjutnya dia mengemukakan pemakaian kata itu dalam Alquran. Pendapatnya ini banyak dijadikan rujukan oleh mufasir pembaharu berikutnya.

Muhammad Abduh (1849 – 1905 M.) dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (al-Manār)* yang diedit oleh Muhammad Rasyīd Ridhā

³³Al-'Allāmah ar-Rāgib al-Ishbahāniy, *Mufradāt Alfāẓh al-Qur'ān*, dinotasi oleh Shafwān 'Adnān Dāwūdiy, (Damaskus: Dār al-Qalam / Beirūt: ad-Dār asy-Syāmiyah, 1412 H./1992 M.), Cet. ke-1, h. 384.

(1856 –1935 M.) mengatakan bahwa makna yang dimaksudkan dari ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* menurut mayoritas ulama tafsir adalah bahwa Allah menciptakan untuk *an-Nafs* yakni Ādam, isterinya Hawwā dari *an-Nafs* itu sendiri. Mereka mengatakan bahwa Hawwā diciptakan dari tulang rusuknya yang sebelah kiri. Hal ini disebutkan secara tegas dalam *Kitab Kejadian (Safar at-Takwīn)* yakni salah satu Injil dan ditemukan pula dalam hadis Nabi saw. yang sekiranya tidak ditemukan hadis tersebut, tentunya hal itu tidak akan terlintas dalam pemikiran pembaca Alquran.³⁴

Menurutnya, ada pendapat lain yang dipilih oleh Abū Muslim sebagaimana dikatakan oleh ar-Rāziy bahwa makna *wa khalāqa minhā ṣanjabā* itu adalah Allah ciptakan isteri Ādam itu dari jenisnya sendiri. Pengertian seperti ini ditemukan pada sejumlah ayat Alquran, yakni; *Sūrah ar-Rūm* ayat 21, *Sūrah an-Nahl* ayat 17, dan *Sūrah asy-Syūrā* ayat 11. Dalam hal ini, termasuk pula apa yang dimaksudkan oleh *Sūrah at-Tawbah* ayat 128 dan *Sūrah Āli 'Imrān* ayat 164.³⁵ Semua ayat ini bermakna bahwa pasangan-pasangan itu adalah dari jenisnya sendiri atau rasul yang diutus itu adalah sejenis dengan umat yang didatanginya.

Sayyid Quthb (w. 1386 H./1966 M.) dalam kitabnya *Fi Zhilāl al-Qur'ān* mengatakan bahwa makna yang dimaksudkan dari ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* adalah kemanusiaan. Dengan demikian dapat dipahami bahwa pasangan manusia itu adalah manusia sendiri.³⁶ Menurutnya, selama ini terjadi kekeliruan yang menyakitkan, di mana terdapat sejumlah pandangan yang picik terhadap wanita, mereka dianggap sumber kotoran dan najis serta asal-usul kejahatan dan bencana.³⁷ Sebenarnya pasangan atau isteri itu dari jenis yang pertama, yaitu manusia juga yang punya *fitrah* dan tabiat, Allah ciptakan sebagai pasangannya, dan dari keduanya Allah perkembangbiakkan laki-laki dan

³⁴Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (al-Manār)*, Juz 4, (Beirūt:Dār al-Ma'rifah, t. th.), Cet. ke-2, h. 330.

³⁵Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, Juz 4, h. 330.

³⁶Sayyid Quthb, *Fi Zhilāl al-Qur'ān*, Juz 4, (Beirūt: Dār Ihyā at-Turāts al-'Arabi, 1386 H./1968 M.), Cet. ke-5, h. 236.

³⁷Sayyid Quthb, *Fi Zhilāl al-Qur'ān*, Juz 4, h. 236.

wanita yang banyak. Tidak ada perbedaan dalam asal-usul dan *fiṭrah*, yang membedakan mereka hanyalah kesiapan dan pelaksanaan tugas.³⁸

Muhammad Husayn ath-Thabāṭhabā'iy (w. 1981 M.) dalam kitabnya *Al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'ān* menafsirkan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* bahwa kondisi pasangan atau isterinya itu dari jenisnya sendiri karena adanya kesamaan. Pribadi-pribadi yang diperkembangbiakkan itu, semuanya dikembalikan kepada mereka berdua yang serupa dan punya kesamaan tadi. Lafal *min* menunjukkan penciptaan (bukan dalam arti sebagian) dan ayat itu sendiri disetir kepada pengertian *Sūrah ar-Rūm* ayat 21, *Sūrah an-Nabl* ayat 17, dan *Sūrah asy-Syūrā* ayat 11. Sebagai bandingan dari ayat-ayat ini adalah *Sūrah adz-Dzāriyāt* ayat 49 *wa min kulli ṣay'in khalāqnā ṣanjayn*, yang dalam sebagian tafsir dinyatakan bahwa yang dimaksudkan dengan ayat ini adalah isteri Ādam itu diambil dari diri Ādam, sesuai dengan sebagian hadis yang menyatakan bahwa Allah menciptakan isteri Ādam itu dari salah satu tulang rusuknya, yang tidak ditemukan dalilnya dari Alquran.³⁹

Dari uraian terdahulu, berkaitan dengan penafsiran baru *Sūrah an-Nisā* ayat satu, terutama berkaitan dengan kejadian wanita, baik wanita pertama yakni Hawwā atau isteri Ādam maupun wanita pada umumnya, para ulama yang penafsiran mereka penulis kutip dalam tulisan ini sepakat bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *wa khalāqa minhā ṣanjabā* adalah bahwa Allah swt. menciptakan pasangan *an-Nafs* itu dari jenisnya sendiri, yaitu makhluk yang punya kesamaan dan keserupaan yang disebut manusia.

Adapun penafsiran para mufasir yang menggunakan hadis yang menyatakan bahwa Hawwā Allah ciptakan dari tulang rusuk Ādam, dilihat dari konteks esensi hadis dianggap kurang relevan, karena Nabi saw. sendiri tidak menegaskan bahwa sabdanya itu sebagai penafsiran terhadap *Sūrah an-Nisā* ayat satu tersebut.

³⁸Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qur'ān*, Juz 4, h. 236.

³⁹Al-'Allāmah as-Sayyid Muhammad Husayn ath-Thabāṭhabā'iy, *Al-Miẓān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Iran, Mu'assasah Ismā'īlyyah, 1412 H.), Cet. ke-5, h. 136.

Para ulama ahli hadis, seperti al-Bukhāriy, Muslim, at-Turmudziy dan Ibnu Mājah yang hadis mereka dikutip dalam uraian ini, juga tidak menempatkan hadis-hadis tersebut sebagai penafsir ayat satu *Sūrah an-Nisa*, terutama berkaitan dengan kejadian wanita, lebih khusus lagi kejadian Hawwā. Al-Bukhāriy memuatnya dalam anak judul *Abādits al-Anbiyā* yang menggambarkan bahwa hadis tersebut berkaitan dengan para nabi dan tiga anak judul berikutnya berkaitan dengan urusan kekeluargaan, yaitu nikah, menyusui dan cerai yang dari ketiga anak judul ini semakin jelas konteks hadis itu berkaitan dengan anjuran Nabi Muhammad saw. agar para suami hendaknya bertindak arif dan bijaksana terhadap isteri-isteri mereka, karena mereka punya sifat dasar tertentu yang tidak dapat dengan mudah mengubahnya. Andaikan perubahan itu dapat terjadi, maka itu merupakan perubahan yang semestinya tidak terjadi, karena perubahan dimaksud menghancurkan keutuhan rumah tangga, yaitu cerai.

Lebih khusus lagi, anak judul yang dikemukakan oleh Ibnu Mājah, menempatkan hadis dimaksud sebagai alasan atau argumen yang diajukan oleh Imām asy-Syāfi'i untuk memperkuat hadis lain yang membedakan cara membersihkan najis, karena air kencing anak laki-laki dan anak perempuan yang belum makan apa-apa selain susu.

C. Penutup

Dari uraian terdahulu dapat disimpulkan bahwa penggunaan hadis penciptaan Hawwā dari tulang rusuk Ādam sebagai penafsir *Sūrah an-Nisa* ayat satu, merupakan kreasi para mufasir, bukan petunjuk langsung dari Rasulullah saw., karena dalam kasus tertentu, seperti ketika dia menjelaskan pengertian *ẓhulm* dia dengan tegas menyatakan bahwa pemahaman para sahabat secara linguistik/ *lugawiy* terhadap *Sūrah al-An'ām* ayat 82 itu tidak tepat dan secara lugas dia menyatakan bahwa yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah apa yang terdapat pada *Sūrah Luqmān* ayat 13, yakni *syirk*.

