

PEMIKIRAN
HERMENEUTIKA
DALAM
TRADISI ISLAM
READER

Editor:
Syafa'atun Al-Mirzanah
Sahiron Syamsuddin

LEMBAGA PENELITIAN
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

PEMIKIRAN HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM READER

Editor:
Syafa'atun Al-Mirzanah
Sahiron Syamsuddin

LEMBAGA PENELITIAN
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

**PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
DALAM TRADISI ISLAM: *READER***

PEMIKIRAN HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM: *READER*

Editor:

Syafa'atun Almirzanah
Sahiron Syamsuddin

Lembaga Penelitian
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

**PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
DALAM TRADISI ISLAM: READER**

Penulis:

Al-Alusi
Ibn 'Arabi
Ibn Rusyd
Al-Ghazali
Ibn Qutaibah
Amin al-Khuli

Penerjemah:

Sahiron Syamsuddin
Khoiron Nahdliyyin
Mohammad Amin
Ahmad Baidowi
Muhammad Mansur
Nizar Ali
Kamran Irsyadi

Pengantar:

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
Syafa'atun Almirzanah, Ph.D., D.Min.
Dr. phil. Sahiron Syamsuddin

Editor:

Syafa'atun Almirzanah
Sahiron Syamsuddin

Penerbit:

Lembaga Penelitian
Universitas Islam Negeri Suan Kalijaga
Yogyakarta

Cetakan I: 2011
ISBN : 978-979-9353-37-5

Daftar Isi

Daftar isi	v
Pengantar	vii
Konsep Tafsir dan Ta'wil	1
– Penulis : <i>Syibab al-Din Mahmud al-Alusi</i>	
– Penerjemah : <i>Khairon Nahdiyyin</i>	
Pengantar Penafsiran Al-Qur'an	71
– Penulis : <i>Ibn 'Arabi</i>	
– Penerjemah : <i>Mohammad Amin</i>	
Ta'wil	91
– Penulis : <i>Ibnu Rusyd</i>	
– Penerjemah : <i>Abmad Baidowi</i>	
Qanun Al-Ta'wil	107
– Penulis : <i>Al-Ghazali</i>	
– Penerjemah : <i>Muhammad Mansur</i>	
Al-Mutasyabih	143
– Penulis : <i>Ibn Qutaibah</i>	
– Penerjemah : <i>Nizar Ali</i>	
Tafsir	166
– Penulis : <i>Amin al-Khuli</i>	
– Penerjemah : <i>Kamran Irsyadi dan Sahiron Syamsuddin</i>	

Kata Pengantar

Mempertimbangkan Makna Lahir dan Bathin Teks al-Qur'an

H. M. Amin Abdullah,

Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin

Praktek, metode dan teori penafsiran sebenarnya dimiliki oleh setiap umat yang mempunyai teks yang dipandang memiliki arti dalam menata kehidupan masyarakat, baik teks tersebut adalah teks suci/skaral maupun teks profan. Teks tersebut kemudian menjadi obyek penafsiran mereka dalam rangka menyerap nilai-nilai yang ada di dalamnya dan mereaktualisasinya ke dalam kehidupan masyarakat dimana teks itu ditafsirkan. Dalam hal ini, kita bisa melihat betapa besar dan signifikan umat Yahudi, Kristiani dan Islam memiliki khazanah dalam hal penafsiran teks tersebut. Namun, buku yang ada di tangan pembaca ini hanya menampilkan pokok-pokok pikiran hermeneutik yang ada di dalam tradisi Islam. Pemikiran hermeneutik di tradisi Barat kita sajikan di buku lain.

Buku ini memuat pemikiran-pemikiran hermeneutik yang dikemukakan oleh enam pemikir dari sekian tokoh-tokoh Muslim ternama. Tentunya, pemikiran keenam tokoh tersebut hanya sebagai bukti bahwa di dalam tradisi Islam, baik klasik

maupun modern, terdapat pemikiran-pemikiran yang sangat mendalam dalam bidang penafsiran teks dan realita kehidupan. Sebagian pemikiran mereka bisa dikategorikan ke dalam hermeneutika (dalam arti sempit, yakni metode penafsiran) dan sebagian yang lain ke dalam hermeneutika filosofis, yakni hal-hal yang melandasi praktek dan metode penafsiran (paling tidak, embrionya). Keenam pemikir yang ditampilkan dalam buku ini adalah Syihab al-Din Mahmud al-Alusi, Ibn 'Arabi, Ibn Rusyd, al-Ghazali, Ibn Qutaibah dan Amin al-Khuli. Sekelumit karya mereka yang memuat hal-hal tersebut diterjemahkan oleh dosen-dosen UIN Sunan Kalijaga ke dalam Bahasa Indonesia. Rangkuman pemikiran mereka dikemukakan dalam pengantar ini agar pembaca dapat memahami hal-hal penting dari pemikiran mereka.

Al-Alusi memiliki pemikiran yang menarik dalam bidang penafsiran al-Qur'an. Dia membeberkan dalam *Muqaddimah Tafsir Rub al-Ma'ani* hakekat tafsir dan ta'wil, hal-hal yang dibutuhkan oleh mufassir, bentuk-bentuk penafsiran dan perdebatan tentang al-Qur'an sebagai kalam ilahi. Al-Alusi menjelaskan bahwa sebagian ulama menyamakan pengertian tafsir dan ta'wil dan sebagian lain membedakan keduanya. Namun, dia lebih memilih untuk membedakan pengertian keduanya dengan mengatakan: "... Ta'wil merupakan sinyal suci, pengetahuan ketuhanan yang tersingkap dari pernyataan-pernyataan orang-orang yang berjalan menuji Allah (*salikin*) dan mengalir dari awan kegaiban kepada hati mereka yang makrifat. Sementara itu, tafsir tidak demikian" (hlm. 3 buku ini). Dari sini, dapat kita pahami bahwa takwil adalah penafsiran yang

mendalam (*bathin*) yang dikemukakan oleh para sufi dan orang-orang yang mendapatkan karunia pengetahuan ilahi yang mendalam, sedangkan tafsir dimiliki orang-orang yang hanya punya kemampuan menangkap makna lahir teks al-Qur'an. Hal ini juga menunjukkan bahwa al-Alusi mendukung *tafsir bi al-ra'y* (penafsiran berdasarkan akal). Dalam hal ini, dia mengomentari hadis yang melarang menggunakan akal pikiran dalam manafsirkan al-Qur'an secara panjang lebar, kritis dan *apik*. Selanjutnya, al-Alusi menegaskan bahwa al-Qur'an mempunyai makna lahir dan bathin yang harus diperhatikan oleh para mufassir. Penegasan semacam ini ia sandarkan kepada pandangan-pandangan para sahabat Nabi dan Tabi'in. Dalam hal ini, dia berilustrasi dengan sangat indah: "Betapa mengherankan, ia (seseorang) dapat mengatakan bahwa antologi dan bait-bait puisi al-Mutanabbi mengandung makna banyak, namun ia tidak mau mengatakan bahwa al-Qur'an yang dibawa Nabi dan ayat-ayatnya mengandung makna yang kaya, padahal ia merupakan ujaran Allah yang diturunkan kepada nabi terakhir, yang mengandung makna-makna yang Dia kehendaki melalui struktur bahasa yang mengemasnya." (hlm. 16-17). Atas dasar itu, secara implisit dia ingin mengatakan bahwa al-Qur'an seharusnya ditafsirkan oleh umat Islam sepanjang masa, karena kandungannya tidak akan pernah kering dan terkuak hingga akhir zaman. Pandangan yang semacam ini jelas terkait dengan hakekat al-Qur'an sebagai *kalam lafzhi* (ujaran dalam bentuk lafal) yang didasarkan pada *kalam nafsi* ('ungkapan jiwa') Allah yang Maha Mengetahui.

Perhatian terhadap makna bathin mendapat perhatian dari Ibn 'Arabi. Hal ini dapat diketahui antara lain dari konsepnya tentang ilmu. Dia membagi ilmu ke dalam tiga bagian: (1) *'ilm al-'uqul* (ilmu akal), yakni ilmu yang dihasilkan dari penalaran dan penelitian, (2) *'ilm al-ahwal* ('ilmu keadaan') atau *'ilm al-dzaung* (ilmu rasa), yakni ilmu yang dihasilkan dari 'perasaan' (*dzaung*) yang mendalam, dan (3) *'ilm al-asrar* (ilmu rahasia), yakni ilmu tentang rahasia-rahasia ilahi, yang dipancarkan dari Allah kepada hamba-hambanya yang mempunyai 'kedekatan spiritual' dengan-Nya. (Lihat hlm. 83-84). Pembagian ilmu tersebut merupakan juga strata ilmu yang dimiliki umat manusia. 'Ilmu rahasia' memiliki derajat tertinggi dan 'ilmu rasa' itu lebih tinggi daripada ilmu akal. Orang yang mempunyai 'ilmu rahasia' akan memahami hal-hal yang ada dalam 'ilmu rasa' dan 'ilmu akal', namun tidak sebaliknya. Pembagian dan stratifikasi ilmu tersebut di atas memiliki relevansinya dalam hal penafsiran. Penafsir yang mempunyai 'ilmu rasa' dan 'ilmu rahasia' mempunyai kemampuan menyerap makna bathin dari teks al-Qur'an. Di antara generasi klasik yang mempunyai 'ilmu rahasia', menurut Ibn 'Arabi, adalah Ibn 'Abbas dan al-Ridla, cucu Ali ibn Abi Thalib. Tidak sekedar itu, Ibn 'Arabi bersikap obyektif terhadap pemikiran manusia. Dalam hal ini, dia, misalnya, memberikan apresiasi positif terhadap pemikiran-pemikiran filosofis. Dia berkata: "... Tidak semua pendapat filosof itu salah. Mungkin saja pendapat filosof itu betul. Apalagi jika kita menemukan sabda Rasulullah yang sama dengan pendapat filosof itu, terutama hikmah-hikmah atau kata-kata bijak yang dikemukakan oleh para filosof yang lepas dari hawa nafsu dan

niat buruk. Jika kita tidak mengetahui hakikat-hakikat yang sebenarnya, seyogyanya kita menetapkan pendapat filosof dalam masalah tertentu sebagai sebuah kebenaran.” (hlm. 80-81).

Tidak berbeda nuansanya dengan pandangan-pandangan al-Alusi dan Ibn ‘Arabi di atas, Ibn Rusyd menegaskan kemungkinan penafsiran teks al-Qur’ān secara mendalam dengan cara memperikan penakwilan. Baginya, *ta’wil* adalah “meneluarkan makna lafaz dari yang hakiki kepada yang majazi tanpa merusak aturan-aturan majaz dalam bahasa Arab” (hlm. 107). *Ta’wil* ini, mencakup juga penafsiran filosofis (*burhani*). Penafsiran burhani ini bahkan, menurutnya, bisa dilakukan dalam hal-hal yang telah disepakati ulama, namun masih dalam bentuk kesepakatan dhanni. Dia berkata: “Banyak ulama pada masa awal-awal Islam berpendapat bahwa syara’ mempunyai makna lahir dan makna bathin. Dan makna bathin darinya tidak harus diketahui oleh orang-orang yang bukan ahlinya atau tidak mampu untuk memahaminya.” (hlm. 94). Obyek penafsiran burhani ini bisa beragam, dan khususnya dalam hal-hal yang bersifat teoretis, antara lain, pengetahuan Allah (apakah *juz’i* atau *kulli*) dan alam semesta (apakah *qadim* atau *badits*).

Terkait dengan *ta’wil* terhadap hal-hal teoretis dan abstrak, al-Ghazali mencermati model-model pandangan ulama. Dalam kitab *Qanun al-Ta’wil*-nya, dia membagi mereka ke dalam lima kelompok: yakni (1) kelompok yang hanya berlandaskan pada hal-hal yang *manqul* (diriwatkan dari Nabi), (2) kelompok yang hanya berlandaskan pada yang *ma’qul* (rasional), (3) kelompok yang lebih banyak menggunakan hal *ma’qul*, dan sedikit menggunakan hal yang *manqul*, (4) kelompok yang lebih menekankan

yang *manqul* dan kurang perhatian pada yang *ma'qul*, dan (5) kelompok jalan tengah yang mengintegrasikan hal yang *manqul* dan *ma'qul*. Dari kelima kelompok tersebut di atas, al-Ghazali lebih cenderung pada kelompok kelima, seraya mengatakan: "Kelompok inilah yang mencapai kebenaran, menggunakan paradigma tegas, hanya saja mereka menapaki jalan menanjak yang terjal dan sulit." (hlm. 117)

Dalam kitabnya *Jawabir al-Qur'an*, al-Ghazali membagi ilmu pengetahuan ke dalam dua bagian inti, yakni (1) ilmu eksoterik (*lahiriyah*), yang digunakan untuk memahami makna lahiriyah teks al-Qur'an, dan (2) ilmu esoterik (*bathiniyah*) yang digunakan untuk menangkap makna terdalam dari teks al-Qur'an. Masing-masing ilmu tersebut memiliki tingkatan yang beragam. Tingkatan tertinggi adalah ilmu yang dengannya seseorang mampu menguak makna terdalam sufistik dari teks al-Qur'an.

Secara lebih praktis, Ibn Qutaibah dalam kitabnya *Mutasyabih al-Qur'an* mencoba menerapkan konsep *ta'wil* terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang *mutasyabihat* dan hadis-hadis musykil. Bahkan, dia juga mengaplikasikannya terhadap teks-teks Bible dan puisi-puisi Arab. Di antara yang *mutasyabihat* adalah ungkapan-ungkapan metaforis (*majaz*) dari teks-teks tersebut. Dia memberikan banyak contoh. Di antaranya adalah sabda Nabi Muhammad saw kepada al-Dlahhak ibn Sufyan ketika diutus kembali ke kaumnya: "Jika engkau sampai pada mereka, hendaklah engkau menetap di antara mereka layaknya biawak". Ungkapan ini ditakwilkan oleh Ibn Qutaibah bahwa al-Dlahhak diperintah oleh Nabi agar selalu mengamati kaumnya dan apabila ketahuan, maka dia hendak melarikan diri.

(hlm. 146) Terkait ayat-ayat *mutasyabihat* dalam al-Qur'an, dia menegaskan bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rasikhun fi al-'ilm*) diberi anugerah oleh Allah berupa kemampuan memahami ayat-ayat tersebut. Ayat *fa-ummibhu hawiyah* (Maka tempat kembalinya adalah Neraka Hawiyah; Q.S. al-Qari'ah: 9) ditakwili oleh Ibn Qutaibah dengan mengatakan: "Ibu (*umm*) adalah orang yang merawat, membesarkan, mengasuh dan mendidik anaknya. Demikian halnya, neraka bagi orang kafir. Karena itu, neraka menjadi 'ibu' bagi mereka." (hlm. 179). *Ta'wil* semacam ini diaplikasikan oleh Ibn Qutaibah dalam menafsirkan teks Bible, seperti perkataan Allah kepada Nabi Ya'qub as (dalam Taurat): "Engkau anakku". Teks ini, menurutnya, berarti bahwa dalam hal kasih sayang, kebaikan dan kelembutannya terhadap hamba shalih, Allah ibarat seorang ayah yang penyayang terhadap anak-anaknya." (hlm. 162)

Tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas adalah para ulama klasik. Adapun tokoh modern adalah Amin al-Khuli, yang telah berusaha melakukan reformasi dalam bidang ilmu sastra dan bahasa Arab dan tafsir al-Qur'an. Dalam kitabnya *Manabij Tajdid*, al-Khuli menuangkan pokok-pokok pikirannya, antara lain, dalam bidang tafsir al-Qur'an. Hal ini berkenaan dengan satu pertanyaan bagaimana seseorang seharusnya menafsirkan al-Qur'an pada masa modern. Namun sebelumnya, dia memaparkan sejarah perkembangan tafsir dalam tradisi Islam. Di bagian akhir, al-Khuli mengemukakan pandangannya tentang metode penafsiran yang ideal. Menurutnya, penafsiran terhadap al-Qur'an seharusnya melibatkan apa yang disebutnya dengan *dirasat ma fi al-nashsh* (studi apa yang ada dalam teks)

dab *dirasat ma hawla al-nashsh* (studi apa yang ada di sekitar teks). Pandangan ini pada dasarnya bukanlah hal yang baru sama sekali, namun yang ditekankan oleh al-Khuli adalah bahwa kedua hal tersebut harus mendapatkan perhatian yang seimbang, dimana, menurutnya, *dirasat ma hawla al-nashsh* tidak mendapatkan yang proporsional dan tidak difungsikan secara optimal dalam penafsiran al-Qur'an di masa klasik. Dengan memperhatikan dua hal tersebut, penafsir diharapkan mampu menangkap makna bahasa dan makna terdalam dari teks. Permikiran al-Khuli ini ternyata memberikan inspirasi yang sangat signifikan bagi pemikir-pemikir Muslim setelahnya, yang *concern* terhadap upaya pembaruan penafsiran al-Qur'an pada masa modern dan kontemporer, seperti 'Aisyah Abd al-Rahman (Bint al-Syathi'), Nashr Hamid Abu Zaid, Ahmad Muhammad Khalafallah dan lain-lain.

Secara singkat, kami bisa mengatakan bahwa keenam pemikir tersebut mempunyai pandangan yang sama bahwa mufassir seharusnya memberikan perhatian yang seimbang terhadap makna literal/lahir dan makna terdalam/bathin teks al-Qur'an (tentunya juga hadis), sehingga penafsirannya merupakan penafsiran yang proporsional dan tentunya relevan serta fungsional bagi masa dan tempat di mana teks tersebut ditafsirkan. Keenam pemikir tersebut hanyalah sekedar contoh. Sebenarnya masih banyak pemikir-pemikir lain yang seirama dengan mereka dalam hal ini, seperti Abdullah Saeed, 'Abid al-Jabri dan lain-lain. Namun, biatlah mereka menjadi obyek dan subyek penelitian kita semua di masa yang akan datang.

Demikianlah kata pengantar ini kami buat dengan harapan bahwa ia dapat mempermudah pembaca dalam memahami kandungan buku ini, yang merupakan terjemahan bagian-bagian tertentu dari karya para pemikir yang telah disebutkan di atas. Akhirnya, kami mengucapkan: "Selamat membaca!"

Konsep Tafsir dan Ta'wil*

Penulis: Syihab al-Din Mahmud al-Alusi

Penerjemah : Khairon Nahdiyyin

Bagaian Pertama

Pengertian Tafsir dan Ta'wil: Arti Penting dan Kelebihannya

1. PENGERTIAN TAFSIR DAN TA'WIL

Kata “*tafsir*” merupakan bentuk “*taf'il*” dari susunan huruf “*fa'*, *sin*, dan *ra'*”. Secara bahasa kata tersebut bermakna penjelasan dan penyingkapan. Pendapat yang mengatakan bahwa kata tersebut merupakan bentuk pembalikan dari susunan huruf “*sin, fa'* dan *fa'*”, yang artinya terbukanya sesuatu yang tidak terbuka, pendapat ini ada alasannya. Kata “*tafsir*” bermakna melepaskan agar berjalan atau berangkat. Ungkapan “*fassartu al-farasa*” artinya “*arraituhu liyanthaliqa*” (Saya melepaskan kuda agar berjalan). Mungkin kata tersebut

*Diterjemahkan dari Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Rub al-Ma'ani*.

merujuk pada pengertian “menyingkap”. Makna ini jelas. Bahkan semua kata yang terbentuk dari huruf-huruf tersebut tidak lepas dari pengertian tersebut. Makna ini sangat jelas bagi siapa saja yang mau merenungkannya.

Para ulama mendeskripsikan tafsir sebagai ilmu yang mengkaji tentang bagaimana menuturkan kata-kata al-Qur'an, tentang makna-maknanya, aturan-aturan dari kata-kata tersebut ketika berdiri sendiri atau distrukturkan, dan makna-makna yang terkandung ketika kata-kata tersebut distrukturkan, serta hal-hal yang melengkapinya seperti pengetahuan mengenai *nasakh*, sebab turunnya, kisah yang menjelaskan apa yang samar dalam al-Qur'an dan lain sebagainya.

Kata “*ta'wil*” berasal dari “*awl*”, yaitu kembali. Ada yang mengatakan kata tersebut berasal dari “*iyalah*”, yaitu mengatur (*siyasah*), seolah-olah penakwil ujaran mengaturnya dan menempatkan makna ujaran pada tempatnya. Pendapat ini bisa diterima.

Ada perbedaan pendapat dalam membedakan antara tafsir dan *takwil*. Abu Ubaidah mengatakan keduanya sama. Al-Raghib mengatakan tafsir lebih umum, lebih banyak dipakai dalam kaitannya dengan kosa kata pada kitab-kitab ketuhanan (keagamaan) dan lainnya. *Takwil* berkaitan dengan makna dan kalimat dalam kitab-kitab ketuhanan saja. Al-Maturidi mengatakan tafsir adalah kepastian bahwa yang dimaksudkan Allah begini, sementara *takwil* mengunggulkan salah satu kemungkinan tanpa memastikannya. Pendapat lain

mengatakan tafsir berkaitan dengan riwayat, sementara takwil berkaitan dengan *dirayah*. Ada juga yang berpendapat lain.

Menurut pendapat saya, apabila yang dimaksud dengan perbedaan antara keduanya berdasarkan adat kebiasaan, maka setiap pernyataan, baik yang pernah atau belum didengar, bertentangan dengan kebiasaan sekarang. Sebab, tidak dipungkiri oleh siapapun bahwa yang dikenali adalah bahwa *takwil* merupakan sinyal suci, pengetahuan ketuhanan yang tersingkap dari tabir pernyataan orang-orang yang berjalan menuju Allah (*salikin*), dan yang mengalir dari awan kegaiban kepada hati mereka yang *makrifat*. Sementara itu, tafsir tidak demikian. Namun, apabila yang dimaksud dengan pembedaan itu berdasarkan acuan yang dirujuk oleh kata tersebut secara tepat saya kira kita tidak ragu menolak pendapat-pendapat tersebut. Atau dari satu sisi kita merasa tidak puas sebab setiap penyingkapan mengandung pengacuan, dan setiap pengacuan mengandung penyingkapan. Ini harus dipahami.

2. Arti Penting Tafsir

Ilmu tafsir menjadi penting karena pemahaman terhadap al-Qur'an—yang memuat hukum-hukum syara' yang menjadi poros kebahagiaan abadi, dan ia merupakan pegangan kuat dan jalan yang lempeng—merupakan sesuatu yang susah. Hanya mereka yang mendapatkan petunjuk dari Yang Maha Lembut dan Maha Mengetahui saja yang dapat jalan untuk

itu. Bahkan, para sahabat sekalipun menguasai elokuisensi bahasa Arab dan hati mereka disinari oleh lentera kenabian, mereka masih sering menanyakan kepada Nabi saw tentang berbagai hal yang tidak mereka kuasai dan pemahaman mereka belum sampai mengenai hal-hal tersebut. Bahkan, barangkali suasanya menjadi tidak jelas bagi mereka sehingga mereka memahami di luar yang dikehendaki Sang Raja Yang Agung seperti yang terjadi pada Adiy bin Hatim terkait dengan ungkapan “*khayth al-abyd wa al-aswad*. Tidak bisa dipungkiri kita jauh lebih membutuhkan apa yang dulu mereka butuhkan.

3. Kelebihan Ilmu Tafsir

Oleh karena nilai utama suatu ilmu diukur dengan nilai penting dari obyeknya, kelebihan dari apa yang ingin diketahui, tujuan dan seberapa besar dibutuhkannya, maka ilmu tafsir ini mencakup semuanya. Obyek kajiannya adalah ujaran Allah. Apa lagi yang mau dikatakan mengenai hal ini? Sementara yang ingin diketahui dari ilmu ini adalah maksud Allah yang ditunjukkan lewat ujaran-Nya. Selain itu, yang ingin diketahui tersebut mencakup seluruh akidah yang benar, hukum-hukum syariat dan lainnya. Tujuannya adalah memegang rapat pegangan yang kokoh yang tidak akan terputus dan bisa sampai pada kebahagiaan dunia akhirat.

Seberapa besar ilmu ini dibutuhkan, berdasarkan penjelasan di atas sangat jelas. Bahkan ia merupakan pangkal

seluruh ilmu-ilmu ketuhanan karena ilmu-ilmu ini diambil dari al-Kitab. Dari sisi kepastian atau dari sisi keberterimaannya ilmu-ilmu ini memerlukan ilmu tafsir. Ini tidak bertentangan dengan fakta bahwa *kalam* Allah itu pangkal ilmu-ilmu tersebut karena ilmu tafsir bergantung pada kepastian bahwa Allah itu Zat yang Berbicara, ia membutuhkan ujaran, sementara ujaran lantaran seluruh persoalannya dari sisi kepastiannya atau keberterimaannya tergantung pada al-Kitab, ia bergantung pada tafsir. Sehingga, masing-masing di antara keduanya menjadi pangkal bagi yang lainnya. Tafsir menjadi pangkal didasarkan pada kelebihan tersebut yang tidak dapat disanggah siapapun.

Hadis-hadis yang menjelaskan tentang kelebihan ilmu tafsir sangat banyak. Ibn Abu Hatim dan lainnya meriwayatkan melalui Ibn Abi Thalhah dari Ibn Abbas tentang firman Allah “*yu’ta al-hikmah*”, ia berkata: (makna dari ungkapan tersebut) pengetahuan tentang al-Qur'an, yang menasakh dan yang dinasakh, *muhkam* dan *mutasyabih*, bagian awal dan akhirnya, halal dan haram, dan perumpamaan-perumpamaannya.

Abu Ubaidah dari al-Hasan meriwayatkan, ia berkata: “Setiap ayat yang Allah turunkan senantiasa Dia menginginkan kita tahu mengenai apa ayat itu diturunkan dan apa maksudnya.

Ibn Abi Hatim meriwayatkan dari Amr bin Murrah, ia berkata: “Setiap ada ayat yang saya lewati, namun saya tidak

mengetahuinya, saya menjadi sedih karenanya, sebab saya mendengar Allah berfirman: 'Perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia. Hanya mereka yang tahu saja mau merenungkannya'. Dan lain sebagainya.

Bagian Kedua

Yang dibutuhkan Tafsir, Arti Tafsir bi al-Ra'y dan Bagaimana Menilai Pernyataan Tokoh Sufi tentang al-Quran

1. Hal-Hal Yang Dibutuhkan Tafsir

Hal-hal yang diperlukan tafsir di antaranya:

- ❖ **Pertama**, leksikologi (*ilm hughah*). Melalui ilmu ini akan dikenali penjelasan tentang kosa kata dan maknanya menurut makna denotatifnya. Tidak cukup mengetahui sedikit, sebab terkadang ada kata yang bersifat polisemi. Kita mengetahui salah satu maknanya, namun yang dimaksudkan makna lainnya. Siapa saja yang tidak menguasai kosa kata bahasa Arab tidak boleh menjalankan tindak penafsiran, seperti kata Mujahid. Itu merupakan petaka, kata Malik. Hal ini tidak bisa disangsikan. Memang benar demikian. Diriwayatkan dari Ahmad, ia ditanya mengenai al-Qur'an. Pada saat itu ada seseorang yang membacakan sebagai contoh sebuah bait puisi. Ia menjawab: Puisi itu tidak membuat aku kagum. Jelas bahwa jawaban ini memberikan penjelasan mengenai makna bahasa bagi orang yang mengenal bahasa.

- ❖ **Kedua**, Pengetahuan tentang aturan-aturan terkait kalimat dalam bahasa Arab, baik ketika berdiri sendiri atau dalam struktur. Pengetahuan ini diambil dari Ilmu nahwu. Abu Ubaidah meriwayatkan dari al-Hasan, bahwa ia ditanya mengenai seseorang yang belajar bahasa Arab. Melalui bahasa Arab itu ia berusaha agar cara bacanya benar. Ia menjawab: itu bagus, silahkan mempelajarinya. Sebab, kalau seseorang membaca ayat, ternyata terlihat di wajahnya rasa capek, dia akan celaka di situ. Cerita tentang Aswad al-Du'ali cukup memberikan penjelasan di sini.
- ❖ **Ketiga**, Ilmu *Ma'ani*, *Bayan* dan *Badi'*. Ilmu yang pertama, *Ma'ani*, dikenal sebagai ilmu yang secara khusus berkaitan dengan pembuatan kalimat dari sisi bagaimana ia memberi efek makna; yang kedua, *Bayan*, secara khusus terkait dengan bagaimana kalimat menjadi berbeda-beda, sedangkan yang ketiga, *Badi'*, terkait dengan aspek-aspek yang memperindah kalimat. Ilmu ini merupakan unsur terpenting dan niscaya dalam hal ini. Hal ini jelas bagi siapa saja yang telah mencicipi nikmatnya ilmu sekalipun sedikit.
- ❖ **Keempat**, menjelaskan mana yang *mubham*, mana yang *mujmal*, sebab turunnya ayat dan *nasakh*. Ilmu ini diambil dari ilmu Hadis.
- ❖ **Kelima**, pengetahuan tentang *mujmal*, umum, khusus, mutlak, *tagyid*, makna perintah, larangan dan semacamnya. Pengetahuan mengenai hal ini diambil dari Ushul Fiqh.

- ❖ **Keenam**, pembahasan mengenai apa yang boleh bagi Allah, apa yang mesti bagi-Nya, dan apa yang mustahil bagi-Nya. Pengetahuan mengenai kenabian. Pengetahuan ini diambil dari ilmu *Kalam*. Andaikata tanpa ilmu ini tentu ahli tafsir akan masuk ke dalam banyak dilema.
- ❖ **Ketujuh**, ilmu *qira'at*. Melalui ilmu ini akan diketahui bagaimana menuturkan al-Qur'an. Lewat berbagai *qira'at* sebagian pembacaan yang dapat diterima dapat dipilih daripada qiraat yang lainnya.

As-Suyuthi berpendapat bahwa di antara yang diperlukan oleh mufassir adalah ilmu sharaf dan etimologi. Saya beranggapan bahwa penguasaan beberapa hal yang telah kami sebutkan di atas berkonsekwensi pada hasil lainnya. Beliau juga memasukkan ilmu fiqh, sementara ulama yang lain tidak. Masing-masing memiliki argumen. Ia memasukkan juga ilmu mauhibah, yaitu ilmu yang diberikan Allah kepada siapa saja yang mengamalkan ilmunya. Beliau menunjukkan hadis yang mengatakan “Siapa saja yang mengamalkan ilmunya, maka dia akan diberi Allah ilmu yang belum ia ketahui”. Mungkin kita mempermasalahkan ilmu mauhibah ini dengan mengatakan ilmu ini merupakan sesuatu di luar kemampuan manusia untuk mendapatkannya. Padahal, tidak demikian. Jalan untuk mendapatkannya adalah melakukan sarana-sarana yang meniscayakan didapatkannya ilmu tersebut, seperti manjalankan ilmunya, asketis dan lain lain. Apabila penjelasan

ini diterima, ilmu mauhibah ini diperlukan dalam mengenali rahasia-rahasia bukan berdasarkan pemahaman makna-makna al-Qur'an seperti yang dipahami kaum teolog dan kebanyakan mufassir. Mereka yang mengenal rahasia-rahasia ini—dan ini sangat sedikit—tidak mampu mengekspresikan banyak hal yang dilimpahkan kepadanya, apalagi merunutkannya dan menjadikannya argumen. Padahal inilah takwil, bukan tafsir. Mungkin Suyuti dengan ucapannya itu bermaksud dengan pengertian lain yang dapat kita kenali dengan lebih merenungkan lebih dalam lagi.

2. *Tafsir bi al-Ra'y*

Mengenai tafsir *bi al-ra'y*, pendapat yang umum mengatakan dilarang. Larangan ini didasarkan oleh hadis Nabi saw yang diriwayatkan Abu Dawud, Turmudzi dan Nasa'iy. Hadis tersebut mengatakan: "Siapa saja yang berbicara mengenai al-Qur'an berdasarkan pendapatnya, kalaupun benar, ia telah melakukan kesalahan". Dalam sebuah riwayat dari Abu Dawud dikatakan: "Siapa saja yang berkata tentang al-Qur'an tanpa ilmu, hendaknya ia menempati tempatnya dari api neraka". Hadis yang terakhir ini tidak dapat dijadikan argumen pelarangan tafsir *bi al-ra'y*. Sementara dalil pertama keabsahannya masih dipertanyakan. Penulis mengatakan dalam *al-Madkhal* bahwa keabsahan hadis tersebut masih dipertanyakan. Kalaupun sahih, sebenarnya yang dimaksud—Allah Maha Tahu —adalah bahwa ia salah jalan. Sebab jalan

dimaksud dalam menafsirkan kosa kata al-Qur'an adalah kembali ke ahli bahasa, dalam masalah nasikh dan mansukh kembali pada riwayat, terkait penjelasan tentang maksud al-Qur'an kembali kepada pemilik syariat. Maka, kalau di sana-sini tidak ada rujukan, maka tidak menjadi soal kalau pikiran dipakai. Berdasarkan apa yang ada ia dapat menunjukkan apa yang tidak ada dalilnya. Atau, yang dimaksud dengan berbicara mengenai al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu, dalam pengertian ia menjadikan alirannya sebagai dasar, sementara tafsir mengikuti alirannya dengan cara bagaimanapun ia mengembalikannya pada alirannya, maka di sini ia telah melakukan kesalahan. Huruf *ba'* di sini bermakna sababiyah. Atau, ada yang mengatakan hal tersebut terjadi dalam masalah mutasyabih yang hanya Allah yang mengetahuinya, atau dalam masalah kepastian bahwa maksud Allah begini secara pasti, namun tanpa mengajukan argumentasi. Hadis kedua memiliki dua pengertian, pertama siapa saja yang berbicara mengenai pelik-pelik al-Qur'an berdasarkan sesuatu yang tidak ia ketahui, ia bisa mendapatkan murka Allah. Kedua, benarlah orang yang mengatakan siapa saja yang berbicara tentang al-Qur'an, sementara ia tahu bahwa yang benar itu bukan yang ia katakan, hendaknya ia menempati tempat duduknya dari neraka. Sementara yang kedua, lantaran dalil-dalil tentang diperkenankannya menggunakan *ra'y* dan *ijtihad* dalam al-Qur'an banyak. Dalil-dalil memberikan indikasi kalau penggunaan *ra'y* tidak dilarang. Allah berfirman: "Andaikata mereka kembalikan kepada Rasul dan pemegang kekuasaan

di antara mereka, tentu hal itu akan diketahui oleh mereka yang melakukan proses penalaran di kalangan mereka". Allah berfirman: "Tidakkah mereka merenungkan al-Qur'an, atau memang hati mereka terkunci". Allah berfirman: Sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu, sebuah kitab yang diberkahi agar mereka mau merenungkan ayat-ayatnya, dan agar mereka yang berhati mau mengingatnya". Abu Naim dan lainnya meriwayatkan dari hadis Ibn Abbas: "al-Qur'an itu penurut dan beraspek banyak, maka bawlah ia pada aspek yang terbaik". Rasulullah mendoakan Ibn Abbas dengan pernyataannya: "Ya Allah, jadikanlah ia paham terhadap agama, dan ajatilah ia *takwil*". Diriwayatkan dari Ali, ia ditanya: "Adakah sesuatu yang khusus yang diberikan Rasulullah kepadamu? Ia menjawab: "Yang kita miliki hanya apa yang ada dalam lembaran ini atau pemahaman yang diberikan kepada seseorang mengenai kitabnya..." Masih banyak sekali dalil yang lainnya. Yang paling mengherankan adalah anggapan bahwa Ilmu tafsir harus menggunakan riwayat dalam memahami makna-makna struktur kalimat. Yang mengatakan demikian tidak memperhatikan perbedaan tafsir dan aneka ragamnya. Ia tidak tahu bahwa apa yang berasal dari Rasulullah mengenai hal ini bagaikan kibrit merah. Yang semesetinya dijadikan pegangan adalah siapa saja yang menguasa ilmu bahasa, dari kemampuannya ia meningkatkannya ke intuisi gnostik, selain bahwa ia memiliki kemampuan tinggi dalam ilmu-ilmu agama, tentunya ia dapat menangkap kemukjizatan al-Qur'an melalui intuisinya, bukan

melalui taqlid. Terhadap hal-hal yang lembut hatinya menjadi bejana yang paling baik. Dalam keadaan demikian ia boleh memakai puncak ilmu tafsir dan naik di atasnya. Sementara mereka yang menghabiskan usianya dengan bisikan Aristoteles dan memilih duri landak daripada bulu burung merak adalah mereka yang jauh dari hal-hal yang samar dari al-Kitab dan tidak mungkin dapat memahami keajaiban yang dikandungnya.

3. Pendapat Ahli Sufi tentang al-Qur'an

Pendapat mereka merupakan bagian dari isyarat-isyarat mengenai hal-hal rinci yang tersingkap kepada mereka yang menjalani laku ketuhanan. Antara isyarat-isyarat itu dengan hal-hal lahir yang dimaksudkan dapat diaplikasikan. Ini merupakan kesempurnaan iman dan semata-mata ilmu makrifat. Hal ini bukan berarti mereka berkeyakinan bahwa yang lahir sama sekali yang tujuan yang dimaksud, melainkan maksudnya hanya yang batin saja. Bukan demikian, sebab yang demikian merupakan keyakinan aliran batiniyah yang heretik. Dengan keyakinan itu mereka sampai pada kesimpulan menegasikan sepenuhnya syariah. Tokoh-tokoh sufi jauh dari itu. Bagaimana mungkin mereka berkeyakinan demikian, sementara mereka mendorong untuk mempertahankan tafsir lahiriah. Mereka mengatakan tafsir lahiriah merupakan keharusan dan dasar. Sebab, tidak akan dapat sampai pada yang batin sebelum yang lahir dikuasai. Siapa saja yang

mengklaim paham akan rahasia al-Qur'an, namun tafsir lahiriahnya tidak ia kuasai, mereka bagiakan orang yang sampai di depan rumah tapi belum melewati pintunya.

Di antara argumen yang mendukung bahwa al-Qur'an memiliki aspek lahir dan batin adalah hadis yang diriwayatkan Ibn Abu Hatim melalui jalur al-Dahhak dari Ibn Abbas, ia mengatakan: "Al-Qur'an memiliki cabang-cabang, lahir dan batin yang keajaibannya tidak akan pernah berhenti, ujungnya tidak akan dapat dicapai. Siapa saja yang masuk ke dalamnya dengan lembut, ia akan selamat. Namun, siapa saja yang masuk ke dalamnya dengan kasar, ia akan jatuh. Dalam al-Qur'an ada sejarah, perumpamaan, halal dan haram, nasikh dan mansukh, muhkam dan mutsayabih, lahir dan batin. Bagian lahirnya adalah bacaan, sementara batinnya takwil. Melalui al-Qur'an duduklah bersama para ulama, dengannya pula kalian harus menjauhi orang-orang bodoh.

Ibn Mas'ud berkata: "Siapa saja yang menginginkan ilmu orang-orang dahulu dan yang dating belakangan, hendaknya ia membaca al-Qur'an". Jelas diketahui bahwa hal ini tidak dapat terjadi hanya dengan tafsir lahiriah.

Sebagian orang yang dapat dipercaya mengatakan: "Setiap ayat memiliki 60.000 pemahaman".

Diriwayatkan dari al-Hasan, ia berkata: "Rasulullah saw bersabda: Setiap ayat memiliki aspek lahir dan batin. Setiap huruf ada batasannya, dan setiap batasan ada awal kemunculannya".

Ibn al-Naqib mengatakan: "Aspek lahir dari setiap ayat adalah aspek maknanya yang muncul pada ulama lahiriah, sementara aspek batinnya adalah rahasia-rahasia yang terkandung dalam ayat yang diperlihatkan Allah kepada mereka yang mengenal hakekat.

Pengertian pernyataan di atas bahwa setiap huruf memiliki batasan adalah bahwa setiap hurup memiliki ujung makna yang dikehendaki oleh Allah Swt. Sementara pengertian pernyataan bahwa setiap batasan memiliki awal kemunculannya adalah bahwa setiap makna yang samar memiliki pintu masuk yang dapat dijadikan jalan untuk mengenalinya dan dipakai untuk mengerti maksudnya.

Ada yang mengatakan berkenaan dengan pengertian setiap ayat memiliki aspek lahir, batin, batasan dan pintu masuk adalah bahwa yang tersurat melalui kata-kata dan strukturnya baik secara denotatif ataupun kontatif, dan semua ini menjadi sarana untuk menyimpulkan lima hukum yaitu aspek lahir dan ruh dari kata-kata. Maksud saya ujaran yang berada di luar jangkauan perangkat tetapi harus dengan mutiara ruh suci adalah aspek batin. Inilah yang diisyaratkan oleh al-Asmir di atas.

Batasan mungkin ada di antara lahir dan batin, berangkat dari yang lahir naik ke yang batin. Ini dapat dijangkau melalui satu kumpulan dengan kumpulan yang lainnya. Mungkin juga batasan ada di antara batin dan jalan masuk. Jalan masuk merupakan tempat diperlihatkannya ujaran mental kepada

sebutan penutur yang disebut dengan ujaran Zat Yang Maha benar. Allah menampakkan diri dalam Kitab-Nya kepada para hamba-Nya, akan tetapi mereka tidak melihat. Batasan di antara keduanya berawal dari yang batin naik menuju pintu masuk tatkala yang mengaitkan antara sifat dengan sebutan tertangkap, dan ketika atribut hamba hancur di bawah kemunculan cahaya atribut Allah.

Ada yang berpendapat bahwa yang lahir adalah tafsir, sementara batin adalah takwil. Batasan adalah makna ujaran yang dapat dicapai oleh pemahaman, sementara tempat masuk adalah apa yang dapat digapai melalui batasan sehingga ia dapat menyaksikan pemandangan dari Sang Raja Yang Maha Tahu.

Tidak selayaknya bagi siapa saja yang memiliki tingkat penalaran rendah, bahkan tingkat keimanan yang rendah untuk menolak bahwa al-Qur'an mengandung rahasia-rahasia yang diemanasikan oleh prinsip emanasi kepada hari siapa saja yang Dia kehendaki di antara para hamba-Nya. Entahlah, apa yang dilakukan oleh orang yang menolak terkait firman Allah: al-Qur'an sebagai penjelasan rinci terhadap segala sesuatu, dan firman yang mengatakan tak satupun yang kami alpakan dalam al-Kitab? Betapa mengherankan, ia dapat mengatakan bahwa antologi dan bait-bait puisi al-Mutanabbi mengandung banyak makna, namun ia tidak mau mengatakan al-Qur'an yang dibawa Nabi dan ayat-ayatnya mengandung makna yang kaya, padahal ia merupakan ujaran Allah yang

diturunkan kepada nabi terakhir, yang mengandung makna-makna yang Dia kehendaki melalui struktur bahasa yang mengemasnya (betapa ini merupakan kebohongan besar). Bahkan, tak satupun kejadian yang terekam melalui pena takdir di papan zaman kecuali dalam al-Qur'an ada isyaratnya. Al-Qur'an memuat semua rahasia kerajaan langit dan bumi.