Dari kasus ini, penulis berpendapat, jika Rasulullah saw. menyatakan secara tegas bahwa yang dimaksud dengan ungkapan *wa*

khalaqa minhā ṣanjaha adalah bahwa Allah swt. menciptakan Hawwā dari tulang rusuk Ādam, maka tidak ada peluang lagi untuk mencari penafsiran yang lain dan harus diterima oleh seluruh umat Islam.

Di sisi lain, penafsiran hasil kreativitas para mufasir tersebut tidak didukung oleh adanya ayat yang lain, sementara ayat-ayat lainnya justru menggambarkan bahwa ungkapan *min anfusikum* menunjukkan arti jenis yang sama, yaitu sama-sama manusia. Maksudnya bahwa pasangan atau isteri manusia itu dari jenis manusia itu sendiri.

Penafsiran tentang asal-usul wanita dari tulang rusuk laki-laki tersebut membawa kepada sejumlah persepsi yang merugikan para wanita dalam kurun waktu yang cukup lama. Persepsi yang picik itu tidak dapat dengan mudah diubah tanpa upaya keras dari mereka yang punya kompetensi, terutama di bidang tafsir dan hadis.

AL-MAWT DALAM PERSPEKTIF ALQURAN

A. Pendahuluan

Berbicara masalah kematian bukanlah hal yang mudah, karena di samping keterbatasan pengetahuan manusia tentang masalah itu, pembicaraan ini diselimuti oleh rasa sedih dan takut.¹ Dan perlu pula digarisbawahi bahwa dalam pandangan Alquran, kematian itu tidak hanya terjadi sekali, tetapi terjadi dua kali.² Lebih lanjut Prof. M. Quraish Shihab, M. A. menyatakan bahwa ungkapan terakhir ini didasarkan atas pernyataan orang-orang kafir yang tercantum pada *Sûrah al-Gâfir / al-Mu'min* (40/60) ayat 11, yang berarti: Mereka berkata: "Wahai Tuhan kami, Engkau telah mematikan kami dua kali dan telah menghidupkan kami dua kali (pula), lalu kami menyadari dosa-dosa kami, maka adakah jalan bagi kami untuk keluar (dari siksa neraka)?"³

Mengingat bahwa pembahasan ini akan menyoroti kematian berdasarkan pandangan Alquran, maka permasalahannya dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana perspektif Alquran mengenai kematian? Tulisan ini akan membahas berbagai pandangan Alquran mengenai kematian tersebut berdasarkan ayat-ayat yang berkaitan dengan metode tafsir tematis.

¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 237.

²M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet. ke-2, h. 68.

³M. Quraish Shihab, *Wawasan ...*, h. 68. .

B. Pengertian

Padanan kematian dalam Bahasa Arab adalah "*al-mawt* " dan "*al-wafât* ". Untuk memahami pandangan Alquran secara utuh, maka tentunya semua "*musytaqqât*" atau kata jadian atau derivasi dari kedua kata tersebut dalam Alquran akan ditelusuri pula. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dikemukakan 12 macam makna mati, yaitu; 1. sudah hilang nyawanya; tidak hidup lagi, 2. tidak bernyawa; tidak pernah hidup, 3. tidak berair (tentang mata air, sumur), 4. tidak berasa lagi (tentang kulit dsb), 5. padam (tentang lampu, api dsb.), 6. tidak terus; buntu (jalan, pikiran, dsb.), 7. tidak dapat berubah lagi, tetap (harga, simpul dsb.), 8. sudah tidak dipergunakan lagi (bahasa dsb.), 9. tidak ada gerak atau kegiatan, seperti bubar (perkumpulan dsb.), 10. diam atau berhenti (angin dsb.), 11. tidak ramai (pasar, perdagangan dsb.), dan 12. tidak bergerak (tentang mesin, arloji, dsb.).⁴

Dari pengertian menurut bahasa ini, pengertian yang pertama merupakan pengertian yang mencakup semua pengertian sesudahnya, karena pengertian lainnya merupakan bagian-bagiannya saja. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa mati atau kematian itu antonim kata hidup atau kehidupan. Artinya kalau sudah mati, maka sama dengan tidak hidup atau tidak bernyawa. Sementara kata wafat, merupakan kata kerja (*verb*) yang berarti "meninggal dunia (biasanya untuk raja, orang-orang besar ternama)".⁵ Makna ini memberi pengertian bahwa kata wafat itu digunakan untuk manusia, bukan yang lainnya dan lebih khusus lagi untuk orang-orang yang terhormat. Kata lain yang sepadan untuk makna ini adalah "mangkat".⁶ Dalam Bahasa Indonesia, untuk menunjukkan kematian, kadang-kadang digunakan pula ungkapan "meninggal dunia", "berpulang ke rahmatullah" atau "berpulang ke alam baka".⁷

⁴Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003), Edisi ke-3, Cet. ke-3, h. 723.

⁵Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, h. 1265.

⁶Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, h. 711.

⁷Tim Redaksi, *Kamus Besar...*, h. 905.

Menurut Ibnu Fâris, kata "*mawt*" yang terdiri atas huruf-huruf "*mîm*, *wâw*, dan *tâ*" merupakan kata dasar yang *shahîh* yang menunjukkan hilangnya kekuatan atau potensi dari sesuatu. Dari pengertian ini diambil kata "*al-mawt*" antonim dari kata *al-hayâh*".⁸ Menurut Ibnu Fâris, mati diartikan dengan hilangnya kekuatan atau potensi dari sesuatu, didasarkan atas sabda Rasulullah saw. yang artinya: "Siapa saja yang memakan pohon yang busuk ini, maka janganlah dia mendekati mesjid kami. Jika kalian memang harus memakannya, maka matikanlah dengan memasaknya".⁹

Kata "*al-Mawatân*", begitu juga kata "*al-Mawât*" berarti tanah yang tidak lagi ditumbuhi oleh tanaman dan tidak direklamasi (tidak dilakukan *isblâh*).¹⁰ Adapun kata "*al-Mûtân*" sama dengan "*al-Mawt*". Dikatakan, jika terjadi pada manusia disebut "*mûtân*", dan unta dikatakan "*mumûtun*" atau "*mumûtatun*" jika anaknya mati.¹¹ Laki-laki atau perempuan yang mati hatinya disebut "*mawtân* atau *mawtânab al-fu'âd*".¹² *Al-Khamr* dikatakan dimatikan dengan dimasak.¹³ Orang yang meminta dimatikan (dihentikan) suatu perkara (*al-mustamît li al-amr*) adalah orang yang minta dikirimkan (dikembalikan) perkara itu kepadanya.¹⁴ Kata "*al-Mûtab*" serupa dengan gila, orang yang tidak berpakaian.¹⁵ Kata "*al-Mawtab*" sekali mati, sedangkan "*al-Mîtab*" kondisi kematian seseorang, baik atau buruk.¹⁶ Terakhir, kata "*al-Maytab*", berarti bangkai, yaitu:

⁸Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Juz 5, (T.t.: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 283.

⁹Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283.

¹⁰Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283.; Juga ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât Alfâzih al-Qur'ân*, dinotasi oleh Shafwân 'andân Dâwûdiy, (Damsyiq: Dâr al-Qalam/Bayrût: ad-Dâr asy-Syâmiyah, 1412 H./1992 M.), Cet. ke-1, h. 782. Menurutnya dapat diartikan tanah yang di atasnya tidak ada kehidupan.

¹¹Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283; Juga ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 782.

¹²Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283.

¹³Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283.

¹⁴Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283.

¹⁵Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283.

¹⁶Ibnu Fâris, *Mu'jam...*, h. 283..

apapun yang mati (tanpa disembelih) dari binatang yang dagingnya dimakan apabila disembelih.¹⁷

Adapun kata "*wafât*" yang akar katanya terdiri atas huruf-huruf "*wâw*, *fâ*, dan *harf 'illab*" merupakan kata yang menunjukkan atas "pelengkapan dan penyempurnaan".¹⁸ Dari pengertian ini diambil kata "*al-Wafâ*" dengan makna "menyempurnakan (menepati) janji dan melengkapi persyaratan".¹⁹ Kata kerja "*wafâ*" bermakna "*anfâ*", pelakunya adalah "*wafîyy*" yang berarti orang yang menepati janji.²⁰ Ungkapan "*anfaytuka asy-sya'a*" menunjukkan bahwa saya memenuhi sesuatu itu kepadamu dengan sempurna.²¹ Sedangkan ungkapan "*tawaffaytu asy-sya'a*" dan "*istanfaytuhu*",²² jika saya mengambil sesuatu itu secara keseluruhan, tanpa sisa.²³ Dan kata "*tawaffâ*" ini pula yang digunakan untuk orang mati, seperti ungkapan "*tawaffâhullâh*" yang berarti Allah mewafatkan orang itu.²⁴

Dari uraian terdahulu, dapat dipahami bahwa kata yang menunjukkan kematian dalam Bahasa Arab adalah "*mawt*" yang semakna dengan "*wafât*".²⁵ Kata lain yang digunakan juga dalam arti mematikan adalah kata "*imsâk*" dalam arti menahan ruh orang yang mati untuk tidak kembali lagi ke jasadnya. Ungkapan yang digunakan adalah "*yumsiku*". Kata ini hanya digunakan satu kali, yaitu pada *Sûrah az-Zumar* (39/59) ayat 42:²⁶

¹⁷Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., h. 283; Juga ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât*..., h. 782.

¹⁸Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129.

¹⁹Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129.

²⁰Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129.

²¹Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129.

²²Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129: ar-Râgib al-Ishbahâniy mengartikan kata "*istanfâ*" dengan menantang kematian, yakni "*ista'ra'a li al-mawt*", lihat ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât*..., h. 782..

²³Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129.

²⁴Ibnu Fâris, *Mu'jam*..., Juz 6, h. 129..

²⁵Aḥmad bin Muḥammad bin 'Aliy al-Muqriy al-Fayyûmiy, *Al-Mishbâḥ al-Munîr fî Garîb asy-Syarḥ al-Kabîr li ar-Râfi'iy*, Juz 2, (t. d.), h. 667.

²⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan*..., h. 73.

...

...

Menurut Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M. A. makna dasar *mafât* adalah kesempurnaan dan menahan, berarti ada isyarat bahwa kematian itu menuju kesempurnaan yang selama ini masih ditahan. Dalam hal ini dapat berupa kebaikan dan dapat pula berupa keburukan.²⁷

Ar-Râgib al-Ishbahâniy menjelaskan bahwa mati itu ada beberapa macam, yaitu:

1. Tidak adanya potensi pertumbuhan yang (biasanya) ada pada manusia, binatang, dan tumbuhan, pengertian ini antara lain dapat dipahami dari firman Allah *Sûrah ar-Rûm* (30/84) ayat 19:

...

...

2. Hilangnya potensi perasaan, pengertian ini dapat dilihat pada antara lain firman Allah *Sûrah Maryam* (19/44) ayat 23:

...

3. Hilangnya potensi berpikir, pengertian ini diambil antara lain dari firman Allah *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 122:

...

4. Kesedihan yang mengeruhkan kehidupan, pengertian ini didasarkan pada antara lain firman Allah *Sûrah Ibrâhîm* (14/72) ayat 17:

...

...

5. Tidur. Pengertian ini dapat dipahami dari antara lain firman Allah *Sûrah az-Zumar* (39/59) ayat 42:

...

Dikatakan bahwa tidur itu adalah kematian yang ringan, sedangkan mati adalah tidur yang berat (dalam),²⁸ dan

²⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan...*, h. 73.

²⁸Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 781.

6. Tidak adanya kekuatan atau potensi kehidupan dan terpisahnya ruh dari jasad. Pengertian ini dapat dipahami dari firman Allah yang berarti: Sesungguhnya kamu akan mati dan mereka juga akan mati (*aẓ-Zumar*: 39/59:30).²⁹

Ibnu Manzhûr dengan mengutip pendapat Sîbawayh menyatakan bahwa kata "*mayyitûn*" adalah bentuk jamak dengan menambahkan *wâw* dan *nûn* (*jama' mudzakkar sâlim*), karena banyak, dalam bentuk *mu'annatsnya* (*untsâ*) dengan menambahkan *hâ* atau *tâ al-marbûthah*, namun bentuk *fay'ilan* mengikuti *fâ'ilan* (*mensukûnkan* huruf 'illah, yakni huruf kedua) dalam *al-'iddah* dan *al-harakat*. Begitu pula *sukûn*, seperti; *syâhid*, jamaknya *asyhâd*. Sementara *mayt*, sama dengan *mayyit* cuma karena *takhff*.³⁰ Dengan demikian, bentuk jamak *mayyit* adalah: *mawtâ*, *amwât*, *mayyitûn*, dan *maytûn*.³¹ Lebih rinci lagi, al-Fayyûmiy menyatakan bahwa *al-Mayyit* digunakan untuk manusia, *al-Mayt* untuk binatang. *Al-Mawtâ* bentuk jamak untuk orang yang berakal, *al-Mayyitûn* bentuk jamak untuk laki-laki yang berakal dan *al-Mayyitât* untuk perempuan yang berakal, sedangkan *al-Amwât* adalah bentuk jamak dari *mayt*.³²

Selanjutnya al-Ishbahâniy menjelaskan pula mengenai kematian ini dengan ungkapan yang diambil dari kata "*wafât*", seperti *sûrah-sûrah: aẓ-Zumar* (39/59) ayat 42, yang berarti mati; *al-An'âm* (6/55) ayat 60, yang berarti tidur; *as-Sajdah* (32/75) ayat 11, *an-Nahl* (16/70) ayat 28, dan *al-An'âm* (6/55) ayat 61, yang menjelaskan tugas malaikat untuk mematikan manusia; *an-Nahl* (16/70) ayat 70, yang menjelaskan hak prerogatif Allah menghidupkan dan mematikan; *Yûnus* (10/51) ayat 46, yang menjelaskan bahwa Allah melibatkan pihak lain dalam mematikan

²⁹Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h.781-782.

³⁰Abû al-Faḥḥ al-Jamâl ad-Dîn Muḥammad bin Mukram bin Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2, (Mishr: ad-Dâr al-Mishriyyah, t. th.), h.91; Juga al-Fayyûmiy, *al-Misbbâḥ...*, h. 583-584.

³¹Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2, h. 91.

³²Al-Fayyûmiy, *al-Misbbâḥ...*, h. 584.

dengan ungkapan "*natawaffayannaka*"; *Âli 'Imrân* (3/89) ayat 193, yang menginformasikan permintaan orang-orang beriman agar dimatikan bersama orang-orang yang suci (*al-abrâr*); *Yûsuf* (12/53) ayat 101, yang menginformasikan permintaan orang-orang beriman agar dimatikan dalam kondisi memeluk Islam; dan *Âli 'Imrân* (3/89) ayat 55, mengenai kematian 'Îsâ as.

Al-Ishbahâniy mengemukakan dua pendapat mengenai kematian 'Îsâ as. ini. Yang pertama "kematian pengangkatan dalam spesifikasi tertentu (tidak berlaku bagi orang lain)" dalam arti bahwa Nabi 'Îsâ itu dimatikan dan diangkat kepada Allah swt. Dan kedua, menurut pendapat Ibnu 'Abbâs "kematian biasa, karena Allah telah mewafatkannya, kemudian menghidupkannya kembali".³³

C. Hakikat Kematian

Jika diperhatikan pengertian mati atau kematian terdahulu, maka dapat dipahami bahwa ia berlaku untuk semua makhluk yang pernah mengalami kehidupan, dalam hal ini mencakup manusia, binatang dan tumbuhan. Alquran tidak membicarakan kematian iblis, malaikat atau jin. Dari informasi mengenai kematian terdahulu, dapat dipahami adanya kematian parsial, yaitu: tidak adanya potensi untuk berkembang, tidak adanya gerak, tidak berlanjut atau buntu, tidak ada kegiatan, hilangnya potensi perasaan (*al-hâssah*), hilangnya potensi berpikir, kesedihan yang mengeruhkan kehidupan, tidur dan lain-lain. Di samping itu, ada pula kematian total berupa hilangnya kehidupan dan berpisahnya ruh dari jasad (fisik/material). Menurut hemat penulis, pengertian yang terakhir inilah yang dimaksudkan dengan hakikat kematian, di mana setelah kematian ini, manusia dituntut untuk mempertanggungjawabkan segala kegiatannya selama hidup di dunia. Di sinilah terletak petunjuk-petunjuk Alquran kepada umat manusia agar mempersiapkan diri dalam menghadapi kematian itu dengan mempergunakan kehidupan untuk beramal salih sebanyak-banyaknya.