Ibn Khillikan dalam Tarikh-nya menyebutkan bahwa ketika Sultan Salahuddin membebaskan kota Aleppo, al-Qadi Muhyiddin menembangkan sebuah qashidah ba'iyyah yang sangat indah. Di antara baitnya berbunyi:

Pembebasan Benteng yang anda lakukan di bulan Shafar
Menjanjikan pembebasan al-Quds di bulan Rajab

Apa yang dia katakan benar-benar terjadi. Al-Qadi ditanya: dari mana Anda bisa mengatakan demikian? Ia menjawab: Saya mendapatkannya dari tafsir Ibn Barjan ketika menafsirkan firman Allah: *Alif Lam Mim*, surat al-Rum ayat 1-3). Sejarawan mengatakan: Aku senantiasa mencari penafsiran tersebut sampai kutemukan dalam bentuk seperti itu. Ia menyebutkan perhitungan panjang lebar dan cara menemukan penalarannya. Dia memiliki banyak masalah yang seperti itu. Di antara yang dikenal adalah penalaran Ibn al-Kamal dalam menjelaskan penaklukan Mesir oleh Sultan Salim berdasarkan firman Allah: “*walaqad katabna.....*

Sikap yang paling baik adalah menyerahkan pada para tokoh sufi. Mereka merupakan sentral dalam lingkaran

kemuhammadan. Mereka tidak dapat dicela. Tuduhan diri anda yang sakit berkenaan dengan pengetahuan yang tidak dapat anda gapai lantaran banyaknya halangan dan rintangan.

Kalau memang anda tidak melihat bulan

Serahkan kepada mereka yang melihatnya dengan mata kepala mereka

Penjelasan panjang lebar akan dibicarakan nanti insya Allah. Allah maha pemberi petunjuk ke jalan yang lempang.

Bagian Ketiga

Nama-Nama al-Quran

Syidalah dalam kitab *al-Burhan* menghitung nama-nama al-Qur'an sampai berjumlah 55. Sementara al-Suyuthi setelah menghitungnya dalam *al-Itqan* menyebutkan alasan-alasan mengapa diberi nama tertentu. Ia tidak menyebutkan lebih dari itu.

Menurut saya semua nama tersebut, setelah benar-benar direnungkan, kembali pada sebutan *qur'an* dan *furqan* seperti nama-nama Allah semuanya dapat dikembalikan kepada dua sifat-Nya, yaitu keindahan dan kebesaran. Kedua kata ini merupakan sumber bagi nama-nama tersebut. Para ulama berbeda pendapat dalam menjelaskan kata al-Qur'an. Diriwayatkan dari al-Syafi'iyy, dan diikuti oleh banyak ulama, bahwa nama tersebut bukan nama turunan, melainkan nama unik untuk ujaran yang diturunkan kepada Nabi yang diutus. Menurutnya, kata al-Qur'an merupakan kata *ma'nifah* (*definite*) bukan kata yang diimbuh *hamzah* (*qur'an*, *hamzahnya* asli bukan *zaidan*), seperti diceritakan al-Baihaqi, al-Khathib dan lainnya.

Diriwayatkan dari al-Asy'ary dan banyak kalangan, bahwa al-Qur'an berasal dari ungkapan "qarantu al-syai'a bi al-syai'i", maksudnya saya menggabungkan sesuatu dengan yang lainnya. Al-qur'an dinamakan demikian karena surat-surat, ayat-ayat dan huruf-huruf dalam al-Qur'an digabung-gabungkan satu sama lainnya.

Al-Farra' mengatakan al-Qur'an bersal dari ungkapan *al-qarāin*, sebab ayat-ayat dalam al-Qur'an saling membenarkan satu sama lainnya, dan mirip satu sama lainnya. Berdasarkan dua pendapat di atas kata al-Qur'an tanpa ada *hamzah*, dan huruf *nun* di akhir merupakan huruf asal.

Al-Zujjaj mengatakan pendapat tersebut salah. Yang benar, huruf *hamzah* dalam kata qur'an tidak dibaca katena untuk meringankan bacaan (pengucapan), dan mengalihkan *harakat* (*hamzah*) pada huruf sebelumnya (*hamzah*, yaitu *ra'*), menurut dia, merupakan penjelasan adanya *hamzah* dengan mengikuti wazan *fu'lān*. Kata qur'an berasal dari *qur'un* (قرآن) dalam pengertian mengumpulkan. Ada ungkapan "qara'tu al-ma'a fi al-hād", artinya saya mengumpulkan air ke dalam kolam. Dikatakan demikian karena al-qur'an mengumpulkan banyak surat, seperti kata Abu Ubaidah, atau ia menghimpun intisari kitab-kita terdahulu, seperti kata al-Raghib. Atau, karena pembaca mengingatnya. Makna ini diambil dari ungkapan "mā qara'at al-naqab sula qatbth", maksudnya unta itu tidak pernah melahirkan anak, seperti diceritakan Quthrub.

Menurut al-Lihyâni dan sejumlah ulama kata qur'an sama dengan bentuk kata *ghufran*. Dikatakan demikian, makna al-qur'an sebenarnya sesuatu yang dibaca tetapi disebut dengan sebutan bacaan.

Al-Suyuthi mengatakan: saya berpendapat bahwa pendapat yang dapat dipilih menurut saya adalah pendapat yang ditegaskan oleh al-Syafi'iy. Saya tidak berpendapat sendiri.

Saya katakan, pendapat al-Zujaj dari satu sisi lebih detil, sebab yang umum adalah hamzah dibaca. Demikian bacaan qiraah sab'ah selain Ibn Katsir. Ia menjelaskan *hamzah* tidak dibaca dengan alasan di atas, namun ia tidak menjelaskan mengapa hamzah di baca, seolah-olah pendapat Suyuti murni taklid kepada mazhabnya, karena ia tidak menyebutkan argumen dan tidak menjelaskan jalan berpikirnya.

Menurut saya, pada asalnya kata al-Qur'an merupakan kata sifat atau *mashdar* seperti pendapat al-Zujaj dan al-Lihyani. Akan tetapi, kata tersebut kemudian ditransformasi-kan dan dijadikan nama diri seperti pendapat al-Syafii dan ulama ushul fiqh. Karenanya al-Qur'an tidak dimakrifahkan, sebab pembentukan ma'tifah diberlakukan hanya pada fakta-fakta universal. Mungkin mereka yang mendefinisikan al-Qur'an dengan mengatakan ujaran yang diturunkan sebagai mukjizat hanya dengan satu surat saja, (meteka) ingin menjelaskan pengertian kata al-Qur'an. Ini pendapat pertama. Demikian pula mereka yang mengatakan, seperti al-Ghazali,

bahwa kitab yang ditulis dalam mushaf dan ditransfer secara *mutawatir*, (mereka) ingin secara khusus memberikan sebutan dengan salah satu dari tiga bagian; pertama, yang dinukil dan ditulis di *mushaf*, kedua yang tidak dinukil seperti bacaan yang sudah dinasakh semisal *inna anzalna al-mala li iqam al-salah wa ita'i zakah*, dan ketiga yang dinukil tetapi tidak *mutawatir* seperti *tsalatsata ayyam mutabbiat*. Ini dilakukan agar diketahui bahwa itu merupakan argumen. Dan atas dasar itu, ada hukum-hukum seperti dilarangnya membaca dan menyentuh sementara punya hadas. Ini pendapat kedua.

Kalau tidak demikian persoalannya, sebagaimana yang dijelaskan di atas, pendapat pertama dapat dipermasalahkan. Kalau yang dimaksudkan dengan pembedaan itu, bahwa al-Qur'an sebagai mukjizat tidak merupakan keharusan dan jelas sebab hanya dikenali individu-individu ulama saja, lebih-lebih apabila dikatakan kemukjizatannya bersifat bawaan dirinya (*zatiy*), lantas bagaimana mungkin esensi dapat didefinisikan dan dibedakan sementara definisi hanya berlaku bagi yang bersifat zati atau hal-hal yang mesti dan jelas. Selain itu, pengetahuan mengenai surat dari al-Qur'an tergantung pada pengetahuan terhadap al-Qur'an sehingga akan menjadi lingkaran setan.

Terhadap pendapat yang kedua, jawabannya sama dengan bagian kedua dari masalah yang pertama, sebab pengetahuan mengenai *mushaf* bergantung pada pengetahuan tentang al-Qur'an. Sebab, *mushaf* tak lain hanya sesuatu yang

menjadi tempat dituliskannya al-Qur'annya, sehingga menjadikannya sebagai definisi merupakan lingkaran setan juga.

Demikianlah yang dikatakan oleh gurug-guru sufi kami, semoga Allah melimpahkan kepada kami tirai-tirai pembuka ketuhanan: al-Qur'an merupakan isyarat terhadap zat di mana semua atribut menyatu di situ. Zat itulah yang ditampilkan, yang disebut dengan ketunggalan yang diturunkan oleh Yang Hak kepada Nabi-Nya, Muhammad saw, agar ia menjadi alam kesaksian bagi ketunggalan tersebut. Makna diturunkannya al-Quran tersebut adalah hakekat ketunggalan yang transendental pada intinya menampakkan diri pada Nabi saw dengan segala kesempurnaannya, tidak ada sedikitpun yang tertinggal, bahkan semuanya dilimpahkan sebagai bentuk kedermawanan ketuhanan. Al-Qur'an sendiri dalam sejumlah ayat melukiskan dirinya dengan *al-karim*, yang dermawan. Sebab, adakah bentuk kedermawanan yang menyamai kedermawanan ini. Bagaimana mungkin kenikmatan ini dapat dipersandingkan dengan kenikmatan-kenikmatan lainnya? Al-Qur'an al-Karim merupakan identitas bagi hakekat-hakekat ketuhanan. Seorang hamba bermi'raj dengan sedikit demi sedikit meleburkan hakekat tersebut ke dalam zat sesuai dengan yang dituntut kebijakan ketuhanan. Mengenai hal ini Allah mengisyaratkan dengan firmannya: "*wa rattalnahu tartild*". Hal ini tidak pernah berhenti sama sekali sebab hamba akan terus bergerak naik, sementara Sang Hak senantiasa ber-

tajalli. Maha suci Zat yang tidak dibatasi oleh alam, dan Dia setiap saat berada dalam urusan-Nya.

Mengenai sebutan *al-Qur'an al-Azîm* dalam firman-Nya: “*walaqad ataynaka sab'an min al-matsani wa al-qur'an al-azîm*”, sebutan tersebut menunjuk pada keseluruhan diri secara utuh, bukan karena pertimbangan aspek turunnya, maupun aspek posisinya, melainkan ketunggalan dan keutuhan obyek secara mutlak, yaitu identitas yang mutlak yang menyatukan seluruh tahapan, sifat, segala sesuatu dan hal-hal abstrak. Karena itulah, *al-Qur'an* disebut dengan diiringi *al-azîm*. Sementara sebutan *al-sab' al-matsani* merupakan perwujudan tujuh sifat yang muncul padanya.

Firman-Nya yang berbunyi “*al-rahman allama al-Qur'an*”, menunjuk pada makna bahwa apabila Sang Rahman ber-*tajalli* padanya, maka ia akan merasakan kenikmatan rahmaniyyah yang diperoleh melalui pengetahuan qur'aniyyah. Yang Hak dapat dikenali hanya melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya saja.

Sebutan *al-furqan*, menurut mereka, menunjuk pada hakekat nama dan atribut sekalipun berbeda-beda dan masing-masing atribut dan sebutan berbeda-beda satu sama lainnya. Perbedaan terjadi pada diri Yang Hak dari sisi atribut dan nama-nama-Nya. Sebab, nama-Nya sebagai Yang memberi Nikmat (*al-mun'im*) berbeda dari nama-Nya sebagai Yang Memberi siksa (*al-muntaqim*), atribut rela berbeda dari atribut marah. Pengertian inilah yang dituju oleh firman-Nya yang

menyatakan: “*sabaqat rabmati gbadabi*”. Hakekat ini berbeda-beda tingkatan kelebihannya, tergantung obyeknya, bukan karena adanya kekurangan pada hakekat tersebut atau adanya kelebihan. Karena itu satu sama lainnya saling mengokohkan sebagaimana yang diisyaratkan oleh sabda Nabi saw: *a'użu bimū'afatika min uqubatika, wa a'użu biridaka min sukhthika wa a'użu bika minka la uhshi tsanan alaik*”. Pemberian maaf lebih utama daripada pemberian siksa, kerelaan lebih utama daripada kemurkaan. Beliau berlindung dengan sifat yang utama dari sifat yang menyertainya (sifat sebaliknya). Demikian pula beliau berlindung kepada Zat-Nya dari Zat-Nya.

Sebagaimana perbedaan dapat terjadi pada tindakan, demikian pula pada atribut, bahkan pada diri Zat Yang Tunggal yang tidak ada pembedaan pada-Nya. Hanya saja, perihal yang mengagumkan adalah bahwa Zat tersebut dapat menyatukan dua hal yang kontradiksi. Abu Said berkata: “Aku mengenal Allah melalui bersatunya dua hal yang bertentangan”.

Oleh karena Rasulullah saw menjadi tempat tampilnya al-Qur'an dan al-Furqân, maka beliau menjadi penutup para nabi dan pemimpin para rasul. Sebab, beliau tidak membiarkan sesuatupun yang dibutuhkan, kecuali semuanya dibawanya, sehingga yang muncul di kemudian hari sama sekali tidak ada yang sempurna, sesuatu yang mesti diingatkan. Allah berfirman: “Tak sesuatupun yang Kami alpakan dalam al-Kitab”. Firman lain menyatakan: “Segala sesuatu Kami jelaskan secara terinci”, Masih banyak lagi ayat-ayat lainnya.

Ada pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an dan *al-furqan* merupakan isyarat mengenai posisi bertemu dan berpisah (atau berjarak) dengan segala jenisnya. Mereka mengatakan, seorang hamba yang sempurna harus memiliki posisi tersebut. Sebab, orang yang tidak memiliki jarak (terpisah), ia tidak akan memiliki penghambaan. Dan, orang yang tidak memiliki penyatuan, ia tidak memiliki pengetahuan. Penyatuan, menurut mereka, merupakan kesaksian segala sesuatu terhadap Allah, menggantungkan daya dan kekuatan hanya kepada Allah. Penyatuan total berarti meleburkan diri kepada sang universalitas dan membebaskan diri dari selain Allah Swt. Ini merupakan tingkatan ketunggalan.

Pemisahan atau adanya jarak bermacam-macam bentuknya. Yang pertama terhalang oleh makhluk dari Yang Hak dan ciri-ciri makhluk tetap seperti sedia kala. Kedua, kesaksian adanya makhluk pada Yang Hak, melihat kesatuan dalam kebermacaman dan kebermacaman dalam kesatuan tanpa salah satunya saling menghalangi. Pembedaan gambaran, yaitu Zat Yang Tunggal muncul dengan segala atribut-Nya pada Satu situasi. Pemisahan pada yang banyak yaitu apabila yang tunggal muncul menjadi banyak penampilannya sesuai dengan tingkatan-tingkatan, dan tingkatan-tingkatan ini merupakan kemunculan hal-hal dari Zat Yang Tunggal. Hal-hal tersebut sebenarnya konsep-konsep murni yang tidak berwujud kecuali Yang Tunggal muncul dengan segala ilustrasinya.

Seringkali ulama menyebut al-Qur'an sebagai *ilm ladunni* yang global dan yang menyatukan seluruh hakekat, sementara *al-furqân* sebagai ilmu detil yang membedakan antara yang hak dan batil. Kitab Allah menghimpun semua itu. Hal ini sangat jelas bagi mereka yang menguasai kitab Allah. Al-Syaikh al-Akbar menyebutkan bahwa al-Qur'an mengandung *al-furqân*, tetapi tidak sebaliknya sebab detil-detil dari semua tingkatan dan sebutan-sebutan yang muncul karenanya ada dalam penyatuan, dan penyatuan tidak ada dalam yang detil. Oleh karena, itu hanya Muhammad yang diberi keistimewaan al-Qur'an agar dia paham. Kita memohon kepada Allah agar Dia memberi ilham kebenaran kepada kita dan dengan ilmu-Nya Dia menghilangkan kebodohan kita. Dia maha kuasa atas semua yang Dia kehendaki.

Bagian Keempat

Pengertian al-Qur'an

Sebagai *Kalam* Allah Yang Eternal

Persoalan ini merupakan salah satu persoalan penting di antara masalah-masalah keagamaan dan teologi yang ada. Betapa banyak orang yang terpeleset dan melenceng dari kebenaran mengenai masalah ini. Sekalipun telah dijelaskan dalam buku-buku sarjana kuno dan diterangkan panjang lebar dalam kajian sarjana belakangan, namun dengan bantuan Allah Yang Maha Perkasa dan jasa dari Zat yang melimpahkan jasanya kepada kita semua, saya mengemukakan masalah itu dalam buku ini dengan tujuan agar mereka yang berakal sehat menjadi teringat. Saya akan mengemukakannya dengan gaya bahasa dan cara yang menakjubkan dan mengasyikkan. Saya kira anda tidak akan pernah menghiasi pendengaran anda dengan anting-anting sepertinya, tidak pula anda pernah menjamkan pandangan anda dengan lentera yang semisal bulan purnamanya....

Tidak semua bunga yang tumbuh di taman berbau harum
Tidak pula semua celak bagi yang melihat merupakan celak asli

Pengertian Kalam

Manusia memiliki *kalam* dalam pengertian *takallum*, bentuk kata benda jadian, dan *kalam* dalam pengertian yang diujarkan, yaitu hasil dari kata jadian di atas. Kata *kalam* merupakan objek bahasa bagi kata yang kedua, sedikit atau banyak, riil ataupun dalam penilaianya. Kata *kalam* terkadang diperlakukan seperti *mashdar*, seperti disebutkan al-Radi. Masing-masing dari dua kata tersebut bisa bermakna *lafzi* (verbal) ataupun *nafsi* (batin).

Makna *lafzi* yang pertama adalah tindakan manusia melalui lidah dan semua organ ucap yang membantu lidah. Makna kedua adalah prosedur dalam mengeluarkan suara.

Makna *nafsi* yang pertama adalah tindakan hati dan jiwa manusia yang tidak sampai muncul pada anggota tubuh manusia. Makna yang kedua suatu cara dalam hati, sebab biasanya tidak ada suara yang teraba. Yang ada hanya suara batin yang terimajinasikan. Tidak ada persoalan terkait dengan *kalam lafzi* dengan dua maknanya. Makna pertama dari *kalam nafsi* adalah pembicaraan seseorang dengan kata-kata hati dan imajinatif yang ia susun dalam hati dengan cara apabila ia ungkap dengan dengan suara yang teraba, maka kata-kata tersebut menjadi kata-kata *lafziiyah*. Sedangkan makna yang kedua adalah kata-kata mental dan imajinatif yang tersusun secara mental yang bisa diterapkan padanya susunan yang eksternal tersebut.

Bukti adanya *kalam nafsi* dengan dua makna tersebut adalah al-Kitab dan al-Sunnah. Di antara ayat-ayat al-Qur'an adalah:

1. “*am yahsibuna anna la nasma'u sirrabitum wa najwabum, bala.*” Nabi saw menafsirkan kata *sirra* di sini dengan ucapan batin yang dibatinkan Adam.
2. “*Wazkur rabbaka fi nafsika*”
3. “*yukhsuna fi anfusibim ma la yubduna laka, yaquluna law kana lana min al-amr syay'un ma qatalna habuna*”, maksudnya mereka mengatakan dalam hatinya sedemikian cepatnya.
4. Masih banyak lagi ayat-ayat yang lain

Di antara hadis-hadis Nabi adalah:

1. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Tabrani dari Umm Salamah, ia mendengar Rasulullah saw, ketika ditanya seseorang, bersabda: saya berkata dalam hati, andaikata aku nyatakan, tentu aku akan menggugurkan pahalaku. Beliau berkata: Ucapan itu hanya dapat dinyatakan oleh orang mukmin saja”. Rasulullah menyebut sesuatu yang dikatakan dalam hati sebagai *kalam* sekalipun itu hanya kata-kata mental.
2. Firman Allah dalam hadis Qudsi: “Aku bersama anggapan hamba-Ku mengenai Aku. Aku bersamanya tatkala dia mengingat-Ku. Apabila dia mengingat-Ku dalam hatinya, maka Aku mengingatnya dalam diri-Ku”.

Hadis ini mengandung argumen bahwa hamba memiliki *kalam nafsi* dengan dua pengertian di atas. Demikian pula Tuhan juga memiliki *kalam nafsi*. Hanya saja, bagaimana penjelasannya?

Pengertian *Kalam Allah*

Pengertian Pertama: Allah memiliki sifat *azali* yang meniadakan atau menegaskan semua cacat batin yang berfungsi seperti bisu dalam pengertian manusia. *Kalam nafsi* ini sama sekali bukan termasuk dalam jenis huruf dan kata-kata. Ia menyatu dengan zat, namun relasinya bisa bermacam-macam sesuai dengan jumlah yang dibicarakan. Kebaruan (maksudnya tidak eternal) muncul karena ujarn-Nya terkait dengan penyebutan verbal sebagaimana sifat pengujaran bergantung pada penyebutan namanya. Relasi termasuk persoalan relasional dan sifat kebaruan dan perubahannya tidak berpengaruh pada keazalian. Adanya relasi sebenarnya menjadi niscaya lantaran relasi pelaksanaan, dan kita tidak bisa mengingkari ini. Relasi yang bersifat maknawi dan perkiraan serta dan hal-hal yang terkait dengannya merupakan dua hal yang eternal. Dari sini bisa tersingkap sisi keabsahan relasi sikap diam terhadap banyak hal sebagai bentuk rahmat, bukan karena lupa seperti yang terdapat dalam hadis. Sebab maknanya adalah bahwa pengujarannya yang azali tidak bergantung pada penjelasan terhadap sesuatu sementara Dia beratribut *azali* dalam berujar secara *nafsi*. Tidak adanya relasi

khusus ini tidak berarti bertentangan dengan ujaran *azali*.