³³Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 878-879.

D. Dimensi-dimensi Kematian yang Diinformasikan oleh Alquran

Ayat-ayat Alquran yang berbicara tentang kematian ini cukup banyak. Kata yang digunakan oleh Alquran adalah *mawt* dan *wafat* serta derivasi kedua kata tersebut. Kata lain yang digunakan adalah "*imsâk*", yaitu dengan ungkapan "*yumsiku*" yang hanya digunakan satu kali, yaitu pada *Sûrah az-Zumar* (39/59) ayat 42, yang tergolong *Makkiyyah*. Kata *mawt* dan derivasinya dengan menggunakan 42 ungkapan terulang sebanyak 165 kali dalam 53 surah. Yang tergolong *Makkiyyah* ada 97 dan yang tergolong *Madaniyyah* ada 68. Adapun yang terambil dari kata *wafat* dan derivasinya dengan menggunakan 36 ungkapan, terulang sebanyak 66 kali. Akan tetapi yang dianggap relevan hanya 15 ungkapan, terulang sebanyak 25 kali dalam 16 surah. Yang tergolong *Makkiyyah* ada 14 dan yang tergolong *Madaniyyah* ada 11.

Sebagaimana diinformasikan pada uraian sebelumnya bahwa kematian itu ada beberapa macam, namun dapat dikategorikan kepada kematian parsial dan kematian total.³⁴ Dimaksudkan dengan kematian parsial adalah hilangnya satu potensi dari sesuatu atau seseorang di dunia ini pada waktu tertentu, namun masih memungkinkan kembalinya potensi itu kepadanya pada waktu yang lain, seperti; *Sûrah ar-Rûm* (30/84) ayat 19, yang menjelaskan bahwa Allah menghidupkan bumi setelah matinya; *Sûrah az-Zumar* (39/59) ayat 42, yang menjelaskan bahwa orang yang mati (baca tidur) itu, Allah kembalikan ruhnyanya. Ayat ini didukung oleh anjuran Nabi Muhammad saw. kepada umatnya agar ketika bangun tidur membaca doa "*al-hamdu lillâh al-ladzî ahyânâ ba'da mâ amâtanâ wa ilayhi an-nusyûr*",³⁵ karena keduanya mengandung makna yang sama, yaitu tidur itu sama dengan kematian sementara. Atau *Sûrah al-*

³⁴Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 781-782.

³⁵Muhammad bin Ismâ'il Abû 'Abdillâh al-Bukhâriy al-Ju'fiy, *Shahîh al-Bukhârîy*, Juz 6, (Bayrût: Dâr Ibnî Katsîr al-Yamâmah, 1407 H./1987 M.), Cet. ke-3, h. 2692.

An'âm (6/55) ayat 122, yang menjelaskan orang yang mati pikir (hilang kemampuan atau potensi berpikirnya), lalu Allah kembalikan lagi kemampuan atau potensi berpikir itu kepadanya; dan ayat-ayat lainnya.

Adapun kematian total adalah hilangnya kehidupan dan berpisahannya ruh dari badan. Dengan demikian, maka semua kekuatan atau potensi yang pernah dimiliki oleh sesuatu atau seseorang itu pun turut lenyap atau hilang juga. Khusus bagi manusia yang akan dimintai pertanggungjawaban mengenai semua amal yang pernah dia kerjakan di dunia ini, ruhnya akan Allah kembalikan kepada jasadnya pada alam yang lain, baik alam barzakh, maupun di akhirat kelak. Salah satu penafsiran dari *Sûrah at-Takwîr* ayat tujuh yang berbunyi "*wa idzâ annufûsu zumwijal*" adalah apabila ruh orang yang telah mati, dikembalikan kepada jasadnya masing-masing.³⁶ Hal ini tidak terjadi dalam kehidupan di dunia ini, tetapi setelah manusia itu mati atau kehilangan hidupnya atau ruhnya berpisah dari jasadnya. Kehidupan setelah mati ini merupakan bagian dari kehidupan akhirat, yang oleh Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M. A. ditegaskan sebagai alam *barzakh*. Menurutnya seseorang yang hidup di alam tersebut dapat melihat apa yang terjadi pada keluarganya di dunia ini, dan dapat pula melihat apa yang menantinya di alam surga atau neraka kelak.³⁷ Pendapat ini dikuatkan dengan adanya permintaan orang-orang kafir untuk dihidupkan kembali ke dunia untuk dapat melakukan amal-amal yang dapat membawa mereka masuk ke surga, seperti firman Allah pada *Sûrah al-Mu'minûn* (23/74) ayat 100, yang artinya: (orang-orang kafir) apabila datang kematian kepada mereka, setiap orang dari mereka berkata: "Ya Tuhanku, kembalikanlah aku ke dunia, agar aku berbuat amal yang baik, yang telah aku lalaikan", Sesungguhnya itu adalah sekadar perkataan yang diucapkannya saja, dan di belakang mereka ada dinding sampai hari mereka dibangkitkan.

Selanjutnya, berkaitan dengan kehidupan akhirat, mereka yang disiksa di neraka tidak akan mati lagi karena siksaan itu, dan tidak ada

³⁶ Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 385.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan ...*, h. 240.

pula orang yang akan hidup (sebagai pelanjut keturunan), *Sûrah al-A'la* (87/8) ayat 13, *Sûrah Fâthir* (35/43) ayat 36, *Sûrah °âhâ* (20/45) ayat 74, dan *Sûrah Ibrâhîm* (14/72) ayat 17. Hal ini berlaku pula untuk mereka yang hidup di surga, *Sûrah ad-Dukhân* (44/64) ayat 5 dan 56.

Kematian merupakan satu keniscayaan bagi yang pernah merasakan hidup, demikian makna *Sûrah al-Anbiyâ* (21/73) ayat 35, *Sûrah al-'Ankabût* (29/85) ayat 57, dan *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 185. Kematian itu pasti menjemput kalian dan tidak dapat dihindari, *Sûrah Qâf* (50/34) ayat 19, *Sûrah al-Ahzâb* (33/90) ayat 16, dan *Sûrah an-Nisâ* (4/92) ayat delapan. Tak seorang manusia pun yang abadi di dunia ini, Nabi Muhammad saw. sendiri juga mati, *al-Anbiyâ* (21/73) ayat 34. Kematian seseorang yang kita cintai jangan membuat kita salah tingkah, seperti meninggalnya Nabi Muhammad saw. jangan sampai membuat seorang muslim berbalik menjadi murtad, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 144.

Mematikan dan menghidupkan adalah hak prerogatif Allah swt., *Sûrah an-Najm* (53/23) ayat 44, *Sûrah al-Jâtsiyah* (45/65) ayat 26 dan lainnya. Setelah kalian diciptakan, kemudian dimatikan, *Sûrah an-Nahl* (16/70) ayat 70 dan *Sûrah al-Mu'minûn* (23/74) ayat 15. Di antara kalian ada yang mencapai usia dewasa, *Sûrah Gâfir/al-Mu'min* (40/60) ayat 67 dan ada pula yang diwafatkan ketika dia masih kanak-kanak, *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat lima. Allah pula yang menetapkan waktu kematian (ajal) seseorang, *Sûrah al-Wâq'ah* (56/46) ayat 60 dan *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 55. Akan tetapi Allah menugaskan malaikat-Nya untuk melaksanakan tugas (mematikan) tersebut, *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 61, *Sûrah as-Sajdah* (32/75) ayat 11 dan lainnya. 'Îsâ dapat menghidupkan orang mati atas izin Allah, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 49 dan siapa pun yang mati adalah atas izin Allah, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 145.

Kondisi kematian seseorang sangat tergantung pada kondisinya dalam menjalani kehidupannya di dunia. Jika dia beriman dan bertakwa, ketika sakarat penuh kegembiraan, *Sûrah an-Nahl* (16/70) ayat 32, tetapi orang kafir atau orang yang menganiaya atau menzalimi dirinya sendiri, tatkala sakarat sangat menyedihkan, *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 93,

Sûrah an-Nahl (16/70) ayat 28, *Sûrah al-Anfâl* (8/88) ayat 50, *Sûrah an-Nisâ* (4/92) ayat 97, dan *Sûrah Muḥammad* (47/95) ayat 27. Karena itu para nabi berwasiat kepada anak-anak mereka agar mereka meninggal dalam kondisi berserah diri kepada Allah swt., *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 132. Orang yang bertakwa juga diharapkan agar dapat meninggal dalam kondisi berserah diri kepada Allah swt., *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 102.

Ada sejumlah pertanyaan dan pada sisi yang lain berbentuk pernyataan bahwa Allah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan sebaliknya, antara lain, *Sûrah Yûnus* (10/51) ayat 31, *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 95, *Sûrah ar-Rûm* (30/84) 19, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) 27, dan *Sûrah al-Mâ'idah* (5/112) 110. Pernyataan lainnya adalah bahwa Allah yang akan membangkitkan kalian (menghidupkan setelah kematian kalian), *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 36.

Mereka yang memiliki harta diperintahkan berinfak sebelum dijemput oleh kematian, *Sûrah al-Munâfiqûn* (63/104) ayat 10, jika menjelang kamatiannya masih banyak mempunyai harta, hendaknya dia berwasiat, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 180, berwasiat untuk isterinya, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 240, dalam berwasiat hendaknya disaksikan oleh dua orang saksi, *Sûrah al-Mâ'idah* (5/112) ayat 106 dan jika ada saksi nonmuslim, hendaknya dia disumpah, *Sûrah al-Mâ'idah* (5/112) ayat 106. Jika seseorang meninggal dan meninggalkan isteri, isterinya hendaknya ber'iddah, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) 234.

Orang kafir sangsi terhadap adanya kehidupan setelah mati, *Sûrah Maryam* (19/44) ayat 66, *Sûrah al-Wâq'ah* (56/46) ayat 47, *Sûrah ash-Shâffât* (37/56) ayat 16 dan 53, *Sûrah an-Nahl* (16/70) ayat 38, *Sûrah al-Mu'minûn* (23/74) ayat 35, 37, dan 82, menurut mereka kehidupan setelah mati itu adalah sihir, *Sûrah Hûd* (11/52) ayat tujuh, hidup dan mati adalah hukum alam, *Sûrah al-Jâtsiyah* (45/65) ayat 24. Kesangsian juga pernah dialami oleh seorang yang beriman ketika dia melihat tanah tandus, namun akhirnya dia memperoleh keyakinan setelah Allah menunjukkan kekuasaan-Nya, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 259, bahkan Nabi Ibrâhîm, untuk memperoleh ketenangan hatinya, bertanya kepada Allah, bagaimana Dia menghidupkan orang mati, *Sûrah al-Baqarah*

(2/87) ayat 260. Untuk dapat memahami kehidupan setelah mati itu, Allah menganalogikan hidupnya kembali tanah yang tandus dengan turunnya hujan, *Sûrah al-A'râf* (7/30) ayat 57, *Sûrah Yâsîn* (36/41) ayat 33, dan *Sûrah Fâthir* (35/43) ayat sembilan.

Orang kafir tidak mengharapakan kematian, karena bagi mereka kehidupan hanyalah kehidupan di dunia ini saja, *Sûrah al-Jumu'ah* (62/110) ayat tujuh. Orang yang mati dalam kekafirannya akan mendapat laknat dari Allah, malaikat, dan manusia serta akan diazab dan tidak mendapatkan ampunan, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 161, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 91, *Sûrah Muḥammad* (47/95) ayat 34, *Sûrah at-Tambah* (9/113) ayat 84 dan lainnya. Orang murtad yang mati dalam kekafirannya, semua amalnya terhapus, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 217. Orang kafir dan musyrik beranggapan bahwa kematian adalah akhir dari segalanya, *Sûrah ash-Shâffât* (37/56) ayat 58 dan 59, *Sûrah ad-Dukhân* (44/64) ayat 35, mereka mengira bahwa hidup dan mati itu sama saja, *Sûrah al-Jâtsiyah* (45/65) 21. Allah membantah dengan menyatakan bahwa orang yang hidup tidak sama dengan orang yang mati, *Sûrah Fâthir* (36/43) ayat 22, dan orang yang mati di jalan Allah mendapat ampunan, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 157, mendapat pahala, *Sûrah an-Nisâ* (4/92) ayat 100, bahkan mendapat rezeki, *Sûrah al-Hajj* (22/103) ayat 58. Walaupun demikian, yang memperoleh rezeki itu adalah ruh mereka, karena ruh itu sendiri tidak mati,³⁸ dan orang yang terbunuh di jalan Allah jangan dianggap mati, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 154 dan *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) 169.

Kematian bukanlah milik orang kafir, *Sûrah al-Furqân* (25/42) ayat tiga, karena itu mereka ditantang untuk mati, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 94 dan 243, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 119, dan *Sûrah al-Jumu'ah* (62/110) ayat enam, atau disuruh menolak kematian, *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 16). Sebenarnya mereka itu takut mati, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 19 dan 243. Selanjutnya Allah memberikan pertanyaan mengejek: "Bagaimana kalian bisa kafir kepada Allah, padahal kalian adalah orang yang mati lalu Dia hidupkan, kemudian Dia

³⁸Ar-Râgib al-Ishbahâniy, *Mufradât...*, h. 781.

matikan lagi, setelah itu Dia hidupkan kembali, kemudian kepada-Nyalah kalian akan dikembalikan"?, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 28. Orang kafir tidak akan percaya, sekalipun orang mati berbicara, *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 115), begitu pula orang musyrik, *Sûrah ar-Ra'd* (13/96) ayat 31. Ketidakmampuan Nabi Muhammad memberi petunjuk kepada orang kafir dan musyrik itu diumpamakan dengan menjadikan orang yang mati dapat mendengar, *Sûrah an-Naml* (27/48) ayat 80 dan *Sûrah ar-Rûm* (30/84) ayat 52..

Seseorang tidak mengetahui kapan kematiannya, *Sûrah al-Wâq'ah* (56/46) ayat 60, bahkan kematian Nabi Sulaiman tidak diketahui orang, kecuali setelah tongkatnya dimakan rayap dan dia tersungkur, *Sûrah Saba'* (34/58) ayat 14, tidak diketahui pula di mana seseorang akan meninggal, *Sûrah Al-A'râf* (7/39) ayat 25, *Sûrah Luqmân* (31/57) ayat 34, dan waktu kematian bukan saatnya untuk bertaubat, *Sûrah an-Nisâ* (4/92) ayat 18.

Ada sejumlah ayat yang berbicara tentang kematian ini yang berkaitan dengan kehidupan sosial keagamaan, seperti perintah bertawakkal kepada Allah yang tidak pernah mati, *Sûrah al-Furqân* (25/42) ayat 58; kaitan Nabi Muhammad saw. sebagai penyampai risalah dan orang-orang kafir yang tidak mau menerima petunjuk-petunjuk ilahi, dalam tiga ayat dijelaskan bahwa jika kepada Nabi Muhammad saw. diperlihatkan azab yang diterima oleh orang-orang kafir itu, maka mengazab mereka itu adalah urusan Allah dan tugas Nabi hanyalah menyampaikan risalah-Nya, *Sûrah Yûnus* (10/51) ayat 46, *Sûrah Gâfir/al-Mu'min* (40/60) 77, dan *Sûrah ar-Ra'd* (13/96) ayat 40; pengakuan tulus Nabi Yûnus: "Aku menyembah Allah yang mewafatkan kalian", *Sûrah Yûnus* (10/51) ayat 104; orang-orang musyrik membuat ketentuan sendiri, jika janin ternak yang induknya mati, maka janin ternak itu boleh dimakan oleh pria dan wanita, *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 139; larangan memakan bangkai, *Sûrah al-An'âm* (6/55) ayat 145, *Sûrah an-Nahl* (16/70) ayat 115, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) 173, dan *Sûrah al-Mâ'idah* (5/112) ayat tiga; hendaknya setiap orang beriman dapat menyadari bahwa salat, ibadah, hidup dan matiku hanyalah untuk Allah *Rabb al-'Âlamin*, *Sûrah an-An'âm* (6/55) ayat 162;

pernyataan bahwa berhala-berhala itu adalah benda mati, *Sûrah an-Nahl* (16/70) ayat 21; Namrud mengaku dapat menghidupkan dan mematikan, *Sûrah al-Baqarah* (2/87) ayat 258; sahabat yang membantah Nabi Muhammad saw. bagaikan orang yang melihat kematian, *Sûrah al-Anfâl* (8/88) ayat enam; orang-orang mukmin pernah mengharapakan kematian (syahid dalam berperang), *Sûrah Âli 'Imrân* (3/89) ayat 143; orang yang bakhil memandangnya (Muhammad) dengan mata terbalik, bagaikan orang yang pingsan karena akan mati, *Sûrah al-Ahzâb* (33/90) ayat 19; wanita yang (bersuami) melakukan kekejian, hendaknya dikurung di rumah sampai dia mati, *Sûrah an-Nisâ* (4/92) ayat 15; *Sûrah Abl al-Kitâb* sebelum matinya, beriman kepada 'Îsâ as., *Sûrah an-Nisâ* (4/92) ayat 159; adanya larangan *gîbah* yang dianalogikan dengan memakan bangkai saudara sendiri, *Sûrah al-Hujurât* (49/106) ayat 12; pernyataan 'Îsâ bahwa Engkau (Allah) yang mewafatkan aku, *Sûrah al-Mâ'idah* (5/112) ayat 117; dan terakhir, Nabi dilarang mensalatkan orang munafik yang mati, *Sûrah at-Tawbah* (9/113) ayat 84.