Pengertian kedua, Allah memiliki bahasa gaib, yaitu bahasa hukmi yang sama sekali abstrak, baik itu relatif, imajinatif atau spiritual. Bahasa tersebut eternal sistematis tanpa harus berangkai baik dalam situasi gaib-ilmi maupun secara waktu sebab tidak ada waktu. Rangkaian antar sesuatu merupakan akibat dari wataknya yang bersifat temporal. Dalam beberapa segi untuk memudahkan pemahaman dapat digambarkan seperti tatapan pandangan terhadap lembaran halaman yang memuat kata-kata yang tersusun dalam situasi tertulis secara serentak. Kata-kata tersebut sekalipun tersusun, namun dalam kemunculannya tidak berantai. Sebab, seluruh hal yang diketahui Allah —Dia yang merupakan cahaya langit dan bumi— tersingkapkan oleh-Nya secara eternal seperti halnya semua itu akan selalu tersingkapkan pada-Nya. Kemudian kata-kata yang gaib itu yang tersusun secara awal dan eternal senantiasa dapat berangkai.

Al-Qur'an merupakan *kalam* Allah yang diturunkan dengan pengertian seperti di atas. Ia merupakan kata-kata gaib yang lepas dari materi, tersusun dalam pengetahuan-Nya secara *azali*, dan dalam perwujudannya tidak berantai, melainkan diperkirakan semata tatkala bahasa alam yang temporal membacanya.

Pengertian dari kata-kata gaib itu diturunkan untuk memperlihatkan bentuk-bentuknya dalam materi spiritual, imajinatif dan inderawi yang berupa kata-kata yang dapat

didengar, dan materi mentalistik dan tertulis. Dari sini mereka yang menganut paham ahli sunnah mengatakan: “al-Qur'an merupakan *kalam* Allah yang bukan makhluk. Dia tertulis dalam mushaf, terpelihara di dada, dibaca dengan lisan, didengar dengan telinga, namun tidak menempati sedikitpun di antara semua tempat itu. Ia dalam semua tataran tersebut merupakan Qur'an yang sebenarnya secara syari'y dan harus diterima sebagai bagian dari agama”. Bagian definisi yang mengatakan ”al-Qur'an tidak menempati apapun” mengacu pada posisi *nafsiyyabnya* yang *azali*, sebab ia merupakan bagian dari masalah subyektif, tidak terpisah dari subyek dan tidak akan pernah terpisah darinya. Namun demikian Allah menampakkan tampilan-tampilannya dalam imajinasi dan indera sehingga tampilan-tampilan itu menjadi kata-kata imajinatif, dapat diucapkan dan didengar, tertulis dan dapat dilihat. Maka, ia muncul dalam tampilan-tampilan itu tanpa ia menempatinya, sebab ia merupakan cabang dari keterpisahan. Karena ia bukan bagiannya, maka ia bukan itu. Dengan demikian al-Qur'an merupakan ujaran Allah yang bukan makhluk sekalipun ia turun pada tingkatan-tingkatan yang baru, tetapi ia tidak lepas sebagai yang dikaitkan dengan-Nya. Al-Qur'an berada di tataran imajinasi berdasarkan sabda Nabi yang mengatakan: “Manusia paling kaya adalah orang yang membawa al-Qur'an, yaitu mereka yang Allah jadikan al-Qur'an berada dalam hatinya”. Sementara al-Qur'an berada dalam tataran suara berdasarkan firman Allah: “Dan tatkala Kami palingkan kepadamu sekumpulan jin yang

sedang mendengarkan al-Qur'an".

Al-Qur'an berada pada tataran tulisan berdasarkan firman Allah: "Bahkan, ia merupakan bacaan yang bagus dalam Lauh Mahfuz". Ucapan Imam Ahmad: "Allah senantiasa berfirman dengan cara dan kapan Ia menghendaki tetapi tanpa dapat diketahui bagaimana caranya", menunjuk pada dua tingkatan: pertama menunjuk pada ujaran-Nya pada tataran proses menampilkan dan turun pada tempat di mana ia menampakkan seperti sabda Nabi: "Ketika Allah memutuskan suatu perkara di langit, malaikat mengepakkkan sayap-sayapnya sebagai pertanda tunduk kepada firman-Nya, seolah-olah rangkaian bebatuan besar". Kedua mengacu pada tataran ujaran *nafsi*, sebab bagaimana caranya merupakan bagian dari tataran proses turun, sementara *kalam nafsi* berada dalam tataran subyek, lepas dari materi, sehingga pertanyaan tentang cara lenyap dengan transendensinya Subyek.

Kesimpulannya, Allah senantiasa berfirman dan beratribut berbicara baik dari sisi ujarannya menampilkan diri ataupun tidak. Dari sisi ujarannya menampilkan diri, bagaimana cara dan kapan Dia menghendaki tidak berfirman berdasarkan tempat di mana ujarannya menampilkan diri sebagaimana yang dikehendaki, Dia sudah dan senantiasa berfirman tanpa diketahui bagaimana caranya.

Al-Asy'ary mengatakan, Allah memiliki kalam dalam pengertian *takallum*, dan *kalam* dalam pengertian yang diujarkan. Berdasarkan makna kedua, *kalam* senantiasa

beratribut sebagai perintah, larangan dan berita. Semua ini, perintah, larangan dan berita, merupakan bagian dari ujaran. Kalam nafsi dalam pengertian kedua adalah bahwa huruf-huruf dari *kalam* tersebut bukan merupakan aksiden bagi suara baik dalam kaitannya dengan yang Yang Hak maupun makhluk. Hanya saja antara keduanya ada perbedaan. Huruf-huruf tersebut dalam konteks Yang Hak merupakan kata-kata yang bersifat gaib yang lepas dari materi sama sekali, sebab Allah tidak akan pernah menjadi sesuatu selain dirinya. Sementara dalam konteks makhluk huruf-huruf itu merupakan kata-kata imajinatif-mentalistik. Ia berada dalam materi imajinatif. Kata-kata pada *kalam nafsi* dalam konteks Allah ta'ala merupakan kata-kata hakiki namun ia statusnya merupakan ujaran-ujaran. Ujaran yang sebenarnya tidak mesti harus berupa kata-kata hakiki. Kasus pernyataan Umar dapat dipakai penjelasan di sini. Al-Faruq (maksudnya Umar bin Khathhab) menyebut sebagai kata bagian-bagian dari pernyataannya yang diimajinasikan mengenai peristiwa di Saqifah Bani Saidah.¹ Secara mutlak yang asal merupakan hakekat. Bagian-bagian merupakan kata-kata hakiki secara

¹ Ketika juru bicara sahabat Anshar diam, Umar mengatakan, saya ingin berbicara. Pada saat itu aku sudah mempersiapkan pernyataan yang aku sendiri terpukau dengannya. Aku ingin menyampaikannya di hadapan Abu Bakar, ia mengatakan, Abu Bakar lebih pandai dari saya dan dia lebih berwibawa. Demi Allah, tak satupun pernyataan yang aku persiapkan dan aku sendiri terpukau dengan pernyataan tersebut, yang tidak dia sampaikan dengan lancar, atau bahkan lebih baik.

bahasa sekalipun ia bukan yang diujarkan, sebab huruf-hurufnya bukan merupakan aksiden bagi suara atau bunyi bahasa. Ujaran hakiki adalah apabila huruf-hurufnya merupakan aksiden karena ujaran merupakan wujud dari ujaran *nafsi* yang bersifat *hukmi* yang menunjuk kepadanya. Ujaran dalam *nafs* (jiwa) tentunya menunjuk pada maknanya. Ia tidak terlepas darinya.

Dengan demikian penanda hakiki dengan maknanya menunjuk pada penanda nafs dengan maknanya. Interpretasi terhadap konsep makna nafsi yang dikenal dari al-Asy'ary sebagai penanda dari ujaran semata seperti yang dinukil pengarang buku *al-Mawaqif* dari mayoritas ulama, tidak bertentangan dengan interpretasi konsep tersebut sebagai keseluruhan dari penanda dan petanda sebagaimana yang juga dia tafsirkan. Hal itu karena ujaran dalam pernyataannya dimaknai sebagai ujaran nafsy, dan menurut sebagian ulama sebagai ujaran hakiki.

Kalau demikian, tidak dipungkiri bahwa keseluruhan dari nafs dan maknanya bisa dikatakan sebagai petanda ujaran hakiki semata sebab ujaran hakiki sebagai wujud nafs pada fase kemunculannya mengacu padanya. Maksudnya adalah keseluruhan ditunjukkan oleh pernyataan Imam al-Haramain dalam buku *al-Irsyad*. Ia mengatakan: *ahl haq* memastikan adanya ujaran yang melekat pada nafs, yaitu ujaran yang bergerak dalam lubuk hati. Ia merupakan ujaran nafs yang menunjuk pada maknanya secara lekat.

Memang benar pernyataan dari pengarang *al-Mawaqif* tidak jelas maksudnya. Mengenai hal ini beliau membuat tulisan tersendiri.

Kesimpulannya seperti dikatakan Sayyid bahwa kata “makna” kadang-kadang diberlakukan pada petanda dari kata, dan kadang-kadang pada sesuatu yang ada pada yang lain. Ketika Syeikh (al-Asy’ary) mengatakan *kalam* nafsi adalah makna nafsy, para sahabatnya memahami bahwa yang dimaksud adalah petanda kata itu sendiri, yaitu yang qadim pada-Nya.

Ungkapan disebut sebagai ujaran secara metaforis karena ia menunjuk pada sesuatu yang merupakan ujaran hakiki. Bahkan, mereka menegaskan bahwa kata-kata itu ynik dan baru menurut pendapatnya pula, tetapi Kata-kata itu bukan *kalam*-Nya secara hakiki. Inilah yang mereka pahami dari pernyataan Syeikh. Pernyataannya memang memiliki konotasi-konotasi yang beragam dan salah seperti tidak dikafirkannya orang yang menolak bahwa apa yang ada di antara lembaran mushaf merupakan *kalam* Allah, padahal ini merupakan bagian dari agama yang harus dipegangi, bahwa itu merupakan *kalam* Allah yang sejati, seperti dibiarkannya pendapat yang menolak *kalam* Allah yang hakiki, bahwa yang dibaca dan dihapal merupakan *kalamnya* yang sejati dan lain sebagainya yang bagi mereka yang mengenal hukum agama sudah jelas. Jadi, pernyataan Syeikh harus dimaknai sebagai pengertian kedua. *Kalam* nafsi menurutnya mencakup kata

dan makna sekaligus yang melekat pada zat Allah. Ia tertulis dalam mushaf, dibaca dengan lisan, dihapal dalam hati, namun ia bukan tulisan, bacaan dan hapalan yang bersifat baru.

Pernyataan yang mengatakan bahwa huruf dan kata-kata tersusun secara beriringan, terhadap pernyataan ini dapat dijawab sebagai berikut. Urutan tersebut hanya dalam pelafalan lantaran tidak adanya perangkat (ketika tidak dilafalkan). Pelafalan merupakan sesuatu yang baru. Dalil-dalil yang menunjukkan pada kebaruan harus dimaknai sebagai baru, tetapi yang dilafalkan itu sendiri bukan sesuatu yang baru dalam rangka menyatukan berbagai dalil. Inilah yang kami sebutkan sekalipun bertentangan dengan ulama belakangan. Hanya saja setelah direnungkan kebenarannya dapat ditangkap.

Keberatan al-Dawani berdasarkan beberapa alasan berikut:

Pertama, karena pendapat Syeikh mengatakan bahwa *kalam* Allah satu, bukan berupa perintah, larangan, juga bukan berita. *Kalam* itu menjadi salah satu dari jenis tersebut sesuai dengan relasinya. Atribut-atribut ini tidak tepat untuk *kalam* lafzi, tetapi tepat untuk diterapkan pada makna sebagai lawan dari kata tersebut tetapi dengan sedikit pemaksaan.

Kedua, karena huruf-huruf dan kata-kata melekat pada zat Allah tanpa tersusun, hal ini berkonsekuensi pada pendapat bahwa suara-suara itu, padahal ia merupakan aksiden

yang muncul secara mengalir, ada dengan adanya *being* di mana tidak ada aliran. Ini merupakan kerancuan berpikir. Hal ini sama dengan mengatakan ada gerak pada sejumlah obyek tanpa ada sekuensi di antara bagian-bagiannya.

Ketiga, karena alasan di atas menyebabkan adanya perbedaan antara kata-kata yang ada pada pembaca dengan yang melekat pada Zat-Nya lantaran bertemu dan tidaknya bagian-bagian karena tidak memadainya perangkat.

Jawaban terhadap keberatan ini (ketiga) adalah bahwa perbedaan ini kalaupun mengharuskan ada perbedaan hakekat, namun yang melekat pada Zat-Nya bukan sejenis kata-kata. Kalau tidak mengharuskan demikian, antara apa yang ada pada pembaca dan yang melekat pada Zat-Nya satu hakekat yang sama, dan perbedaan antara keduanya hanya karena menyatu dan tidaknya di mana keduanya merupakan akibat dari satu hakekat, maka sebagian dari sifat-sifat hakiki-Nya adalah berdekatan jenis dengan sifat-sifat makhluk-Nya.

Keempat, karena konsekuensi negatif sebagaimana yang ia (Syeikh) sebutkan bersifat ilusi. Hal itu karena menghukum kafir terhadap orang yang menolak apa yang tertulis di lembaran mushaf sebagai *kalam* Allah bisa diterima hanya apabila yang bersangkutan mempunyai keyakinan bahwa *kalam* itu hasil kreasi manusia. Kalau ia berkeyakinan bahwa ia bukan *kalam* Allah dalam pengertian bahwa *kalam* itu sebenarnya bukan merupakan atribut yang melekat pada Zat-Nya, melainkan hanya menunjuk pada sifat yang ada pada

zat-Nya, maka ia sama sekali tidak bisa dikafirkan. Bagaimana bisa dihukumi demikian, padahal itu merupakan pendapat mayoritas ulama Asy'ary selain pengarang dan mereka yang setuju dengannya. Tentang apa yang tertulis di antara lembaran mushaf sebagai *kalam* Allah yang sebenarnya dan ini dianggap sebagai bagian dari agama yang tidak bisa dipermasalahkan, itu apabila pengertiannya apa yang tertulis itu menunjuk pada *kalam* Allah sebenarnya, bukan menunjuk pada sifat yang melekat pada Zatnya. Bagaimana mungkin itu dianggap sebagai bagian agama yang tidak perlu dipersoalkan sementara masalah itu masih diperselisihkan. Bagaimana mungkin ia mempunyai anggapan bahwa banyak sekali ulama Asy'ari menolak ajaran-ajaran yang dianggap sebagai bagian dari agama yang tidak boleh diperselesihkan hingga mereka harus dikafirkan. Sangat tidak mungkin itu.

Kelima, karena dalil-dalil yang menunjuk pada *nasakh* tidak bisa dimaknai sebagai pengajaran, tetapi merujuk pada yang diujarkan. Bagaimana bisa demikian, sebagian dari *nasakh* itu ujarannya tidak terkait dengan *nasakh* sebagaimana masalah hukumnya dinasakh tetapi bacaannya masih tetap.

Jawaban terhadap keberatan di atas adalah sebagai berikut:

Pertama, Allah *azza wa jalla* memiliki *kalam* dalam pengertian *takallum* dan *kalam* dalam pengertian yang diujarkan. Ini bukan satu hal. Makna pertama merupakan satu

sifat yang relasinya beragam sesuai dengan banyaknya ujaran, buku dan kata-kata. Ujaran dalam pengertian ini bukan berupa sejenis huruf dan kosa kata sama sekali, baik sebenarnya ataupun dalam status penilaianya. Apa yang disebutkan dalam keberatan di atas berlaku pula dengan sendirinya.

Dalil yang menunjukkan bahwa yang disifati dengan atribut-atribut ini menurut Syeikh adalah dalam pengertian pertama, adalah kutipan Imam bahwa *kalam azali* senantiasa beratribut sebagai perintah, larangan dan berita. Tidak disangskakan bahwa semua itu merupakan bagian-bagian (jenis-jenis) dari ujaran. Semua orang yang menerima makna kedua terbagi-bagi menerima bahwa yang disifati dengan yang esa ini merupakan Zat, dan keragaman merupakan relasi. Makna pertama menurutnya menyatukan dua jenis *kalam*.

Kedua, hal tersebut berkonsekuensi demikian hanya apabila yang dimaksudkan adalah lafaz hakiki. Apabila yang dimaksudkan lafaz *nafsi hukmi*, tidak akan berkonsekuensi demikian, sebab kata-kata *nafsiyyah* seluruh bagiannya menyatu dalam alam pengetahuan selain tersusun sebagaimana yang dia sebutkan sendiri. Pernyataan pengarang buku *al-Mawaqif* masih bisa diinterpretasikan sebagaimana diterangkan sebelumnya. Hendaknya diartikan demikian dalam rangka mencari yang lebih tepat selama dimungkinkan.

Ketiga, paparan itu didasarkan pada anggapan bahwa yang dimaksud adalah kata hakiki padahal itu masih bisa dimaknai sebagai *kalam nafsi* seperti yang dikehendaki lahiriah

pernyataan yang menyerupakannya dengan sesuatu yang melekat pada diri orang yang hafal.

Keempat, *kalam nafsi* menurut Ahl Haq adalah keseleruhan dari lafaz nafsy dan maknanya. Akan tetapi, lahiriah dari pernyataan pengarang buku *al-Mawqif* menunjukkan bahwa dari lahiriah pernyataan para pengikut lainnya dapat dipahami bahwa yang mereka maksud dengan makna adalah lawan dari “kata”, lepas dari kata secara mutlak. Dia mendengar mereka mengatakan bahwa *kalam lafzi* bukan *kalam Allah* dalam arti sebenarnya melainkan metaforis saja. Apabila pernyataan mereka yang menolak kalau itu sebagai *kalam* dalam arti sebenarnya secara *syar'iyy* digabungkan dengan pernyataan mereka terkait dengan anggapannya bahwa yang *nafsi* itulah makna yang merupakan lawan dari “kata”, hal ini akan berkonsekuensi memiliki pengertian bahwa yang *lafzi* itu termasuk kreasi manusia. Tidak disangskian kalau ini akan berkonsekwensi negatif. Namun, mereka tidak menghendaki maksudnya sebagai *metaforis sya'iyy*, sebab yang disebut sebagai *kalam Allah* adalah yang didengar secara *mutawatir* sehingga tidak mungkin bagi siapapun menolaknya.

Yang dimaksudkan adalah bahwa pengertian *kalam* yang secara cepat ditangkap pikiran adalah atribut bagi si penutur dan melekat padanya sesuai dengan yang dituntut oleh hakekat *kalam* itu sendiri dan diri penuturnya baik bagi Yang Hak maupun makhluk sesuai dengan kelaikan masing-masing. Sementara itu, yang dibaca adalah berupa huruf-huruf yang merupakan

aksiden bagi suara yang muncul. Tidak disangskian bahwa hal ini tidak melekat pada Zat-Nya dalam pengertian huruf itu adalah Zat-Nya, melainkan ia merupakan salah satu wujud dari *kalam*-Nya yang qadim yang melekat pada-Nya, dan salah satu tampilannya. Ia menunjuk pada yang hakekat yang memang ada. Ia disebut sebagai *kalam* dalam arti sebenarnya secara *syar'iyy*. Menyebut hakekat terhadap perwujudan merupakan metaforis dari sisi ini. Mengenai hal ini pernyataan al-Taftazani ditujukan pada masalah ini. Dengan demikian sama sekali tidak ada konsekuensi negatif. Keberatan terhadap pengarang *al-Mawaqif* didasarkan pada dugaan semata.

Kelima, pernyataan pengarang *al-Mawaqif* bukanlah bersifat pasti bahwa kata ganti menujuk pada pengajaran, melainkan dapat juga merujuk pada sesuatu yang diujarkan. Hal itu karena ia mengatakan makna yang ada dalam jiwa tidak terstruktur, sebagaimana makna melekat pada diri orang yang hapal. Di sini juga tidak terstruktur. Telah dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan makna di sini adalah keseluruhan *lafaz nafsi* dan makna seperti yang dipahami dari lahiriah perumpamaan pengertian tersebut dengan yang ada pada diri orang yang hapal. Tidak disangskian bahwa makna tersebut tidak tersusun secara sekuensial dalam kognisi. Apabila demikian adanya, susunan hanya terjadi pada pengajaran artinya bahwa susunan pada makna *nafsi* yang merupakan keseluruhan dari *lafaz nafsi* dan makna hanya

terjadi pada pengajaran eksternal. Tidak terstrukturnya makna *nafsi* karena tidak adanya sarana untuk itu. Pernyataannya yang mengatakan “itulah yang baru, maksudnya yang diujarkan melalui pengajaran eksternal yang tidak lain merupakan perwujudan adalah baru, bukan *lafaz nafsi*. Dalil-dalil yang menunjukkan kebaruan dimaknai sebagai kebaruan pengajaran ujaran eksternal. Atas dasar ini keberatan tersebut sama sekali tidak berdasar.

Di antara mereka ada pula yang berkeberatan dengan mengatakan bahwa mereka memasukkan mukjizat sebagai tindakan Allah atau yang mempunyai posisi seperti turunnya al-Qur'an, sehingga al-Qur'an dalam bentuk verbalnya yang merupakan mukjizat bukannya *qadim* sebagai sifat-Nya. Jelas bahwa mukjizat adalah al-Qur'an dalam fase turunnya menjadi kata-kata berbahasa Arab. Ia sebagai kata secara faktual berbahasa Arab yang diciptakan berdasarkan teks al-Qur'an,² itulah mukjizat. Ini tidak disangskakan. Yang *qadim* berdasarkan penelitian adalah al-Qur'an yang *lafzi-nafsi* yang merupakan keseluruhan kata *nafsi* dan makna. Ini jelas bagi siapa saja yang memperhatikannya. Dalam kaitan ini Syeikh al-Asy'ary dicela oleh banyak orang yang tidak bisa bersikap netral, sekalipun caranya berbeda-beda. Melalui bantuan Allah Swt. saya dapat membantah keberatan-keberatan mereka. Kalau

² Allah Berfirman: “Sesungguhnya Kami menjadikannya sebagai qur'an berbahasa Arab”.

saja ilmu mereka luas, penjelasan sedikit saja tentu sudah memadai. Kurnia Allah tidak terbatas hanya untuk seseorang saja.

Murid Maulana al-Dawani, Afifuddin al-Iji, mengatakan yang intinya sebagai berikut: "Apa yang diklaim kelompok Asy'ari bahwa *kalam* memiliki makna lain yang disebut dengan *kalam nafsi* adalah salah, sebab kalau kita mengatakan "Zaid *qaim*" (Zaid berdiri), maka di sini ada 4 hal: (1), ungkapan yang muncul dari *kalam nafsi*, (2) petanda dari ungkapan tersebut dan makna yang dimaksudkan dari kata-kata tersebut, (3) pengetahuan kita mengenai terjadi dan tidaknya relasi antara kedua kata tersebut dan, (4) terjadi dan tidaknya relasi itu dalam realitas. Dua hal yang disebut terakhir sama sekali bukan *kalam*. Yang pertama tidak mungkin menjadi *kalam* Allah yang sebenarnya menurut mazhab mereka. Dengan demikian tinggal yang kedua. Demikian pula yang dapat kami katakan terkait dengan masalah perintah dan larangan. Di sini ada tiga hal; pertama ada dan tidaknya keinginan, kedua pernyataan yang muncul, ketiga konotasi dari kata dan maknanya. Yang pertama sama sekali bukan *kalam*. Demikian pula yang kedua menurut aliran mereka. Tinggal yang ketiga. Yang ketiga inilah yang ditegaskan oleh ahli *tabqiq* mereka. *Kalam* Allah adalah *kalam nafsi* yang melekat dengan-Nya akan tetapi dinilai dengan penilaian-penilaian yang berbeda. Ini salah berdasarkan beberapa alasan. Pertama, ini bertentangan dengan kebiasaan dan bahasa sebab

kalam menurut keduanya hanya susunan huruf. Kedua, ini tidak sejalan dengan syara' sebab banyak sekali pernyataan al-Qur'an maupun Sunnah bahwa Allah menyeru hamba-hamba-Nya. Tidak disangsikan bahwa seruan itu hanya lewat suara. Bahkan hal ini ditegaskan dalam hadis-hadis sahih.³ Masalah metafora, meskipun masih tetap terbuka untuk diinterpretasi, namun mengalihkan hadis-hadis yang jelas maknanya yang jumlahnya lebih dari seratus ribuan dari makna dasarnya, tidak dapat diterima akal sehat. Ketiga, pendapat mereka yang mengatakan bahwa makna *nafsi* hanya satu bertentangan dengan nalar. Sebab, tidak disangsikan bahwa makna kata dalam kalimat perintah berbeda dengan yang ada dalam larangan. Makna kalimat berita berbeda dari makna kalimat pernyataan. Bahkan, makna sesuatu yang ditakhsis tidak sama dengan makna pernyataan lain. Demikian pula dalam kaitannya dengan berita. Tak seorangpun yang berakal sehat sangsi bahwa makna kata tidak mungkin bermakna selain al-Qur'an dan seluruh kitab samawi lainnya sehingga masing-masing akan memuat satu sama lainnya. Padahal persoalannya tidak demikian. Bagaimana mungkin hal itu bermakna satu, kalimat berita dan non berita, mengandung atau tidak mengandung kebenaran dan kebohongan, sementara ia menyatukan antara yang negatif dan afirmatif.

³ Hadis diriwayatkan al-Bukhari dari Abu Said, Nabi saw bersabda: Allah berfirman: "hai Adam", Adam menjawab: Ya. Allah kemudian menyeru agar kamu mengeluarkan di antara anak cucumu... alhadis.

Jelas bahwa seluruh keberatannya didasarkan pada pemahamannya, yaitu pemahamannya terhadap maksud dari makna *nafsi* yang dimaknai sebagai makna kata semata, artinya makna yang lepas dari kata yang mengiringinya secara mutlak, walaupun secara status penilaian semata. Padahal kita tahu tidaklah demikian maksudnya. Yang dimaksud adalah keseluruhan *lafaz nafsi* dan makna, yaitu yang bergerak dalam hati dan ditunjukkan oleh pernyataan seperti yang dijelaskan oleh Imam al-Haramain. Atas dasar ini, apabila ada seseorang mengatakan “zaid berdiri”, maka di sini ada 4 hal seperti yang disebutkan penyanggah. Namun yang kelima dilupakan, padahal yang kelima inilah fokus persoalan. Yaitu, kalimat tersebut harus ada dalam hati dengan wujud kata-kata yang terimajinasikan secara mental yang menunjuk pada maknanya dalam hati. Inilah yang mereka maksudkan dengan *kalam nafsi*.

Secara detil saya akan menjawab keberatan-keberatan di atas. Pertama, bertentangan dengan kebiasaan dan bahasa hanya terjadi apabila mereka tidak memiliki konsep keseluruhan *lafaz nafsi* dan maknanya. Bagaimanapun juga, tidak ada pertentangan di sini, sebab *kalam* terdiri dari susunan huruf hanya saja dalam konteks Tuhan huruf-huruf itu bersifat *nafsi* yang gaib, sementara dalam konteks manusia bersifat imajinatif.

Kedua, dalil yang jumlahnya tak terhingga itu hanya menyatakan bahwa Tuhan berbicara dengan *kalam* yang huruf-hurufnya merupakan aksiden bagi bunyi, bukan dalam

pengertian Dia hanya berbicara dengan cara itu. Sehingga, dalil-dalil itu tidak dapat dihadapkan dengan argumentasi Syeikh al-Asy'ari. Malahan, apabila diperhatikan dengan seksama dalil itu menguatkannya. Dalil itu menjelaskan bahwa Allah ta'ala berbicara melalui wahyu secara *lafzi hakiki* hanya atas dasar apa yang ada dalam pengetahuan-Nya. Kalau memang demikian, maka *kalam* *lafzi* hanyalah salah satu wujud dari *kalam nafsi*, sebagai salah satu petunjuk mengenai keberadaannya. Allah mengatakan kebenaran dan Dialah yang menunjukkan jalan kebenaran itu.

Ketiga, Zat yang disifati sebagai tunggal Zatnya, namun relasinya bermacam-macam adalah *kalam* dalam pengertian atribut bagi mutakallim dan sifat tunggal-Nya. Ini bagi siapapun yang merenungkannya tidak dapat disangskakan. Sementara *kalam nafsi* dalam pengertian yang diujarkan, menurut Syeikh tidaklah satu. Bahkan dalam *al-Ibanah* ia menegaskan *kalam* itu terbagi menjadi *kalam* berita, perintah dan larangan sejak *azali*. Dengan demikian tidak ada yang dipermasalahkan.

Al-Najm Sulaiman al-Thufi mengatakan: Kata *kalam* secara hakiki (denotatif) adalah ungkapan, sementara apabila *kalam* dimaknai sebagai makna dari *kalam*, itu bersifat metaforis dengan dua alasan. Pertama, yang segera dipahami ahli bahasa mengenai kata *kalam* adalah ungkapan. Yang cepat ditangkap ini merupakan petunjuk kalau hal tersebut makna asalnya. Kedua, *kalam* berakar kata dari kalim lantara *kalam*

berpengaruh pada jiwa pendengarnya. Yang berpengaruh hanya ungkapan bukan makna-makna *nafsi* itu sendiri. Memang benar ia memiliki pengaruh, namun secara potensional, sementara ungkapan berpengaruh secara faktual. Dengan demikian ungkapan lebih tepat untuk dinyatakan sebagai pengertian asal, sementara yang lain, makna, bermakna metaforis”.

Mereka yang berkebaratan (dengan al-Thufi) mengatakan: “*Kalam* dipergunakan secara bahasa untuk *kalam nafsi* dan ungkapan”.

Saya menjawab, memang benar. Akan tetapi, itu secara musytarak atau hakiki seperti yang kami sebutkan, dan secara metaforis seperti yang kalian sebutkan. Alasan yang pertama tidak bisa diterima. Meteka mengatakan pernyataan pada dasarnya bersifat denotatif. Kami nyatakan, pernyataan pada dasarnya tidak musytarak (bermakna lebih dari satu).

Selain itu, kata *kalam* seringkali dipergunakan untuk menunjuk pada ungkapan, dan pemakaian umum ini menunjukkan makna denotatif. Firman Allah yang berbunyi “*wa yaqūlūna fi anfusihim*” adalah metaforis yang menunjuk pada makna *nafsi* karena ada konteks “*fi anfusihim*”. Andaikata dinyatakan secara mutlak, tanpa *anfusihim*, maknanya berarti ungkapan. Firman lain yang berbunyi “*wa asarru qawlakum*” tidak dapat dijadikan hujjah sebab pernyataan yang dirahasiakan bertolak belakang dari yang dinyatakan secara jelas. Masing-masing merupakan pernyataan mengenai

ungkapan yang dinyatakan lebih keras daripada yang lain.

Bait puisi al-Akhthal, menurut pendapat yang mashur, yang memunculkan arti “*bayan*” untuk makna kata *kalam*, merupakan makna metaforis dari materi kata *kalam*, yaitu konsep-konsep yang membuat *kalam* menjadi tepat. Sebab, siapa saja yang tidak mengkonsepsikan apa yang dikatakan, ia tidak dapat melahirkan ujaran. Selain itu, pernyatannya juga merupakan bentuk melebih-lebihkan dari sang penyair dengan lebih mengandalkan hati daripada lidah. Ini sangat jelas.

Masalah pertama, apa yang diklaim sebagai makna yang segera ditangkap pikiran itu hanya karena sering dipakai pada *kalam lafzi* lantaran sangat diperlukan, bukan karena ia merupakan makna denotatifnya, lebih-lebih dengan argumentasi bahwa pemakaianya secara bahasa dan kebiasaan pada *kalam nafsi*. Pernyataan pada asalnya bersifat denotatif. Pernyataannya bahwa pada asalnya pernyataan itu tidak musytarak, kami menjawab, memang benar kalau yang dimaksudkan itu *musytarak lafzi*. Kami tidak mengklaim itu. Yang kami klaim adalah isytirak maknawi. Hal itu karena *kalam* dalam bahasa, dengan menukil ahli nahwu, adalah apa yang diujarkan sedikit atau banyak, hakiki atau dalam penilaian semata.

Kedua, klaim bahwa yang berpengaruh pada diri pendengar hanyalah ungkapan-ungkapan semata bukan makna-makna *nafsi*, justru masalahnya sebaliknya. Hal ini berdasarkan petunjuk bahwa tatkala mendengar ujaran yang

tidak dapat dipahami maknanya, kosa kata yang ada tidak dapat mempengaruhi jiwa manusia sama sekali. Sering terjadi seseorang teringat akan situasi senangnya oleh ujaran yang menyediakannya, dan dalam kondisi sedihnya ia teringat akan ujaran yang menyenangkannya sehingga ia terpengaruh oleh keduanya. Padahal itu tidak ada suara maupun hurufnya. Itu hanya huruf-huruf dan kata-kata imajinatis psikis. Inilah yang dimaksudkan oleh Syeikh Asy'ari dengan *kalam nafsi*. Atas dasar ini, pernyataan "pendengar" dalam ungkapan mereka "karena *kalam* mempengaruhi jiwa pendengar, bukanlah batasan. Berpengaruh pada hati secara mutlak terletak pada aspek penamaan.

Ketiga, firman Allah yang berbunyi "*yaquluna fi anfusibim*", merupakan kata metaforis yang menunjuk pada makna *nafsi* berdasarkan konteks "*fi anfusibim*", dan andaikata dinyatakan tanpa konteks tersebut, maka pendapat ini dapat dibantah dengan firman Allah yang berbunyi "*yaquluna fi afwabihim*", dan dalam ayat lain "*bi alsinatibim mā laisa fi qulubibim*". Kalau pengungkapan "*fi anfusibim*" dianggap sebagai konteks yang menunjukkan pernyataan itu metaforis mengenai *kalam nafsi*, tentunya disebutkannya ungkapan "*bi afwabihim* dan *bi alsinatibim*" juga merupakan konteks sebagai metaforis mengenai ungkapan. Sebab dan musababnya juga menjadi keliru.

Memang benar bahwa batasan ini menjadi petunjuk bahwa ungkapan merupakan makna *musytarak* antara yang

nafsi dan *lafzi*. Kepastiannya ditentukan oleh masing-masing dari dua makna itu. Ini justru menguatkan kami, bukan melemahkan kami.

Keempat, karena apa yang disebutkan berkaitan dengan “*wa asarru*” bersifat pemaksaan murni, lantaran *sirru* sebagaimana dikatakan Zamakhsyari adalah sesuatu yang dibisikkan seseorang kepada dirinya atau orang lain di tempat sepi. Makna ini didukung oleh al-Kitab, hadis dan bahasa. Ini jelas bagi siapapun yang mencermatinya.

Kelima, apa yang disebutkan berkaitan dengan bait puisi al-Akhtal dari beberapa aspek sangat keliru: pertama, berdasarkan kemungkinan bisa ditafsirkan sebagai *bayan* menurut pendapat yang mashur terhadap kata *kalam*. Bagi kami kata *bayan* sudah cukup menjadi penjelasan. Sebab kata tersebut bisa merupakan *isim mashdar* dengan pengertian apa yang dipakai untuk menjelaskan, atau bentuk mashdar dengan pengertian penjelasan. Berdasarkan makna awal *bayan* mempunyai pengertian *kalam*, dan tidak ada perbedaan antara keduanya kecuali kata saja. Berdasarkan makna kedua *bayan* merupakan perpanjangan yang tak terelakkan dari *kalam nafsi* dengan pengertian yang diujarkan apabila yang dimaksudkan di sini penjelasan batin. Maksudnya, runtutan kata-kata mental yang dilakukan hati dengan suatu cara apabila dinyatakan melalui lisan orang lain akan dapat dimengerti apa yang dimaksudkan dengan kalimat-kalimat itu.

Kedua, dengan penjelasan “apabila kata *kalam* ditafsirkan dengan *bayan*” penjelasan ini justru mengakui adanya *kalam nafsi* tanpa sadar.

Ketiga, karena klaim metaforis bersifat pemaksaan, sementara yang asal pada dasarnya bermakna denotatif.

Keempat, klaim bahwa hal itu merupakan sikap membesar-besarkan dari pihak penyair bertentangan dengan realitas. Bahkan, itu merupakan wujud dari sikap yang bukan membesar-besarkan seperti yang dipahami sebelumnya. Apa yang disebut sang penyair merupakan kata mutiara, apakah itu diucapkan secara sengaja olehnya ataupun tidak. Hal itu karena pesan yang sama juga dapat ditemukan pada hadis Abu Said: “Kedua mata merupakan dua petunjuk, kedua telinga merupakan dua corong dan lisani merupakan penerjemahnya....dan hati merupakan malaikat. Apabila ia bagus....dan seterusnya. Dalam hadis Abu Hurairah dinyatakan: “Hati merupakan malaikat dan ia memiliki prajurit... sementara lisani merupakan penerjemahnya...dst.

Apabila dipertanyakan, bahwa penyair tersebut beragama nasrani, merupakan musuh Allah dan rasulnya. Karena itu apabila kita memakainya berarti kita membuang *kalam* Allah dan rasul-Nya hanya untuk membenarkan ujarannya atau mengartikannya secara metaforis demi menjaga pernyataan menyair tersebut. Selain itu mereka juga memerlukan untuk memastikan puisi ini. Kemashuran saja belumlah cukup. Ibn al-Khasisyab telah meneliti ontologi

al-Akhthal, namun ia tidak menemukan bait tersebut.

Pernyataan ini sangat lemah sekali. Pertama, pernyataan penyair ini sejalan dengan pernyataan Nabi, bahkan dengan pernyataan mereka yang menolak adanya *kalam nafsi* di mana mereka mengakuinya melalui penolakan ini.

Kedua, Allah telah memberi kita secara cukup sehingga kita tidak perlu berusaha memastikan ada dan tidaknya bait puisi itu.

Ketiga, tidak ditemukannya bait tersebut oleh Ibn Khasisyab tidak berarti sama sekali tidak ada. Ini jelas.

Yang jelas, banyak orang yang mempermasalahkan secara tidak jelas pendapat Syeikh Asy'ari. Semua ini termasuk dalam apa yang dinyatakan dalam puisi:

Betapa banyak orang mencela pendapat yang benar
Padahal masalahnya adalah pemahaman yang tidak lurus

Memang benar, persoalan ini pelik. Hanya melalui petunjuk Allah semata persoalan itu dapat diperoleh. Betapa banyak orang yang dibuat tidak dapat tidur, betapa banyak orang dibuat ragu-ragu, memunculkan fitnah, menimbulkan hura-hura, menjebloskan orang ke dalam penjara dan menjadikan banyak orang sebagai imam.

Menuju tepi pantai sampil melemparkan akal ke sana
Tanpa dapat menyentuh batasnya dengan tangan yang tidak abadi

Namun, berkat karunia Allah kami telah memberikan penjelasan dari inti persoalan dan saripati dari apa yang disebutkan oleh para ulama sealiran. Dengan itu telah banyak hal yang menjadi persoalan dan tidak jelas bagi banyak orang yang berakal menjadi lenyap. Dengan cara demikian tidak lagi diperlukan apa yang dikatakan oleh Maula almarhum Ghina Zada dalam rangka melepaskan diri persoalan pelik ini.

Setelah saya, Ghina Zada, melakukan penelitian mendalam, sikap obyektif mendorong saya untuk mengatakan bahwa tidak sepatutnya bagi orang yang memiliki mental sehat untuk mengklaim lafaz sebagai *qadim*, karena ia memerlukan sesuatu yang di luar kemampuannya sehingga dipaksa-paksakan. Demikian pula halnya dengan *kalam* sebagai ungkapan dari makna yang *qadim*, karena memberi atribut terhadap Zat dengan itu begitu lemah. Bagaimanapun juga, makna dari kisah Nuh, umpamanya, sama sekali bukanlah sesuatu yang dapat diatributkan kepada zat kecuali dengan cara-cara yang sangat sulit. Kebenaran yang tidak dapat dihindari adalah bahwa seluruh makna ada dalam pengetahuan azali lantaran adanya pengetahuan yang *qadim*. Namun lantaran sebagian dari substansinya membutuhkan perwujudan di dunia eksternal melalui wujud lafaz yang aksiden sesuai dengan yang dituntut kebaruan aksiden yang ada, maka Zat secara *azali* mengharuskan sebagian

tersebut dimunculkan di dunia eksternal melalui aksiden itu. Kemestian ini merupakan atribut yang *qadim* bagi Zat. Dia dengan atribut itu sejak *azali* disebut dengan *kalam nafsi*. Jejaknya yang berupa tampilan makna *qadim* lewat kata yang aksiden ada hanya sejauh itu ada. Perbedaan antara ia dengan sifat ilmu jelas. Inilah inti persoalan dalam masalah ini. Segala puji bagi Allah atas kurnia yang secara khusus diberikan Allah kepada saya sehingga saya dapat memahaminya di antara berbagai ulama yang memiliki nalar sehat.

Pernyataan di atas terlalu berani terhadap Tuhan segala hal dan pernyataan itu memakhlukkan sifat *qadim*. Allah tidak menurunkan suatu kitab manapun dengan seperti itu, sebab sama sekali tidak tertera dalam Kitab Allah maupun Sunnah nabi-Nya, juga tidak ada riwayat dari sahabat maupun tabi'in penamaan konotasi seperti itu sebagai *kalam*. Bahkan hal itu tidak bisa diterima akal maupun riwayat, padahal hal itu tidak diperlukan bagi orang yang mendapat inayah Allah. Selain itu, apabila anda mendengar apa yang saya baca dan menyadari apa yang telah kami teliti, sekarang tolong dengarkan bagaimana sebenarnya Musa mendengar *kalam* Allah.

Kesimpulan yang dicapai oleh para imam seperti al-Maturidi dan Asy'ary serta ulama lainnya adalah bahwa Musa mendengar *kalam* Allah dalam bentuk huruf dan suara seperti yang ditunjukkan oleh teka-teks yang sedemikian banyak dan

tidak perlu dita'wil lagi. Dan, dalam konteks itu sama sekali tidak layak dipermasalahkan. Allah ta'ala berfirman: "Kami panggil dia dari sisi kanan gunung Tur Saina", tatkala Tuhanmu memanggil Musa, Dia dipanggil dari pinggir bagian kanan lembah, tatkala Dia dipanggil Tuhannya di lembah suci Thuwa, Dia dipanggil bahwa orang yang di api dan sekitarnya diberi berkah". Berdasarkan bahasa dan hadis panggilan itu sepantasnya ditafsirkan sebagai suara. Bahkan, kepastian adanya suara itu ditegaskan dalam banyak hadis yang tak terhingga jumlahnya.

Bukhari meriwayatkan dalam Sahih-Nya: "Allah akan mengumpulkan semua hamba-Nya. Dia akan berseru kepada mereka dengan suara yang dapat didengarkan secara sama baik yang berjarak jauh maupun yang dekat: Akulah Raja, akulah yang memegang agama".

Diketahui bahwa Allah berhak untuk menampilkan diri sesuai dengan kehendak-Nya dan dengan cara seperti apa yang Ia kehendaki. Dalam menampakkan diri Dia tetap berada dalam transcendensi-Nya. Bagi mereka yang telah mengamalinya, Dia tidak dibatasi oleh ruang dan waktu di mana ia menampakkan diri. Sebab, Dialah yang memiliki kemutlakan secara hakiki, bahkan Dia tidak terikat dengan ikatkan kemutlakan itu sendiri. Segala hal yang rancu dan samar padanya sirna.

Di antara bukti bahwa Allah menampakkan diri pada ruang dan tempat penampakan-Nya adalah pernyataan Ibn

Abbas, Sang Penerjemah al-Qur'an, terkait dengan firman Allah: "Siapa saja yang ada di dekat api akan diberkati", seperti yang dipaparkan dalam buku *al-Durr al-Mantsur*. Maksud dari ayat itu, Allah ta'ala adalah cahaya Tuhan semesta alam. Dalam suatu riwayat darinya dikatakan bahwa Allah berada dalam cahaya dan diseru dari cahaya. Dalam sahih Muslim dikatakan "Tirai-Nya adalah cahaya. Dalam riwayat lain, Tirainya api.

Allah menghapuskan kemungkinan adanya anggapan Dia terbatasi oleh sesuatu yang bertentangan dengan sifat sucinya dengan mengatakan "maha suci Allah", artinya ia lepas dari batasan bentuk, ruang dan sudut, sekalipun Ia menyeru. Hal itu karena Dia beratribut Tuhan semesta alam sehingga penampakannya tidak ada batasan bagi-Nya. Bahkan, ia sama sekali lepas dari batasan sekalipun saat menampakkan diri.

"Hai Musa, sesungguhnya Dia", dia yang menyeru dan menampakkan diri, "Adalah Aku Allah yang Maha Mulia". Aku tidak membatasi kebesaran-Ku, namun aku "maha bijaksana". Prinsip menampakkan dan memunculkan diri menetapkan bentuk rupa yang engkau kehendaki. Dalam kondisi seperti ini yang di dengar adalah suara dan huruf yang didengar Musa dari Allah yang menampakkan melalui cahaya-Nya dalam wadah api lantaran dituntut kebijaksanaan tersebut. Musa as dengan demikian nabi yang diajak bicara oleh Allah tanpa perantara, namun berada di balik tirai yang wadahnya api, dan itu perwujudan Allah yang sebenarnya.

Sementara pendapat yang banyak dikenal luas dari al-Asy'ari adalah bahwa Musa mendengar *kalam nafsi* yang melekat pada Zat Allah, pernyataan ini merupakan bentuk metaforis dan kemungkinan, bukan berarti bahwa Musa mendengar hal itu senyatanya, sebab itu bertentangan dengan bukti yang ada.

Di antara bukti yang menjelaskan dimungkinkannya mendengar *kalam nafsi* dengan cara supranatural adalah firman Allah dalam hadis qudsi: "Hamba-Ku senantiasa mendekat kepadaku melalui ibadah-ibadah sunnah sampai aku mencintainya. Ketika aku telah mencintainya, aku akan menjadi pendengarannya yang dengan pendengarannya itu ia mendengar".

Jelas, bahwa Allah ta'ala dengan penampakan cahaya-Nya yang terkait dengan huruf, baik gaib maupun imajinasi ataupun inderawi, mendengar hamba-Nya dengan cara yang sepatutnya yang sejalan dengan "tidak ada sesuatu pun yang seperti Dia", menurut ulama yang menyatakan kemutlakan hakiki. Berdasarkan hal ini, dapat diyakini apabila seorang hamba dapat mendengar ujaran yang huruf-hurufnya bukanlah merupakan aksiden bagi bunyi, sebab lantaran Allah pada saat itu ia mendengar, dan Allah mendengar yang samar dan yang berupa bisikan.

Al-Imam al-Maturidi juga berpendapat bahwa secara supranatural dimungkinkan mendengar sesuatu yang bukan berupa huruf seperti yang ditunjukkan oleh pengarang buku

al-Tabshirah fi Kitab al-Tawhid. Pendapat yang dikutip oleh Ibn al-Humam yang mengatakan bahwa hal tersebut tidak mungkin terjadi, adalah bahwa maksud dari pendapat itu tidak mungkin dalam arti secara kebiasaan atau umum. Dengan demikian, tidak ada perbedaan antara dua tokoh ulama ini kalau diperhatikan secara cermat.

Maksud dari pernyataan al-Asy'ary bahwa *kalam* Allah yang melekat pada Zat-Nya dapat didengar tatkala dibaca oleh siapa saja yang membaca, bahwa yang didengar, pertama dan sejatinya saat dibaca, sebenarnya merupakan *kalam lafzi* yang huruf-hurufnya merupakan aksiden bagi suara pembaca. Ini pasti, tidak dapat disangkal. Akan tetapi, kata-kata verbal itu merupakan bentuk dari kata-kata gaib yang melekat pada Zat yang Haq. *Kalam nafsi* dapat didengar dengan cara yang sama dengan cara mendengar *kalam* verbal, sebab ia merupakan wujud tiilnya, bukan dari sisi kata-kata gaib, sebab ia tidak dapat didengar kecuali melalui cara-cara supranatural.

Pendapat al-Baqilani, bahwa yang didengar adalah bacaan bukan yang dibaca, dapat dimaknai bahwa yang beliau maksudkan bahwa pada dasarnya yang didengar adalah bacaan, artinya bacaan verbal yang huruf-hurufnya merupakan aksiden bagi suara pembaca, bukan suara nafsi yang huruf-hurufnya bersifat gaib, lepas dari materi inderawi dan bersifat imajinatif. Dengan demikian, tidak ada pertentangan kalau diperhatikan dengan seksama.

Perbedaan antara Musa mendengar *kalam* Allah dengan kita ketika mendengar *kalam* itu adalah bahwa Musa mendengar dari Allah tanpa mediasi, namun di balik tirai, sementara kita mendengarnya dari hamba yang membaca persis mendengar *kalam lafzi* yang dibaca lisannya, di mana huruf-hurufnya merupakan aksiden bagi suaranya. Kita tidak mendengarnya dari Allah yang menampakkan di balik tirai hamba sehingga cara mendengarnya bukan mendengar dari Allah secara langsung. Penjelasan ini sangat jelas bagi siapa saja yang memiliki pengalaman gnostik yang mendalam, dan jelas pula bagi mereka yang mengikuti pendapat fenomenologis, tetapi dengan sikap tetap memegang bahwa Allah maha suci.

Kalau diperhatikan dengan seksama pendapat ahli sunnah, bahwa al-Qur'an merupakan *kalam* Allah yang bukan makhluk, ia dibaca dengan lisan kita, didengar dengan telinga kita, dihafal dalam dada kita, ditulis dalam mushaf kita tetapi ia tidak menempati sedikitpun dari mushaf itu, (kalau itu diperhatikan) tampak bahwa pendapat itu mengikuti paham fenomenologi dan menunjukkan bahwa turunnya al-Qur'an yang *qadim* dan melekat pada Zat Allah tidak mencederai sifat keqadimannya, sebab al-Qur'an tidak menempati sedikitpun dari mushaf itu sekalian masing-masing dari mushaf itu tetaplah dinamai al-Qur'an secara hakiki dan *syar'i*. Inilah yang merupakan argumen bahwa menampaknya sesuatu yang *qadim* pada sesuatu yang baru tidak

menegasikan keqadimannya dan kesuciannya. Ini bukan termasuk *bulul*, tidak pula *tajzim*, atau menempatnya sesuatu yang baru pada yang qadim ataupun konsep-konsep lain yang sejenis yang muncul pada mereka yang tidak memiliki pengalaman mendalam mengenai semua itu.

Sebaliknya siapa saja yang menguasai hadis dengan prinsip-prinsip seperti yang saya sebutkan dan menggunakan pikirnya lepas dari kepentingan rendah dan masih dalam lingkup dasar-dasar yang telah kami cermati, semua persoalan dalam masalah ini akan menjadi lenyap. Ia akan dapat melihat bahwa sikap Ibn Taymiyah, Ibn al-Qayyim, Ibn Qudamah, Ibn Qadi al-Jabal, al-Thufi, Abu Nashr dan semacamnya yang mencela persoalan suara pintu atau suara nyamuk yang sedang terbang, semuanya adalah ilusi, sekalipun mereka merupakan ulama utama dan mendalam ilmunya. Akan tetapi seringkali pikiran-pikiran mereka melenceng, pandangan-pandangannya kacau sehingga mereka terperangkap dalam ulama-ulama umat dan berlebihan dalam menilai secara kejam, melampaui batas dalam menilai bodoh dan keji. Andaikata mereka tidak keluar dari garis rel, tentu penilaian terhadap mereka akan obyektif dan seperti apa adanya.

Aku memiliki kuda
Impian terhadap impian punya kendali
Aku punya kuda
Kebodohan terhadap kebodohan punya pelana
Siapa saja yang datang untuk meminta penilaianku

Aku sang penilai
Siapa saja yang datang untuk membengkokkan
Akulah yang membengkokkan

Padahal, pemberian maaf dekat kepada sikap takwa. Memaaafkan merupakan fondasi sikap kesatria, dan atas dasar itu dibangun fatwa. Para ulama sufi tatkala dibicarakan oleh mereka, ketika mereka melewati sesuatu yang sia-sia, mereka melaluinya dengan penuh kehormatan. Ketika mereka diajak bicara dengan mereka yang bodoh, mereka mengatakan, tenang. Manakala pernyataan atas pernyataan terhadap aliran ahlissunnah diberi komentar, dan dengan cara itu semua persoalan dan tuduhan menjadi lenyap, maka tidak menjadi persoalan apabila kita memaparkan beberapa pendapat, seperti yang dipaparkan oleh Allah terkait dengan pendapat mereka yang sesat. Tetapi hal itu setelah kebenaran benar-benar menancam kuat dalam hati, *kalam* Allah begitu mendalam dalam hati kecilnya sehingga tidak dikhawatirkan sama sekali kalau mendengar sesuatu yang batil yang justru akan dapat menambah kebenaran baginya, pernyataan yang bohong justru akan melahirkan kebenaran baginya.

Mu'tazilah dan Sekte Lain

Seluruh Mu'tazilah sepakat bahwa pengertian Allah sebagai *mutakallim* adalah bahwa Dia menciptakan *kalam* dengan cara bahwa *kalam* itu tidak lagi bernilai secara hakiki dari-Nya seperti halnya sifat hakiki itu tidak ada pada hasil ciptaan *jisim*.

jisim dan lainnya. Mereka juga sepakat bahwa *kalam* Allah terdiri dari huruf dan suara. *Kalam* itu baru dan ciptaan.

Namun mereka berselisih pendapat dalam beberapa hal. Al-Jubba'i dan putranya, Abu Hasyim, berpendapat bahwa al-Qur'an itu baru ketika berada dalam ruang. Selanjutnya al-Jubbai berpendapat bahwa ketika setiap orang yang membaca, Allah melahirkan *kalam* bagi diri-Nya pada saat dibaca. Pendapat ini berbeda dengan pendapat ulama muktazilah lainnya.

Abu Hudzail bin al-Allaf serta yang mengikutinya mengatakan bahwa *kalam* Tuhan sebagiannya berada pada ruang, yaitu firman-Nya "kun", dan sebagian yang lain tidak berada dalam ruang seperti perintah, larangan, berita dan pertanyaan.

Al-Hasan bin Muhammad al-Najjar berpendapat bahwa *kalam* Tuhan tatkala dibaca, itu aksiden, tatkala ditulis, itu *jisim*.

Aliran Syiah Imamiyah, Khawarij dan Hasywiyah berpendapat bahwa *kalam* Tuhan terdiri dari huruf dan suara. Kemudian di luar itu mereka berbeda pendapat. Al-Hasywiyah berpendapat bahwa *kalam* Tuhan itu *qadim* dan eternal, melekat pada Zat Tuhan. Hanya saja di antara mereka ada yang berpendapat bahwa *kalam* Tuhan sejenis dengan *kalam* manusia. Sebagian di antara mereka mengatakan: tidak demikian, justru setiap huruf ada dua, satu suara ada dua,

yaitu yang *qadim* dan yang baru. Yang *qadim* dari keduanya tidak sejenis dengan yang baru.

Aliran al-Karamiyyah mengatakan bahwa *kalam* bisa dimaknai sebagai kemampuan berbicara, dan bisa dimaknai sebagai kata-kata dan ungkapan-ungkapan. Dengan dua makna ini *kalam* melekat pada Zat Allah, hanya saja berdasarkan makna pertama *kalam* itu *qadim* dan menyatu tidak berbilang. Menurut makna kedua *kalam* itu baru dan menjadi banyak.

Aliran al-Waqifiyyah sepakat bahwa *kalam* Tuhan ada setelah sebelumnya tidak ada. Akan tetapi, di antara mereka ada yang menahan diri untuk tidak menyebutnya sebagai *qadim* ataupun makhluk. Di antara mereka ada yang menahan diri untuk tidak menyebutnya makhluk, tetapi menyebutnya sebagai yang baru. Di antara mereka ada yang mengatakan kebaruan *kalam* adalah mereka yang mengatakan *kalam* itu bukan substansi, tidak pula aksiden.

Sebagian di antara mereka yang mengakui sebagai aliran Shani' berpendapat bahwa Allah tidak bisa diberi atribut sebagai *mutakallim* baik melalui *kalam* maupun tidak melalui *kalam*. Yang menyebabkan manusia terjebak dalam dilema dalam masalah ini adalah bahwa mereka melihat dua analogi yang hasilnya bertolak belakang, yaitu *kalam* Allah sebagai atribut-Nya, dan setiap hal yang merupakan atributnya adalah *qadim*, maka *kalam* Allah adalah *qadim*. Sementara itu, *kalam* Allah terdiri dari suara yang tersusun dan berurutan dalam

wujudnya, dan setiap hal yang demikian adalah baru, maka *kalam* Allah adalah baru.

Sebagian kelompok, aliran Hanbali, berpendapat bahwa *kalam* Allah berupa huruf dan bunyi, dan itu qadim. Mereka menolak kalau dikatakan setiap yang terdiri dari huruf dan bunyi adalah baru. Dikaitkan dengan mereka banyak hal, sementara mereka bersih dari semua itu.

Kelompok yang lain, Muktazilah, mengatakan *kalam* itu baru. Ia terdiri dari suara dan huruf. *Kalam* itu terkait dengan selain-Nya. Pengertian Dia sebagai mutakallim menurut mereka adalah bahwa Dia menciptakan huruf dan suara pada jisim seperti lauh mahfuz, malaikat Jibril atau yang lainnya. Mereka menolak pandangan yang mengatakan bahwa yang dibuat dari huruf dan suara adalah sifat Allah.

Ada golongan lain, Karamiyyah, yang melihat bahwa bersikap berbeda dari ulama terdahulu lantaran ada keharusan yang nyata yang jauh lebih kejam daripada bertentangan dengan dalil dan dengan ulama belakangan terkait dengan pendapat yang mereka pegangi berdasarkan kebiasaan dan bahasa, berpendapat bahwa *kalam* Allah merupakan atribut-Nya yang terdiri dari huruf dan suara yang aksiden yang melekat pada Zat-Nya. Mereka menolak kalau dikatakan semua yang merupakan atribut-Nya bersifat qadim.

Sekelompok orang berpendapat: *kalam* Allah merupakan satu makna yang sederhana, melekat pada Zat-Nya dan *qadim*.

Mereka menolak kalau dikatakan *kalam* Allah terdiri dari huruf dan suara.

Menurut saya, dua analogi sama-sama benar, dan hasilnya juga sama-sama benar. Setiap situasi ada bentuk ujarannya, setiap ujaran ada konteksnya. Saya kira Anda tidak memerlukan saya untuk menjelaskan secara panjang lebar setelah penjelasan di atas telah dipahami oleh otak yang sehat. Bahkan, Anda tidak akan membebani saya untuk menjawab pendapat-pendapat yang kotor yang ada pada Anda apabila Anda mendapat inayah.

Pengantar Penafsiran Al Qur'an

Pengantar Penafsiran Al Qur'an

*Penulis : Ibn 'Arabi
Penerjemah : Mohammad Amin*

PENDAHULUAN

Kami berkata: "Terbersit di pikiran saya untuk menyusun terlebih dahulu dalam buku ini sebuah bab tentang akidah yang diperkuat dengan dalil-dalil dan argumen yang kuat. Namun kemudian saya memandang bahwa hal itu akan membuat bercabang pikiran orang yang sudah siap untuk mempelajari hakikat rahasia ketuhanan".

Sesungguhnya orang yang siap belajar, jika menekuni khalwat dan zikir serta mengosongkan hatinya dari pikiran yang macam-macam, bersikap teguh tidak bergantung kepada hal-hal duniawi, dan mengosongkan hatinya dari pikiran yang macam-macam, maka pada saat seperti itu Tuhan akan menganugerahkan kepadanya pengetahuan tentang diri-Nya dan tentang rahasia-rahasia ilahi. Dengan pengetahuan itu seorang hamba Allah yang bernama Khidhir memperoleh pujiann dariNya, sebagaimana tercantum dalam firman-Nya:

عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا إِثِيَّةَ رَحْمَةَ مِنْ عَنْدِنَا وَعَلِمْنَا مِنْ لَدُنْنَا عِلْمًا

Seorang hamba di antara hamba-hamba Kami yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.

Allah berfirman:

وَأَنْتُمْ أَنْتُمْ لِلَّهِ بِرَبِّكُمْ

“Dan bertakwah kepada Allah, Allah mengajarmu”.

Allah juga berfirman:

إِنَّمَا يَعْلَمُ لَكُمْ فِرْقَانٌ

“Jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya dia akan memberikan kepada kamu furqan.

Firman Allah pada surat yang lain:

وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ

“Dan menjadikan untukmu cahaya, yang dengan cahaya itu kamu dapat berjalan”.

Junaid pernah ditanya: Bagaimana cara engkau memperoleh apa yang telah engkau capai? Junaid menjawab: “Dengan cara duduk di bawah anak tangga itu selama tiga puluh tahun”. Sedangkan Abu Yazid berkata: “Kalian mengambil ilmu dari orang yang telah wafat, sedangkan kami memperoleh ilmu dari Tuhan yang Hidup yang Tidak Pernah Mati”. Dengan berkhawatir bersama Allah orang yang memiliki tekad akan berhasil dan anugerah Allah berupa ilmu pengetahuan akan banyak dilimpahkan kepadanya

Hal ini luput dari pemikiran para ahli teologi (mutakallim) dan para teoritis yang ada di muka bumi ini, mengingat mereka belum pernah mengalami keadaan seperti para sufi.

Hal yang demikian sesungguhnya terletak di belakang teori akal, mengingat bahwa ilmu pengetahuan terdiri atas tiga strata atau tiga tingkatan. Pertama adalah ilmu akal, yaitu ilmu yang memungkinkan Anda untuk mengetahui hal-hal yang lazim atau ilmu yang dihasilkan oleh penalaran terhadap suatu bukti dan yang sejenisnya. Alam pemikiranlah yang memadukan sekaligus membedakan jenis-jenis ilmu akal daripada cabang ilmu-ilmu yang lain. Hasil penalaran dari ilmu ini ada yang betul dan ada juga yang salah

Ilmu yang kedua adalah *ilmu al-ahwal*. Jalan mencapai ilmu ini hanya melalui perasaan. Seseorang yang berakal tidak akan mampu menemukannya atau menegakkan bukti atas pengetahuannya, seperti pengetahuan tentang manisnya madu, pahitnya kesabaran,lezatnya bersetubuh, berkencan dan kerinduan serta pengetahuan yang sejenisnya

Ilmu-ilmu seperti ini tidak mungkin diketahui kecuali dengan cara dipraktikkan atau dirasakan. Sebagaimana orang yang memiliki penyakit empedu, akan merasakan bahwa madu itu pahit, padahal madu itu tidak pahit, karena yang langsung mempengaruhi rasa pahit atau manis adalah empedu itu.

Ilmu yang ketiga adalah ilmu rahasia (*al-asrar*) yang kedudukannya berada di atas akal yang dipancarkan oleh Tuhan (*Ruh al-Quds*) ke dalam jiwa khusus untuk nabi dan wali. Ilmu ini ada dua macam. Yang pertama adalah ilmu yang bisa dicapai oleh akal, seperti ilmu pada tingkat pertama yang

disebut di atas, namun ilmu ini tidak dicapai dengan nalar, hanya tingkatnya sama seperti tingkatan ilmu pertama.

Ilmu macam atau jenis kedua memiliki dua bentuk. Bentuk yang pertama termasuk dalam ilmu kedua, namun statusnya lebih mulia. Sedangkan bentuk yang kedua termasuk dalam ‘ilmu berita’ (*‘ulumul akhbar*) yang dapat mengandung kebenaran dan dusta, namun si pembawa berita sudah terbukti kejujurannya bagi orang yang menerima berita, dan terpelihara kejujurannya dalam perkataan dan informasi yang disampaikannya, seperti informasi yang disampaikan oleh para nabi, misalnya berita atau informasi yang disampaikan oleh nabi tentang Allah dan surga serta isinya. Ucapan nabi tentang adanya surga termasuk ilmu berita (*‘ilm al-khabar*), sedangkan ucapannya bahwa di hari kiamat nanti ada kolam yang lebih manis daripada madu termasuk ilmu keadaan (*‘ilm al-ahwal*) dan merupakan ilmu perasaan (*‘ilm al-dzauq*).