Dari keseluruhan ayat yang berbicara mengenai kematian ini dapat diketahui bahwa ayat yang pertama adalah *Sûrah al-A'la* (87/8) ayat 13 yang menginformasikan bahwa tidak ada orang yang akan mati (di neraka karena beratnya azab yang diterima) dan tidak ada pula orang yang akan hidup (sebagai keturunan dari penghuni neraka). Sedangkan ayat yang terakhir terdapat pada *Sûrah at-Tawbah* (9/113) ayat 125 yang berbicara mengenai orang yang hatinya menderita penyakit-penyakit batin, dengan diturunkannya satu surah dari Alquran, penyakit mereka bertambah dan mereka mati dalam kekafiran.

E. Implikasi Pemahaman Kematian bagi Masyarakat

Setelah mengemukakan pandangan Alquran mengenai kematian pada pembahasan terdahulu, maka masyarakat diharapkan mampu untuk menumbuhkan kesadaran bahwa:

1. Allah ciptakan kehidupan dan kematian itu adalah untuk menguji manusia, siapa di antara mereka yang paling baik karya dan amalnya, *Sûrah al-Mulk* (67/77) ayat dua.

Al-Mawt dalam Perspektif Alquran

2. Mengingat bahwa kematian adalah satu keniscayaan, maka manusia tidak perlu takut berlebihan dalam menghadapi kematian tersebut, namun harus dihadapi secara wajar dengan memperbanyak bekal yang akan dibawa untuk menghadapi sakarat yang sangat tergantung kepada kondisi yang bersangkutan selama hidup di dunia ini dan dalam rangka menghadapi kehidupan setelah mati yang dinilai lebih baik dan lebih abadi.

3. Melihat istilah-istilah yang digunakan oleh Alquran untuk menunjuk kematian tersebut, ada satu isyarat betapa Alquran menilai kematian sebagai jalan menuju perpindahan ke sebuah tempat, dan keadaan yang lebih mulia dan lebih baik dibanding dengan kehidupan dunia. Bukankah kematian adalah *wafat* yang berarti kesempurnaan serta *imsâk* yang berarti menahan (di sisi-Nya),³⁹ karena itu, apa yang selama ini ditahan, akan disempurnakan setelah kematian.

D. Penutup

Pada bagian akhir ini akan diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Informasi Alquran mengenai kematian ini sebagai konsekuensi logis terhadap adanya informasi mengenai kehidupan, karena keduanya mempunyai fungsi yang sama sebagai pemicu seseorang menjadi orang yang baik amal dan karyanya.

2. Menurut perspektif Alquran, kematian itu ada yang disebut kematian parsial, yaitu; hilangnya potensi atau kekuatan dari sesuatu dalam kehidupan di dunia ini, namun potensi atau kekuatan itu masih ada kemungkinan untuk kembali lagi kepada sesuatu atau seseorang itu. Yang kedua adalah kematian total, berupa hilangnya kehidupan atau berpisahannya ruh dari jasad (material/fisik). Dengan kematian total ini, maka seluruh potensi yang pernah dimiliki oleh sesuatu atau seseorang menjadi musnah atau lenyap. Khusus bagi manusia, kematian total ini merupakan perpindahannya menuju alam lain, di mana dia akan

³⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan...*, h. 73.

mempertanggungjawabkan segala amal dan kegiatan yang pernah dia lakukan di dunia ini.

3. Kematian merupakan keniscayaan bagi yang pernah mengalami kehidupan, karenanya tidak perlu ditakuti secara berlebihan, namun harus disikapi dengan menyiapkan bekal sebaik-baiknya dan sebanyak-banyaknya untuk menghadapi kematian (sakarât) dan kehidupan setelah kematian itu.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Bâqiy, Muḥammad Fu'âd, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâẓh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirût: Dâr al-Fikr, 1986 M. / 1406 H.
- 'Abîdû, Ḥasan Yûnus, *Dirâsât wa Mabâḥith fî Târiḳh at-Tafsîr wa Manâḥij al-Mufasssîrîn*, Cet. ke-1, al-Qâhirah: Jâmi'ah al-Azhar, 1991.
- Abû Zahwu, Muḥammad Muḥammad, *Al-Ḥadîts wa al-Muḥadditsûn*, Mesir: Mathba'ah Mishr, t. th.
- Al-Abyâriy, Ibrâhîm, *Târiḳh al-Qurân*, Al-Qâhirah: Dâr al-Qalam, 1965.
- Al-'Akk, Al-Syaykh Khâlid 'Abd al-Raḥmân, *Ushûl at-tafsîr wa Qawâ'iduh*, Cet. ke-2; Bayrût: Dâr al-Nafâ'is, 1406 H./1986 M.
- Al-Alma'iy, Zâhir bin 'Awwâdh, *Dirâsât fî at-Tafsîr al-Mawḍi'iy*, Riyâdh; t. p., t. th.
- Amîn, Bakrî Syaykh, *al-Ta'bîr al-Fanniy fî al-Qur'ân al-Karîm*, Cet. ke-1, Bayrût, Lubnân: Dâr al-'Ilmi li al-Malâ'yîn, 1994.
- Al-Andalusiy, Muḥammad bin Yûsuf Abû Ḥayyân, *Al-Baḥr al-Muḥîth I*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1983.
- Alquran Al-Karim* Mushaf Standard Indonesia, Toha Putra, Semarang, Semarang, 1985.
- Al-'Asqallâniy, Ahmad bin 'Aliy bin Ḥajar, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.
- Al-Aththâr, Dâwûd, *Perspektif Baru Ilmu Alquran*, Terjemahan Afif Muhammad dan Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka Firdaus, 1994.

- Anîs, Ibrâhîm, et al., *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Jilid 1 dan 2, T.t.: Dâr al-Fikr, t. th.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Cet. ke-1; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Bakry, Nazar, *Ilmu Qiraatil Quran*, Jakarta: Aksara Persada Press, 1984.
- Al-Bayûmiy, Muḥammad Rajab, “At-Tafsîr al-Mawdhû'iy li al-Qur'ân”, dimuat dalam Majalah Bulanan , *At-Tadhâmun al-Islâmiy*, Nomor 8, Shafar 1407 H. / Oktober 1986 M.
- Al-Bukhârîy, al-Imâm Abû Abdillâh Muḥammad bin Ismâîl bin Bardîzbah bin al-Mugîrah, *Shahîḥ al-Bukhârîy*, Juz 1, 2, 3, 4, 5, dan 6 Surabaya: Sad bin Nâshir bin Nabhân, 1981.
- Ad-Dâmigâniy, Al-Husayn bin Muḥammad, *Qâmûs al-Qur'ân aw Isḥlâḥ al-Wujûḥ wa an-Nazḥâ'ir fî al-Qur'ân al-Karîm*, ḥaqqaqahû wa rattabahû wa kammalahû wa ashlahahû 'Abd al-'Azîz Sayyid al-Ahl, Cet. ke-5, Bayrût, Lubnân: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1985.
- Ad-Damsyiqiy, 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ Ismâîl bin Katsîr al-Qurasyî, *Tafsîr Ibnî Katsîr*, Juz 1, Semarang: Thâhâ Putra, t. th.
- Ad-Dayrîniy 'Abd al-'Azîz bin Aḥmad bin Sa'id ad-Damîriy, *at-Taysîr fî 'Ulûm at-tafsîr*, taḥqîq Muḥammad 'Abd ar-Raḥîm, Cet. ke-1, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1425 H./2005 M.
- Adz-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 1, Cet. ke-8, al-Qâhirah, Maktabah Wahbah, 1424 H./2004 M.
- Al-Farmâwiyy, 'Abd al-Ḥayy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, (*Dirâsah Manhajîyyah Mawdh'îyyah*), Cet. ke-7; Mishr: Dâr ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1425 H./2005 M.

- Al-Fayyûmiy, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Aliy al-Muqriy, *Al-Mishbâḥ al-Munîr fî Garîb asy-Syarḥ al-Kabîr li ar-Râfi'iy*, Jilid 2, T.d.
- Ḥanafîy, Ḥassân, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr ad-Dîn*, Mishr, Madbliy, 1989.
- Hâsyim, Aḥmad 'Umar, *Qawâ'id Ushûl al-Ḥadîts*, T. t.: Dâr al-Fikr, t. th.
- HR., M. Abdurrahman, *Ilmu Qiroatil Quran Imam Hafash*, Bandung: Al-Maarif, t.th.
- Ibnu 'Âsyûr, Muḥammad al-Fâdhil, *At-tafsîr wa Rijâluḥ*, Mishr: Majma' al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1390 H./1970 M.
- Ibnu 'Athiyyah, Abû Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq bin Gâlib, *Al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Aẓîẓ*, Jilid 1, taḥqîq 'Abd as-Salâm 'Abd asy-Syâfi Muḥammad, Cet. ke-1, Bayrût, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah , 1422 H./2001 M.
- Ibnu Mâjah, *Sunan Ibni Mâjah*, Juz 2, Indonesia: Dahlân, t. th.
- Ibnu Manzḥûr, Abû al-Fadhal Jamâl ad-Dîn Muḥammad bin Mukram, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2 dan 7, Mishr: ad-Dâr al-Mishriyyah, t. th.
- Ibnu ash-Shalâḥ, *'Ulûm al-Ḥadîts li Ibni ash-Shalâḥ, ḥaqqaqahû wa kharraja ahâdîtsahû* Nûr ad-Dîn 'Itr, al-Madînah al-Munawwarah, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972.
- Ibnu Taymiyah, Syaykh al-Islâm 'Aqîyy al-Dîn Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalîm, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, Cet. ke-1, Bayrût: Dâr Ibni Ḥazm, 1418 H./1998 M.

- Ibnu Zakariyyâ, Abû al-Husayn Ahmad bin Fâris, *Mujam Maqâ'yîs al-Lughah*, Juz 3, 4, 5 dan 6 Tahqîq Abd as-Salâm Muḥammad Hârûn, T. t.: Dâr al-Fikr, t. th.
- Al-Ishbahâniy, ar-Râgib, *Mufradât Alfâz al-Qurân*, Tahqîq Shafwân Adnân Dâwûdî, Damaskus: Dâr al-Qalam/Bayrût: Dâr asy-Syâmiyah, 1992.
- Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Cet. ke-1; Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Iyâziy, As-Sayyid Muḥammad 'Alî, *al-Mufasssirîn: Hayâtubum wa Manhajubum*, Cet. ke-1; Teheran: Wazârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmiy, 1414 H.
- Jibril, Muḥammad as-Sayyid, *Madkhal Ilâ Manâbij al-Mufasssirîn*, Cet. ke-2, al-Qâhirah: ar-Risâlah, 1408 H./1987 M.
- Al-Kâfijiy, Al-Imâm al-'Allâmah Muḥammad bin Sulaymân, *at-Taysîr fî Qawâ'id 'Ilm at-Tafsîr*, dirâsah wa tahqîq Nâshir bin Muḥammad al-Mathrûdiy, Cet. ke-1, Bayrût: Dâr al-Qalam/Riyâdh: Dâr ar-Rifâ'iy, 1410 H./1990 M.
- Karim, Abdullah, "Tafsîr al-Mawdhû'iy Dr. Muḥammad Rajab al-Bayûmiy" dalam, *Khazanah*, Nomor 39 / Tahun IV, September 1989
- , "Wawasan Alquran tentang Perbudakan" dalam *Ilmu Ushuluddîn*, Vol. 1, Nomor 1, April 2002.
- , "Reinterpretasi Ayat-ayat Bias Gender (Interpretasi Analitis Sûrah al-Nisâ Ayat Satu dan 34)", *Laporan Penelitian*, dibiayai oleh Dana DIKS IAIN Antasari Banjarmasin, Tahun 2003.

Al-Khâlidiy, Shalâh 'Abd al-Fattâh, *Ta'rîf ad-Dârisîn bi Manâbij al-Mufasssîrîn*, Cet. ke-1, Damsyiq: Dâr al-Qalam, 1423 H./2002 M.

Khathîb, Ahmad, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, Mishr, Dâr al-Ma'ârif, 1972.

Al-Khathîb, Muḥammad 'Ajjâj, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, Cet. ke-6; Bayrût: Dâr al-Fikr, 1414 H./1993 M.

-----, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhû wa Mushthalahub*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1409 H./1989 M.

Al-Khudhayrî Muḥammad bin 'Abd Allâh bin 'Alî, *Tafsîr al-Tâbi'in: 'Ardh wa Dirâsah Muqârinah*, Cet. ke-1, al-Riyâdh: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1420 H./1999 M.

Ma'âniy, 'Abd al-'Azhîm dan Ahmad al-Gandûr, *Aḥkâm min al-Qur'ân wa as-Sunnah*, Cet. ke-2, Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1387 H./1968 M.

Al-Mahmûd, Muḥammad, *Hidâyah al-Mustafîd fî Aḥkâm at-Tajwîd*, Surabaya: Bengkulu Indah, t.th.

Al-Marâgiy, Ahmad Mushthafâ, *Tafsîr al-Marâgiy*, Juz 29, Bayrût: Dâr Ihya at-Turâs al Arabiy, 1985.

Mastura, *Wawasan Alquran tentang Pakaian dan Perhiasan Wanita Muslim*, Skripsi, Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 2005.

Al-Masyîniy, Mushthafâ Ibrâhîm, *Madrasah at-Tafsîr fî al-Andalus*, Cet. ke-1, Bayrût: Mu'assasah ar-Risâlah, 1406 H./1986 M.

Muḥammad, 'Abd as-Salâm 'Abd asy-Syâfi, "Muqaddimah" dalam Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Aẓîz*, Jilid 1, Cet. ke-1, Bayrt, Lubnân: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.

Daftar Pustaka

- Muhammad, Muhammad 'Abd al-Rahîm, *at-Tafsîr an-Nabawî*, Cet. ke-1, al-Qâhirah: Maktabah az-Zahrâ, 1413 H./1992 M.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Yogyakarta, Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984.
- Munir, Ahmad, *Ilmu Tajwid dan Seni Baca Alquran*, Rineka Cipta, Jakarta, 1994.
- Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, Juz 1, Bandung: al-Maarif, t. th.
- Muslim, Mushthafâ, *Mabâhith fî at-Tafsîr al-Mawdhû'iy*, Cet. ke-1, Bayrt: Dâr al-Qalam, 1410 H./1989 M.
- An-Namr, Abd al-Munim, *Ulûm al-Qurân al-Karîm*, Al-Qâhirah: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1983.
- An-Naysâbûriy, Imâm Abû al-Husayn Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyayrî, *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawawiy*, Jilid 2, Indonesia : Maktabah Dahlân, t. th.
- Al-Qâdhî, Abd al-Fattâh, *Min Ulûm al-Qurân*, Al-Qâhirah: Maktabah al-Kulliyyah al-Ashriyyah, 1976.
- Al-Qâsimiy, Muhammad Jamâl ad-Dîn, *Qawâ'id at-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, tahqîq wa ta'lîq Muhammad Bahjat al-Baythâr, T. t.: Îsâ al-Halabî, t. th.
- Al-Qaththân, Mannâ, *Mabâhith fî Ulûm al-Qurân*, Bayrût: Mansyûrât al-Ashr al-Hadîts, 1973.
- Salim, Abd. Muin, *Kuliah Ulûm al-Qurân/Metodologi Tafsir*, disampaikan pada hari Rabu, 25 Januari 1995.

As-Sayyid, Muḥammad Mubârak, *Manâhij al-Muḥaddishîn*, Cet. ke-1; Mishr: Dâr ath-Thibâ'ah al-Mishriyyah, 1405 H./1984 M.