Orang yang memiliki ilmu tingkatan ketiga, yaitu ilmu rahasia (*‘ilm al-asrar*) dapat mengetahui dan menyerap segala jenis ilmu pengetahuan. Sedangkan orang yang memiliki ilmu tingkatan atau strata pertama dan kedua tidak dapat mencapai seperti itu. Tidak ada ilmu yang lebih mulia dari ilmu tingkatan ketiga ini yang mencakup segala informasi. Orang yang diberitahu atau memperoleh informasi layak mempercayainya. Inilah persyaratannya di kalangan orang awam.

Orang yang berakal dan kritis tidak akan menerima begitu saja. Ia akan berkata: “Menurutku ini boleh jadi benar

atau salah". Demikianlah seyogyanya sikap orang yang bijak jika menerima pengetahuan seperti ini bukan dari nabi yang ma'shum. Dia tidak serta merta mempercayainya, dan tidak juga serta merta mendustakannya. Hendaknya ia bersikap netral, meskipun mempercayai informasi yang disampaikan kepadanya tidak akan membahayakan dirinya karena informasi itu bukan merupakan suatu hal yang tidak masuk akal dan tidak bertentangan dengan salah satu rukun atau prinsip syariat agama.

Jika ada suatu perkara yang diperbolehkan oleh rasio dan tidak ada ketentuan tentang hal itu dalam hukum syariat, maka pada pokoknya kita tidak layak untuk menolaknya. Kita memiliki pilihan untuk menerimanya. Jika pembawa berita atau informasi berstatus terpercaya, tidak mengapa kita menerima informasinya, sebagaimana kita menerima kesaksianya. Kita juga diperbolehkan untuk menentukan suatu hukum dengannya di bidang harta benda dan jiwa.

Jika pembawa berita atau informasi itu, menurut pengetahuan kita, bukan orang yang terpercaya, maka kita harus meneliti apakah berita atau informasi yang dibawanya benar ditinjau dari pengetahuan yang ada pada kita. Jika informasi itu benar, kita terima informasi itu. Jika informasi yang dibawanya tidak benar, maka kita tinggalkan informasi itu pada kategori kemungkinan-kemungkinan, dan kita tidak membicarakan sesuatu tentang pembawa informasi itu.

Hal seperti ini merupakan kesaksian yang tertulis, dan kita akan diminta pertanggung jawaban. Allah SWT berfirman:

سُكُّبْ شَهَادَتِهِمْ وَيُسَأَّلُونَ

“Kelak akan dituliskan kesaksian mereka dan mereka akan diminta pertanggung jawaban”.

Saya merupakan orang yang paling layak untuk menasehati diri sendiri tentang hal itu. Orang yang menyampaikan berita itu hanya menyampaikan apa yang dibawa oleh nabi yang ma'shum (terpelihara dari dosa). Si pembawa berita hanya menceritakan kepada kita riwayat yang berasal dari nabi. Tidak ada faedah bagi kita untuk menambah-nambah apa yang disampaikan oleh nabi. Para nabi itu, semoga Allah melimpahkan tida-Nya kepada mereka, datang membawa rahasia dan hikmah-hikmah syari'ah yang berada di luar jangkauan pemikiran dan usaha, yang hanya bisa dicapai melalui penyaksian secara langsung, ilham atau cara yang sejenisnya.

Sehubungan dengan itu, dapat dipahami makna yang terkandung dalam sabda Rasulullah saw: “Jika di antara umatku ada penyampai wahtyu, maka di antara mereka adalah ‘Umar”. Juga sabda Nabi Muhammad mengenai keutamaan Abu Bakr. Seandainya tidak ada pengingkaran terhadap eksistensi ilmu ini, tidak bermakna ucapan sahabat Nabi Muhammad yang bernama Abu Hurayrah: “Saya hapal dari

Rasulullah saw dua bejana ilmu. Salah satu dari antara keduanya saya sebar luaskan. Sedangkan yang lain, jika saya sebarkan, niscaya kerongkongan saya akan dipotong”.

Ahli fikih Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ubaid Allah al-Hajari telah memberitakan kepada saya di rumahnya di Sabtah pada bulan Ramadhan tahun 589. Abu al-Walid Ahmad ibn Muhammad ibn al-'Arabiyy juga telah memberitakan kepada saya di rumahnya di Seville pada tahun 592. Juga ada orang lain yang juga ikut menyampaikan. Semuanya menyampaikan dengan lafadz “telah memberitakan kepada kami” (haddatsana). Kecuali Abu al-Walid ibn al-'Arabiyy yang berkata, saya mendengar Abu al-Hasan Syuraih ibn Muhammad ibn Syuraih al-Ra'iniy berkata, ayah saya Abu 'Abdullah dan Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Manzhur al-Qisiyy memberitakan secara langsung kepada saya, dari Abu Dzar, dari Abu Muhammad, yaitu 'Abdullah ibn Ahmad ibn Hamawiyah al-Sarkhasiy al-Hamawiy, dan Abu Ishaq al-Mustamliy serta Abu al-Haitsam, yaitu Muhammad ibn Makkiiy ibn Muhammad al-Kasymihiny, mereka berkata: saya Abu 'Abdullah, yaitu Muhammad ibn Yusuf ibn Mathar al-Farbariy yang berkata: saya dan Abu 'Abdullah al-Bukhariy. Abu Muhammad Yunus ibn Yahya ibn Abu al-Husain ibn Abu al-Barakat al-Hasyimiyy al-'Abbasiy juga memberitakan kepada saya di al-Masjidul Haram di Makkah di depan pojok (rukun) Yamani Ka'bah, pada bulan Jumadal Ula, tahun 599.

Dari Abu al-Waqt 'Abd al-Awwal ibn 'Isa al-Sajaziy al-Harawiy, dari Abu al-Hasan 'Abd al-Rahman ibn al-Muzhaffar al-Dawudiy, dari Abu Muhammad 'Abdullah ibn Ahmad ibn Hamawiyah al-Sarkhasiy, dari Abu 'Abdullah al-Farbariy, dari al-Bukhari dalam kitabnya Shahih al-Bukhariy. Ismail memberitakan kepada saya, dia berkata, saudara saya memberitakan kepada saya dari Ibn Abu Dz`b, dari Sa'id al-Maqbariy dan dari Abu Hurayrah. Pada hadis itu disebutkan dan dijelaskan makna *al-bal`um* (kerongkongan) menurut Abu 'Abdullah al-Bukhariy berdasarkan riwayat dari Abu Dzar, dalam *kitab al-ilm* (ilmu pengetahuan). Mereka berkata bahwa *al-bal`um* (kerongkongan) adalah tempat lewatnya makanan.

Sehubungan dengan itu, dapat dipahami pernyataan Ibn 'Abbas berkenaan dengan firman Allah dalam surah al-Thalaq: 12

اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزَلُ
الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ

"Allah-lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi. Perintah Allah berlaku padanya."

Sehubungan dengan tafsir ayat itu, Ibn 'Abbas berkata: "Jika saya menyebut tafsir ayat itu, niscaya mereka akan merajam saya". Dalam riwayat lain Ibn 'Abbas berkata: "Jika saya menyebut tafsir ayat itu, niscaya kalian akan berkata bahwa saya kafir". Hadis ini disampaikan kepada saya oleh Abu

'Abdullah Muhammad ibn 'Aisyun, dari Abu Bakr al-Qadiy Muhammad ibn 'Abdullah ibn al-'Arabiyy al-Mu'afiriy, dari Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Thusiy al-Ghazaliyy.

Sehubungan dengan itu, dapat dipahami juga makna ucapan al-Ridha, salah satu cucu Ali ibn Abu Thalib, yang berkata: "Tuhanku, jika lalu saya menyingkapkan substansi ilmu itu, niscaya saya akan dianggap sebagai orang yang termasuk penyembah berhala, dan niscaya tokoh-tokoh Islam akan menghalalkan darah saya untuk dibunuh dan mereka akan menganggap baik perbuatan mereka yang terburuk".

Orang-orang seperti Ibn 'Abbas dan al-Ridha adalah orang-orang terkemuka dan orang-orang baik. Menurut hemat saya, dan sebagaimana masyhur riwayat tentang mereka, mereka sudah mengetahui ilmu ini dan kedudukannya.

Namun, mayoritas masyarakat mengingkari ilmu ini. Orang yang bijak dan berilmu hendaknya tidak mengecam mereka yang mengingkari keberadaan ilmu ini. Dalam kisah Nabi Musa bersama Khidir terdapat pilihan dan argumen bagi kedua belah pihak, baik bagi mereka mempercayai keberadaan ilmu ini, maupun bagi mereka yang mengingkarinya. Pada kisah Nabi Musa dan Khidhir itu terdapat penolakan Nabi Musa atas tindakan Khidhir, dikarenakan Nabi Musa lupa akan syarat yang disepakati bersama Khidir, dan karena koreksian dari Allah untuk Nabi Musa. Pada kisah Nabi Musa dan Khidhir ini kita mendapatkan argumen untuk menangkis

argumen orang-orang yang mengingkari keberadaan ilmu ini. Namun kita tidak perlu memusuhi mereka yang mengingkarinya. Kita cukup menyampaikan kepada mereka yang mengingkarinya sebuah pernyataan seperti yang diucapkan oleh Khidir:

فَالْهَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ

Khidhr berkata: "Inilah perpisahan antara aku dengan kamu" (QS al-Kahfi : 78).

Orang yang memperhatikan hal ini hendaknya tidak tertutup pandangannya mengenai ilmu ini yang merupakan ilmu kenabian (al-'ilm al-nabawi) yang diwariskan dari para nabi.

Jika anda menghadapi suatu permasalahan seperti yang pernah dikemukakan oleh filosof atau ahli teologi atau pemikir bebas dalam bidang ilmu apapun, bisa jadi anda kemudian akan berkata kepada orang yang menyampaikan permasalahan itu, yang sebenarnya seorang sufi peneliti, bahwa dia adalah seorang filosof. Anda menganggapnya sebagai filosof karena filosof sering mengemukakan permasalahan seperti itu dan memiliki pandangan seperti itu. Atau anda mengira bahwa sufi itu menukil pendapat dari filosof.

Karena anda menganggap bahwa filosof itu bukan orang beragama, maka anda lalu menganggap bahwa sufi yang yang mengemukakan permasalahan seperti itu adalah orang yang tidak beragama juga. Hendaknya anggapan seperti itu dibuang jauh-jauh.

Itu adalah anggapan orang yang tidak memiliki ilmu pengetahuan, mengingat bahwa tidak semua ilmu atau pendapat filosof itu salah. Mungkin saja pendapat filosof itu betul. Apalagi jika kita menemukan sabda Rasulullah yang sama dengan pendapat filosof itu, terutama hikmah-hikmah atau kata-kata bijak yang dikemukakan oleh para filosof yang lepas dari hawa nafsu dan niat buruk. Jika kita tidak mengetahui hakikat-hakikat yang sebenarnya, seyogyanya kita menetapkan pendapat filosof dalam masalah tertentu sebagai sebuah kebenaran.

Rasulullah saw telah menyatakan demikian atau sahabatnya atau Malik atau al-Syafi'i atau Sufyan al-Tsauri. Sedangkan pernyataan anda, jika anda menyatakan bahwa anda mendengarnya dari seorang filosof atau membacanya dari buku-buku mereka, bisa jadi anda terjebak dalam suatu kebohongan dan kebodohan. Yang dimaksud dengan kebohongan di sini adalah pernyataan anda bahwa anda secara langsung telah mendengarnya dari filosof atau membaca dari bukunya, padahal anda belum mendengar atau membaca bukunya. Sedangkan yang dimaksudkan dengan kebodohan di sini adalah ketidakmampuan anda dalam membedakan yang benar dan yang salah dalam permasalahan itu. Mengenai pernyataan anda bahwa filosof adalah orang yang tidak beragama, tidak serta merta keadaannya tidak beragama menunjukkan bahwa setiap pendapatnya adalah salah.

Orang yang berakal dapat menyadari hal ini dengan mudah. Anda membantah pandangan sufi pada permasalahan seperti ini mengenai ilmu, kejujuran dan agama. Anda ikut-ikutan cara orang-orang yang bodoh, pendusta, kurang berakal, kurang beragama, rusak daya nalarnya dan menyimpang. Jika sufi itu menyatakan bahwa dia melihat sesuatu dalam mimpi, anda tentu berusaha mengungkapkan makna mimpi itu.

Demikian juga hendaknya anda mengambil pendapat-pendapat yang disampaikan oleh sufi dan menjadikannya petunjuk bagi diri anda. Konsentrasikan pikiran anda agar maknanya menjadi jelas bagi anda. Hal ini lebih baik datipada anda berkata pada hari kiarmat nanti:

كُلَا فِي غُلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُلَا ظَالِمِينَ

"Sesungguhnya kami adalah dalam kelalaian tentang ini, bahkan kami adalah orang-orang yang zalim" (QS al-Anbiya': 97).

Setiap ilmu, yang perlu diuraikan dengan jelas agar dapat dipahami dengan baik dan agar enak diterima oleh pendengar yang paham, adalah merupakan ilmu akal teoritis. Namun ilmu rahasia (*asrar*), jika terlalu diuraikan malah menjadi rumit dan sulit untuk diterima.

Ilmu seperti ini mungkin ditolak oleh akal yang lemah dan fanatik yang belum memiliki kemampuan yang memadai untuk melaksanakan fungsi akal tersebut. Padahal akal itu

dijadikan Allah sebagai sarana untuk penalaran dan penelitian. Sehubungan dengan itu, ada orang yang memiliki ilmu bisa mencapai ke pemahaman yang baik dengan melalui contoh-contoh atau perumpamaan dan melalui ungkapan-ungkapan yang indah.

Sedangkan ilmu gejala (*ahwal*) berada di tengah-tengah antara ilmu rahasia (*asrar*) dan ilmu akal. Yang paling banyak mempercayai ilmu gejala (*ahwal*) adalah orang yang sering melakukan percobaan-percobaan atau eksperimen. Ilmu ini lebih dekat kepada kepada ilmu asrar daripada ke ilmu akal yang teoritis, dan mendekati jenis ilmu pasti. Bahkan keduanya identik. Namun akal tidak dapat mencapainya kecuali melalui informasi dari orang-orang yang mengetahuinya atau menyaksikannya, seperti nabi atau wali. Karena itu, ilmu ini berbeda dengan ilmu pasti tapi termasuk dalam kategori ilmu pasti bagi orang yang menyaksikannya.

Perlu diketahui bahwa, jika anda menganggap ilmu ini baik dan anda menerimanya serta mempercayainya, ini merupakan kabar gembira bahwa anda tentu dapat menyingkapnya, meskipun anda tidak menyadarinya. Tidak ada cara mencapainya kecuali dengan cara seperti ini, mengingat bahwa jiwa tidak menjadi lega menerima suatu hal, kecuali hal itu dapat dipastikan kebenarannya.

Akal tidak bisa masuk dalam masalah seperti ini, karena hal seperti ini tidak dapat dijangkau oleh akal, kecuali yang telah disampaikan oleh nabi yang terpelihara dari dosa

(ma'shum). Hati akan merasa mantap untuk menerima apa yang disampaikan oleh nabi yang ma'shum. Sedangkan sesuatu yang disampaikan oleh orang yang tidak ma'shum, tidak akan meresap kepada orang yang menerimanya, kecuali orang yang memiliki perasaan yang baik.

Jika anda berkata: "Jelaskan kepadaku secara ringkas dan padat tentang cara atau jalan yang anda klaim bisa mengantarkan orang yang berjalan di jalan itu (salik) dapat mencapai keridhaan dan kedekatan ke[ada Allah swt, termasuk mengenai hakikat dan maqam-maqamnya. Semoga dengan penjelasan itu saya dapat mengamalkannya dan bisa sampai ke tujuan yang anda klaim bahwa anda telah mencapainya. Saya bersumpah demi Allah bahwa saya tidak bermaksud untuk mengambil pelajaran dari anda hanya sekedar sebagai ajang uji coba untuk menguji kepandaian anda. Saya ingin mengambil pelajaran dari anda berdasarkan kebenaran. Saya sungguh sudah berbaik sangka kepada anda, ketika anda mengingatkan saya mengenai pencapaian kemampuan akal. Hal yang demikian tentunya diperbolehkan menurut rasio atau akal, atau dapat ditangguhkan penetapan hukumnya".

Saya akan membalas pernyataan anda itu dengan berdoa emoga Allah membalas kebaikan anda, dan membuat anda bisa menggapai cita-cita anda serta menjadikan anda orang yang bermanfaat. Perlu diketahui bahwa jalan menuju Allah swt yang ditempuh oleh orang-orang khusus (bukan orang awam) yang beriman yang mengupayakan keselamatan mereka

bukan seperti jalan yang ditempuh oleh orang awam yang hanya menyibukkan diri mereka dengan hal-hal yang bukan merupakan tujuan penciptaan mereka. Jalan menuju Allah itu berdasarkan empat cabang, yaitu motif, pendorong, akhlak, dan hakikat-hakikat. Yang mengantar manusia untuk mencapai motif, pendorong, akhlak dan hakikat tersebut adalah tiga hak yang harus dilaksanakan oleh manusia, yaitu hak kepada Allah, hak kepada diri mereka sendiri, dan hak kepada makhluk atau alam semesta.

Hak Allah yang diwajibkan kepada manusia adalah agar mereka beribadah kepada Allah dan tidak mempersekuatkan-Nya dengan sesuatu. Hak makhluk yang diwajibkan kepada manusia adalah agar tidak saling menyakiti sesama mereka sesuai dengan aturan agama, agar menegakkan aturan, berbuat kebaikan sesama manusia sepanjang kemampuan mereka, dan mendahulukan kepentingan orang lain sepanjang tidak bertentangan dengan aturan agama. Tidak ada jalan atau cara untuk mencapai tujuan, kecuali dengan aturan-aturan agama (syara'). Hak manusia yang wajib dilakukan oleh seluruh manusia adalah bahwa mereka tidak boleh menempuh jalan atau cara apapun, kecuali jalan atau cara yang mendatangkan kebahagiaan dan keselamatan mereka.

Jika ada yang enggan mengikuti jalan itu dikarenakan kebodohan atau karena keburukan tabiatnya, maka percayalah bahwa agama dapat mengantar manusia menuju ke arah akhlak mulia dan keluhuran budi. Kebodohan merupakan lawan agama, dan agama adalah pengetahuan.

Kita kembali ke pembahasan mengenai empat cabang yang telah dikemukakan di atas. Motif ada lima, yaitu hukum kausalitas, kemauan, kehendak yang kuat, kebulatan tekad, dan niat. Motif untuk pendorong ini ada tiga, yaitu hasrat (*raghbah*) atau rasa takut (*rabbah*) atau pengagungan (*ta'zhim*). Hasrat (*raghbah*) di sini ada dua macam: hasrat untuk berteman atau bersosialisasi dan hasrat untuk ingin tahu atau observasi. Sedangkan rasa takut (*rabbah*) juga ada dua macam: rasa takut dari siksa dan rasa takut dari keterkucilan.

Sedangkan akhlak terdiri dari tiga macam: akhlak yang mampu mempengaruhi atau menyebar, akhlak yang tidak mempengaruhi, dan akhlak umum atau akhlak yang biasa dimiliki manusia. Akhlak yang mempengaruhi juga terbagi kepada dua: (1) akhlak yang mempengaruhi dengan manfaat, seperti kedermawanan, kesopanan serta (2) akhlak yang mempengaruhi dengan menolak bahaya (*madharrah*), seperti pemaaf, pengampun, tabah menghadapi gangguan atau kejahatan meskipun mampu membala gangguan atau kejahatan itu. Adapun akhlak yang tidak mempengaruhi adalah seperti wara', zuhud dan tawakal. Sedangkan akhlak yang biasa dimiliki oleh banyak orang adalah kesabaran menghadapi gangguan dan menampilkan wajah yang berseri.

Sedangkan hakikat atau substansi ada empat yang merujuk kepada Dzat Yang Suci. Ada hakikat yang merujuk kepada sifat-sifat yang sempurna yang merupakan sumber kesempurnaan. Ada juga hakikat yang merujuk kepada

perbuatan berupa titah Tuhan “Jadilah” (kun) dan semisalnya. Di samping itu, ada hakikat yang merujuk kepada objek berupa alam semesta.

Hakikat yang berkenaan dengan alam semesta ini terdiri dari tiga tingkatan. Tingkatan yang tinggi berupa hal-hal yang dapat dijangkau dengan rasio. Sedangkan tingkatan yang rendah berupa hal-hal yang dapat dijangkau dengan indra. Tingkatan barzakhiyah adalah yang dapat dijangkau dengan imajinasi.

Hakikat yang berkenaan dengan dzat adalah setiap aspek yang dapat menunjukkan kepada anda tentang kebenaran tanpa perlu kiasan dan penyesuaian, serta tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata dan tidak dapat ditunjuk dengan isyarat.

Sedangkan hakikat yang berkenaan dengan sifat adalah setiap aspek yang dapat menunjukkan kepada anda tentang kebenaran yang dapat membuat anda memperoleh pengetahuan bahwa Allah swt Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Berkehendak, Hidup dan nama-nama serta sifat-sifat Tuhan yang lain yang bermacam-macam dan yang serupa.

Sedangkan hakikat alam semesta adalah setiap aspek yang menunjukkan kebenaran kepada anda yang membuat anda mencapai pengetahuan tentang ruh, alam dan komponen-komponennya, materi yang terhubung dan terpisah.

Hakikat yang berkenaan dengan perbuatan adalah setiap aspek yang menunjukkan kebenaran kepada anda untuk men-

capai pengetahuan tentang titah Tuhan “jadilah (kun), dan kaitan antara kekuasaan dan yang dikuasai secara khusus, mengingat bahwa seorang hamba tidak memiliki kekuatan dan pengaruh terhadap kekuasaan-Nya.

Segala sesuatu yang telah kami sebutkan di atas dinamakan ahwal dan maqamat. Di antara maqam itu ada yang berupa sifat yang mengharuskan keteguhan, dan kita tidak diperkenankan untuk berpindah dari sifat ini, seperti taubat. Di samping itu, di antara ahwal itu ada yang merupakan sifat yang terjadi atau berlaku pada waktu tertentu dan tidak terjadi pada waktu yang lain, seperti mabuk, ghibah, ridha. Atau keberadaan sifat itu bersyarat atau tergantung kepada adanya sesuatu yang lain. Bisa jadi sifat itu menjadi tidak ada karena ketiadaan syarat tersebut, seperti sabar dengan adanya kesusahan, syukur dengan adanya nikmat.

Perkara seperti ini terbagi kepada dua bagian. Bagian pertama terwujud kesempurnaannya pada manusia secara lahir dan batin, seperti wara' dan taubat. Bagian kedua terwujud kesempurnaannya pada batin manusia, namun jika kemudian diikuti oleh lahirnya maka hal ini tidak mengapa, seperti zuhud dan tawakal. Pada jalan atau cara yang ditempuh untuk mencapai kedekatan dan keridhaan Allah tidak pernah ada maqam yang hanya terletak di lahirnya saja, tanpa terletak di batin. []

Ta'wil

Ta'wil

Penulis: Ibn Rusyd
Penerjemah: Ahmad Baidowi

Definisi *ta'wil* adalah mengeluarkan makna (*dalalah*) lafaz dari yang hakiki kepada yang majazi, dengan tanpa merusak aturan-aturan majaz dalam bahasa Arab. Semisal menamakan sesuatu dengan perumpamaannya, atau dengan sesuatu yang menjadi sebab terwujudnya sesuatu itu, atau dengan sesuatu yang menempel padanya, atau dengan sesuatu yang menyertainya, atau dengan apapun yang bisa dikategorikan sebagai bentuk kalimat majaz.

Kalau seorang ahli fikih saja melakukan hal demikian terhadap berbagai hukum syara, lantas berapa banyak yang akan dilakukan oleh ahli ilmu burhani? Sebab, seorang ahli fikih cenderung menggunakan *qiyas dhanni* sementara, seorang 'arif (ahli ilmu burhani) menggunakan *qiyas yaqini*.

Kita yakin dengan sepenuh hati bahwa segala sesuatu yang ditunjukkan atau berdasarkan ilmu burhan walaupun kadang bertentangan jelas dengan *dhahir syara'*, namun *dhahir syara'* tersebut tetap bisa menerima *ta'wil* berdasarkan aturan-aturan

pentakwilan dalam bahasa Arab. Ketentuan ini tidak perlu diragukan oleh seorang muslim atau disangskakan oleh seseorang yang mukmin. Alangkah besar meningkatnya keyakinan atas ketentuan ini bagi seseorang yang telah mampu melampaui makna ini dan kemudian mengaplikasikannya, dan bertujuan untuk menggabungkan antara yang *ma'qil* dan *manqul*.

Bahkan bisa dikatakan, apa yang tersurat dalam *syara'* bisa bertentangan dengan lahiriahnya disebabkan oleh apa yang ditunjukkan oleh burhan (kecuali) jika semua bagiannya diungkapkan dan diselidiki di dalam teks *syara'* tersebut terdapat apa yang secara lahiriah menguatkan atau sedikit menguatkan penakwilan tersebut. Dari sini, maka ulama muslim sepakat akan tidak adanya keharusan memahami semua *lafaz-lafaz* *syara'* sebagaimana makna lahiriahnya, dan tidak pula mengharuskan menafsirkan *lafaz-lafaz* *syara'* keluar dari dzahirnya dengan menakwilkannya. Para ulama berbeda pendapat mengenai *lafaz-lafaz* yang dapat ditakwilkan dan *lafaz-lafaz* yang tidak dapat ditakwilkan. Para ulama Asy'ariyah, misalnya, mereka menakwilkan ayat-ayat tentang *istiwa'* dan hadis tentang turunnya al-Quran ke langit dunia. Sedangkan ulama Hambaliah memahaminya *lafaz-lafaz* tersebut secara lahiriah.

Sebab munculnya dhahir dan batin dalam *syara'* adalah karena perbedaan cara pandang / prespektif seseorang dan perbedaan mereka dalam merumuskan pemberian. Sedangkan sebab munculnya makna lahiriah yang

berlawanan/kontradiktif adalah penjelasan orang yang memiliki pengetahuan mendalam mengenai takwil yang sempurna atasnya. Inilah yang diisyaratkan oleh firman Allah (ali imran (3) 7.

Ketika ada yang mengatakan: bahwa di dalam syara' terdapat teks yang disepakati oleh para ulama untuk dipahami sesuai dengan dzahirnya, ada teks yang harus ditakwilkan, dan ada teks yang diperselisihkan, maka apakah "burhan" bisa dihadirkan untuk menakwilkan teks-teks yang sudah disepakati lahiriahnya? Atau memahami secara lahiriah teks-teks yang disepakati untuk ditakwilkan?

Menurut hemat kami, Apabila kesepakatan tersebut merupakan kesepakatan yang bersifat yaqini (bukan dzanni) maka tidak diperbolehkan, namun apabila kesepakatan ulama muslim itu hanya bersifat dzanni maka tetap diperbolehkan."

Maka dari itu, Abu Hamid al-Ghazali, Abu al-Ma'ali dan ulama-ulama teoretik yang tidak menganggap kafir bagi orang menyalahi kesepakatan mengenai takwil tersebut.

Sebagaimana tidak mungkinnya menetapkan ijma' mengenai persoalan-persoalan teoretik secara pasti sementara hal itu mungkin untuk persoalan-persoalan praktikal, Demikian halnya, tidak mungkin menetapkan ijma' untuk persoalan-persoalan tertentu pada masa tertentu kecuali masa itu juga tertentu bagi kita, sedangkan semua ulama yang ada pada

masa tersebut sudah cukup dikenal, baik dari keperibadian-nya, jumlahnya, dan madzhab mereka masing-masing mengenai masalah tersebut disampaikan kepada kita secara mutawatir. Dengan begitu, kita tidak dapat mengatakan bahwa ulama yang terdapat pada masa itu telah bersepakat mengenai tidak adanya makna dzahir dan batin di dalam syara, bahwa ilmu pengetahuan terhadap suatu masalah tidak boleh disembunyikan dari siapapun, dan bahwa metode ulama dalam memahami ilmu syariat adalah tunggal.

Banyak ulama pada masa-masa awal Islam berpendapat bahwa syara' mempunyai makna dzahir dan makna batin. Dan makna batin dari ini tidak harus diketahui oleh orang yang bukan ahlinya atau tidak mampu untuk memahaminya. Semisal hadis Nabi yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Ali bin Abi Thalib ra. bahwa Nabi Muhammad saw bersabda: "Ceritakan kepada masyarakat hal-hal yang mereka ketahui, Apakah kalian ingin mereka mendustakan Allah dan rasul-Nya?" Dan hadis-hadis lain yang diriwayatkan dari ulama-ulama terdahulu.

Bagaimana mungkin akan tergambar di benak kita adanya suatu kesepakatan mengenai masalah-masalah teoritis, sedangkan kita mengetahui dengan penuh pasti bahwa pada setiap masa pasti terdapat ulama-ulama yang berpandangan bahwa di dalam syara' terdapat hal-hal yang tidak seyogyanya diketahui oleh semua orang?

Ini berbeda dengan masalah-masalah yang berkaitan dengan ha-hal yang bersifat praktis. Dalam masalah ini semua manusia memandang adanya kebolehan untuk menyebarluaskannya kepada khalayak. Dengan demikian, kesepakatan masyarakat (*ijma'*) itu terjadi dengan sendirinya dengan tersebarluaskannya suatu masalah kepada khalayak, dan dalam hal ini tidak ditemukan seorang pun yang menyatakan ketidaksetujuannya. Hal seperti ini dapat dianggap sebagai sebuah kesepakatan (*ijma'*) dalam masalah-masalah praktik, berbeda dengan masalah-masalah yang bermuatan dengan keilmuan dan bersifat teoritis.

AL GHAZALI DAN FILSAFAT

Jika Anda katakan bahwa kalau pengkafiran tidak terjadi karena pendustaan terhadap *ijma'* mengenai takwil, sehingga *ijma'* itu tidak tergambarkan, maka bagaimana dengan para filosof muslim seperti Abu Nashr an Ibnu Sina yang oleh al-Ghazali dalam bukunya yang berjudul *Tabafut al-Falasifah* dinilai kafir dalam tiga persoalan: (1) mengenai ke-qadim-an alam (2) Oleh karenanya, Allah tidak mengetahui hal-hal juz'iyyat di alam (3) Pemahaman akan pengumpulan kembali jasad (yang terpisah setelah meninggal) dan keadaan hari kiamat.

Menurut hemat kami, secara dhahir penilaian al-Ghazali mengenai kekafiran keduanya tidaklah bersifat tetap sebab dia menjelaskan dalam kitabnya *At-Tafriqah* bahwa pengkafiran karena tidak menyetujui *ijma'* itu menjadi perdebatan.

Sudah jelas dari pernyataan kami bahwa tidaklah mungkin untuk mengulangi ijma terkait dengan masalah seperti ini berdasarkan riwayat dari para ulama salaf awal, bahwasanya terdapat beberapa penakwilan yang tidak wajib untuk diperlukan kecuali bagi orang yang memiliki keahlian dalam ta'wil, yaitu *ar-rasikhun fi al-'ilm* karena kami memiliki untuk berhenti (*waqaf*) pada firman Allah *wa ar-rasikhun fi al-'ilm*. Sebab seandainya tidak ada ilmuwan yang mengetahui ta'wil, maka mereka tidak memiliki keistimewaan pemberian yang mewajibkan mereka untuk mengimani apa yang tidak dimiliki selain oleh ilmuwan. Sementara Allah SWT mensifati mereka sebagai orang-orang yang beriman atasnya (*al-mu'minun bihi*), dan ini seharusnya dikaitkan dengan iman yang memerlukan penalaran. Hal demikian hanya mungkin jika disertai dengan pengetahuan mengenai takwil karena selain ahli pengetahuan, yang ada di kalangan orang beriman adalah *ahl al-iman*, bukan dari ahli penalaran.

Jika iman yang oleh Allah SWT disifatkan kepada ulama ini khusus hanya buat mereka, maka iman itu harus diperoleh melalui penalaran, dan penalaran tidak mungkin kecuali memiliki pengetahuan akan takwil. Sebab Allah memberitahukan bahwa takwil adalah hakikat, sementara penalaran hanya terjadi untuk menemukan hakikat. Jika emikian, tidaklah perlu untuk menyatakan kembali bahwa di dalam "at-takwilat" yang dikhkususkan oleh Allah kepada para ulama terdapat ijma' massal (*ijma' mustafidh*). Ini sudah sangat jelas bagi mereka yang cukup usia.

PENGETAHUAN ILAHI

Terhadap semua ini kita melihat bahwa Abu Hamid al-Ghazali menimpakan kesalahan kepada para filosof Masya'i terkait dengan pernyataan yang disibatkan kepada mereka bahwa Allah pada dasarnya tidak mengetahui hal-hal juz'iyyat, Sebaliknya Allah swt melihat hal-hal juz'iyyat itu dengan pengetahuan yang berbeda dengan pengetahuan kita. Sementara pengetahuan kita mengenai hal-hal juz'iyyat muncul karena hal-hal yang diketahui, pengetahuan kita baru sesuai dengan kebaruan yang diketahui, berubah sesuai dengan berubahnya pengetahuan yang diketahui, pengetahuan Allah berbeda sama sekali dengannya. Pengetahuan Allah merupakan sebab bagi pengetahuan yang maujud, maka barang siapa menyerupakan kedua pengetahuan ini satu dengan yang lain berarti telah menjadikan pemilik hal-hal yang bertentangan menyatu. Dan ini merupakan puncak kebodohan.

Istilah pengetahuan jika dikaitkan pada pengetahuan baru dan pengetahuan qadim, hal itu merupakan disebut dengan bersekutunya nama asli. Banyak di antara nama-nama yang berbeda seperti "*al-jalal*" yang mencakup besar dan kecil, "*al-sharim*" yang menakup cahaya dan kegelapan. Oleh karenanya tidak ada batasan yang rigid yang mencakup kedua pengetahuan ini sebagaimana dikemukakan oleh para teolog pada masa kita.

Mengenai masalah ini kami secara khusus menggaris-bawahi pernyataan yang dikemukakan sebagian sahabat kami.

Bagaimana dituduhkan pada filosof masyyai yang menyatakan bahwa Allah swt tidak mengetahui hal-hal juz'iyat dengan pengetahuan qadimnya, padahal mereka berpandangan bahwa mimpi yang benar mencakup peringatan akan hal-hal juziyyat baru untuk masa depan, dan bahwa pengetahuan tersebut diperoleh oleh manusia pada saat tidur yang termasuk ilmu azali yang merencanakan hal-hal secara keseluruhan dan menguasainya.

Mereka bukan saja tidak beranggapan bahwa Allah SWT tidak mengetahui hal-hal juz'iyat seperti yang selama ini kita ketahui, tetapi juga tiak beranggapan bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal kulliyat. Hal-hal kulliyat yang kita ketahui sangat terkait dengan karakter wujud, sementara persoalan mengenai pengetahuan adalah sebaliknya. Oleh karenanya, apa yang dicapai oleh penalaran adalah bahwa pengetahuan itu terbebas dari sifat *kulli* atau *juz'i*, sehingga perselisihan mengenai hal ini tidak relevan, yakni dalam hal pengkafiran atau tidak.

ALAM: ANTARA QADIM DAN HADIS

Adapun mengenai keqadiman atau kebaruan alam, perselisihan yang terjadi antara kalangan teolog Asy'ariyah para filosof (hukama) awal, menurut hemat saya, nyaris disebabkan oleh perselisihan masalah penamaan, khususnya di kalangan para penahulu. Yakni bahwasanya terdapat tiga kelompok wujud: dua di ujung dan satu di tengahnya. Mereka sepakat dengan

penamaan kedua ujungnya tetapi berselisih mengenai tengahnya.

Adapun ujung yang pertama adalah wujud yang berasal dari sesuatu yang lain dan disebabkan oleh sesuatu yang lain, yakni disebabkan pelaku, dari materi tertentu, sementara masa lebih dulu daripada wujud itu sendiri.

Ini merupakan keadaan jisim-jisim yang diketahui keterciptaannya dengan indera, misalnya penciptaan air (dan udara, bumi), hewan, pepohonan, dan lain-lain. Tingkatan wujud-wujud ini menjadi kesepakatan semua teolog Asy'ariyah awal mengenai penamaannya sebagai sesuatu yang baru. Adapun ujung yang berhadapan dengan ini adalah wujud yang tidak berasal dari sesuatu dan tidak disebabkan oleh sesuatu dan tidak didahului oleh masa.

Hal yang juga disepakati oleh semua dari dua kelompok tersebut adalah terkait dengan penamaannya sebagai "qadim". Wujud ini diketahui dengan penalaran. Wujud ini adalah Allah Swt, yang merupakan pelaku dari segalanya, yang mewujudkannya dan menjaganya. Mahasuci Allah atas kekuasaan-Nya.

Adapun tingkatan majud yang menjelaskan dua ujung ini ada bukan ari sesuatu, tidak didahului oleh masa, tetapi ada disebabkan oleh sesuatu yakni dari Pencipta. Wujud ini adalah alam semesta.

Semua sepakat atas wujudnya tiga sifat alam ini. Para teolog menyatakan bahwa masa tiak didahului oleh sesuatu

karena masa bagi mereka adalah sesuatu yang menyertai gerakan-geakan dan jisim-jisim. Mereka juga sepakat dengan para pendahulu bahwa masa yang akan datang tidak berakhir, juga wujud yang akan datang (tidak berakhir). Mereka berselisih mengenai masa yang lampau dan wujud lampau. Para teolog beranggapan bahwa masa lampau dan wujud lampau berakhir. Demikian mazhab Plato dan pendukungnya. Sementara Aristoteles dan pendukungnya beranggapan bahwa masa lampau tidak berakhir sebagaimana halnya masa sekarang dan masa depan.

Wujud yang lain ini merupakan perkara yang telah jelas bahwa ia mengambil penyerupaan dari wujud riil yang hakiki.

Kita katakan : Realisasi dari perkataan itu, tiada pengkafiran terhadap keduanya secara pasti, karena sudah dijelaskan dalam kitab at-Tafriqah bahwasanya pengkafiran sebab pendustaan ijma' terdapat beberapa kemungkinan.

Kita sudah menjelaskan pula bahwa ijma' tidak mungkin untuk diulangi dalam beberapa contoh permasalahan ini. Karena terdapat riwayat yang diriwayatkan oleh kebanyakan ulama salaf, bahwa ada beberapa penta'wilan yang tidak wajib untuk difasihkan kecuali bagi mereka yang ahli menta'wil dan mereka itulah para peneguh ilmu. Karena ihtiyar/usaha kita adalah berhenti pada firman Allah Swt (Warrasihuna fil 'Ilmi). Ketika ahli ilmu itu tidak ada yang mengetahui ta'wil, maka bagi mereka tak ada pula keistimewaan pemberian pemberian dari iman yang mewajibkan mereka, selama tidak diketemukan oleh

selain ahli ilmu. Dan Allah Swt memberikan sifat kepada mereka adalah orang-orang yang beriman. Dan seharusnya dibawa kepada iman yang ada dibalik burhan (haqiqi). Dan hal itu tidak tercakup kecuali bersama ilmu dengan cara dita'wil. Sesungguhnya selain ahli ilmu dari orang mukmin, mereka adalah ahli iman tapi bukan dari balik al-burhan.

Jika iman yang telah disifati oleh Allah Swt kepada ulama secara khusus, maka wajib adanya al-burhan (haqiqi). Jikalau dengan al-burhan tidak ada kecuali dengan ilmu dan ta'wil, karena Allah Swt telah memberikan penjelasan bahwa ta'wil adalah hakikat maka burhan tidak ada kecuali atas hakikat.

Jika permasalahan ijma' seperti yang dulu, maka tiada mungkin untuk diulangi dalam beberapa penta'wilan di mana Allah telah memberikan sifat khusus kepada para ulama'. Ijma' mustafidh, dan ini memberikan penjelasan diri bagi ulama yang menyifati akan dirinya

ILMU KETUHANAN

Terhadap permasalahan ini, kita tahu Abu Hamid menimpakan kesalahan kepada para filosof Masyaisy (murid Aristoteles) dalam perkara yang disandarkan oleh mereka, di mana perkataan mereka, Sesungguhnya Allah adalah suci dan luhur, sehingga tidak tahu bagian-bagian (juz'iyyah) sama sekali. Bahkan mereka melihat bahwa Allah Swt mengetahuinya dengan ilmu yang tidak sejenis keilmuan kita dengan ilmu ilahiyah. Semua ilmu kita dengan ilmu ilahiyah adalah sebab

akibat untuk diketahui, diperbarui dengan pembaruannya, berubah dengan perubahannya, dan ilmu Allah Swt adalah wujud yang ada di hadapan ini, selanjutnya wujud merupakan illat untuk mengetahui sesuatu yang maujud. Maka barang siapa menyerupakan 2 ilmu, satu dengan yang lainnya, maka akan dijadikan sebagai orang-orang yang mempunyai mutaqobalah (saling berhadapan) dan mengkhusukannya sendirian. Dan semuanya itu adalah puncak kebodohan.

Yang dinamakan ilmu adalah ketika dikatakan ada ilmu baru dan ilmu kuno. Hal itu yang kemudian dikatakan persekutuan nama yang disebut dengan ilmu murni

Banyak dari nama-nama yang berbeda seperti al-Jalal perpaduan al'adhim dan ashoghir, nama ashorim perpaduan atas dhou' dan dzulmah. Oleh karenanya di sini tidak ada definisi yang mencakup dua ilmu menyeluruh sebagaimana sangkaan ahli bicara di masa kita.

Kita telah menyendirikan masalah ini dalam satu pendapat yang disampaikan para sahabat kita, bagaimana disangkakan kepada para murid Aristoteles yang mengatakan: Allah Swt tidak tahu dengan ilmu qadim yang terperinci. Mereka juga melihat bahwa pendapat yang benar memuat peringatan dengan bagian-bagian yang baru di masa mendatang. Sesungguhnya ilmu-ilmu yang mengandung peringatan terhadap manusia itu terjadi ketika tak terjaga dari permulaan ilmu azali yang mengatur semuanya.

Alam Semesta; antara sesuatu bersifat azali dan sesuatu yang bersifat baru.

Sedangkan perselisihan pendapat antara teolog Asy'ariyah (penganut teologi asy'ariyah) dan filosof pada masa lalu tentang keazalian dan *kehudusan* (bersifat baru) alam semesta, menurut saya hanyalah perbedaan dalam penamaan (pemberian nama), dan secara lebih khusus lagi perbedaan ini karena penamaan dari para ahli sejarah.

Hal ini, karena mereka bersepakat bahwa di alam semesta ini terdapat tiga tingkatan makhluk hidup. Dua tingkatan berada berhadap-hadapan dan satu tingkatan yang lain berada di tengahnya. Para ulama bersepakat dalam penamaan dua tingkatan yang berhadap-hadapan, namun berbeda pendapat dalam penamaan satu tingkatan yang berada di tengahnya.

Tingkatan yang