Ash-Shâbûniy, Muḥammad Aliy, *At-Tibyân fî Ulûm al-Qurân*, Mekah: As-Sayyid Ḥasan Abbâs Syarbatliy, 1390 H.

Shâlih, 'Abd al-Qâdir Muḥammad, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî al-'Asbr al-Ḥadîts*, qaddama lahû Muḥammad Shâlih al-Âlûsî, Cet. ke-1, Bayrût, Lubnân, Dâr al-Ma'rifah, 1424 H./2003 M.

Ash-Shâlih, Shubḥiy, *Mabâhith fî Ulûm al-Qurân*, Bayrût: Dâr al-Ilmi li al-Malâ'în, 1977.

Ash-Shiddieqy, T. M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Alquran*, Cet. ke-2; Bandung: Mizan, 1992.

-----, *Wawasan Alquran*, Cet. ke-2; Bandung: Mizan, 1996.

Al-Suyûthiy, Jalâl ad-Dîn Abû al-Fadhl 'Abd ar-Raḥmân, *Tadrîb ar-Râwî fî Syarḥ Taqrîb an-Nawâniy*, taḥqîq 'Irfân al-'Asysyâ Ḥasūnah, Bayrût: Dâr al-Fîkr, 1420 H./2000 M.

-----, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, Bayrût, Dâr al-Kutub, t. th.

-----, *at-Taḥbîr fî 'Ilm at-Tafsîr*, Cet. ke-1, Bayrt, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H./1988 M.

Asy-Syahâwiy, Ibrâhîm Dusûqî, *Mushthalah al-Ḥadîts*, Mishr: Syirkah ath-Thibâ'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, t. th.

- Asy-Syâthibiy Abû Ishâq Ibrâhîm bin Mûsâ al-Lakhmiy al-Garnâthiy al-Mâlikiy, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz 3, syarahahû wa kharraja ahâdîtsahû 'Abd Allâh Darrâz; wadha'a tarâjimahû Muḥammad 'Abd Allâh Darrâz; kharraja âyâtihi wa fahrassa mawdhû'âtihi 'Abd as-Salâm 'Abd asy-Syâfiy Muḥammad, Cet. ke-7, Bayrût, Lubnân: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H./2005 M.
- Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-3, Cet. ke-3; Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003).
- Al-Turmudziy, Abû 'Îsâ Muḥammad bin 'Îsâ bin Sûrah, *Sunan at-Turmudziy*, Juz 2, Indonesia: Maktabah Dahlân, t. th.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Quran, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1984.
- Az-Zafzâf, Muḥammad, *at-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Hadîts*, Cet. ke-1, T.d.
- Zaglûl, Muḥammad Hammâd, *At-Tafsîr bi ar-Ra'yi: Qawâ'idubû, Dhawâbithubû wa A'lâmuh*, Cet. ke-1, Damsyiq, Maktabah al-Fârâbiy, 1420 H./1999 M.
- Al-Zarkasyi, Badr Al-Din, *Al-Burhan fî Ulum Alquran*, Juz 1 dan 4, Dar Al-Fikr, Beirut, t.th.
- Az-Zaqâniy, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm, *Manâbil al-'Irîfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1 dan 2, Bayrût, Lubnân: Dâr al-Fikr, 1408 H./1988 M.

RIWAYAT HIDUP PENULIS



Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag. lahir di Amuntai, Kalimantan Selatan tanggal 14 Februari 1955, dari pasangan Karim (alm.) meninggal 30 Januari 1955 dan Sampurna (almh.) meninggal 5 Juli 2002. Tamat Sekolah Dasar Negeri Tahun 1967, Tsānawiyah Normal Islam Putra Rakha Amuntai Tahun 1970, SP-IAIN Amuntai Tahun 1973, SARMUD Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Amuntai Tahun 1977, SARLENG Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin Jurusan Perbandingan Agama Tahun 1981, Magister Agama (S2) Konsentrasi Tafsir-Hadis IAIN Alauddin Ujung Pandang Tahun 1996. Dan Program Doktor, Konsentrasi Tafsir-Hadis pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2008.

Menjadi dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (tenaga honorer) sejak tahun 1974. Pegawai Negeri sejak tahun 1982. Mengasuh mata kuliah Tafsir dengan Jabatan Guru Besar sejak 1 Oktober tahun 2009 dan pangkat IV/d sejak 1 Maret 2010. Pernah mengikuti Penataran Guru Bahasa Arab yang diadakan oleh Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) King Abdul Aziz Saudi Arabia di Jakarta (Angkatan III) Tahun 1984 dan Pelatihan Penelitian Pola 600 Jam IAIN Antasari tahun 1997. Memperoleh SATYALENCANA KARYA SATYA 20 Tahun pada tahun 2002 dan Piagam Penghargaan (Awards) dari Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI sebagai Dosen Pria Berperestasi Terbaik III (Ketiga), tanggal 9 Januari 2004 di Jakarta. Mendapat kesempatan untuk menyajikan makalah terseleksi pada *Annual Conference* Program Pascasarjana IAIN dan UIN se-Indonesia di Makassar 25-28 November 2005, dengan judul: *Membongkar Akar Penafsiran Bias Gender (Penafsiran Analitis Sūrah al-Nisā Ayat Satu)*. Menulis buku: 1. *Pendidikan Agama Islam* (September 2004, Edisi Revisi 2010); 2. *Hadis-Hadis Nabi saw. Aspek Keimanan, Pergaulan dan Akhlak* (Desember 2004); 3. *Ilmu Tafsir Imam al-Suyūthiy* (terjemahan, Desember 2004), 4. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis* (Mei 2005,

Edisi Revisi 2010), 5. *Tanggung Jawab Kolektif Manusia Menurut Alquran* (Mei 2010). Hasil penelitian yang diterbitkan: 1. *Empat Ulama Pembina IAIN Antasari* (Ketua Tim Peneliti, Mei 2004); 2. *Profil Pondok Pesantren di Kabupaten Tabalong* (Ketua Tim, November 2005); 3. *Ulama Pendiri Pondok di Kalimantan Selatan* (Ketua Tim, April 2006); 4. *Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala* (Ketua Tim, Juli 2010). Dan Sekretaris Tim Penulis: *36 Tahun Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari 1961-1997* (Desember 1997). Menulis beberapa Artikel di Jurnal Ilmiah, antara lain: “Penerapan Sains dalam Penafsiran Alquran”, dalam *Jurnal Ilmiah Khazanah* IAIN Antasari Banjarmasin, Juli 2000; “Profesionalisasi Kerja dalam Alquran”, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Oktober 2002; “Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer”, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Juli 2003; “Ayat-Ayat Bias Gender (Studi Analitis Penafsiran *Sūrah al-Nisā* Ayat Satu dan Tiga Puluh Empat)”, dalam *Jurnal Ilmiah Terakreditasi Khazanah*, Januari-Februari 2004; “Analisis Terminologis Dalam Penafsiran Alquran Secara Tematis”, dalam *Jurnal Ilmiah Terakreditasi Khazanah*, Mei-Juni 2005. Pernah menjabat Sekretaris Jurusan Tafsir-Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari 1989-1994, Pembantu Dekan I Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, periode 1997-2000. Masih aktif sebagai Ketua Komite Madrasah Aliyah Negeri 2 Model Banjarmasin dari tahun 2002, Ketua Keluarga dan Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (KAFUSARI) sejak tahun 2005, Ketua Majelis Mudzākarah, Kecamatan Kertak Hanyar, Kabupaten Banjar, sejak tahun 2001.

Menikah dengan Ainah Fatiah, B. A. tanggal 10 Mei 1981, yang lahir di Kandangan Kalimantan Selatan tanggal 3 Februari 1958, dari pasangan Asy'ari Salim dan Sa'amah (meninggal 16 Juli 1983). Pendidikan terakhir, SARMUD Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Dikaruniai dua orang putra, Ahmad Muhajir, lahir dan meninggal di Kandangan 12 Mei 1983, dan H. Muhammad Abqary lahir di Banjarmasin 10 Mei 1984 dan meninggal di Mesir 17 Juli 2006, serta dua orang putri, Sri Yuniarti Fitria, S. Pd. I. lahir 27 Juni 1985, sarjana Jurusan Bahasa Arab pada Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari, sekarang CPNS pada Perpustakaan IAIN Antasari Banjarmasin dan Nur Fitriana,

S. Pd. lahir 9 Desember 1989, sarjana Jurusan Matematika pada Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari.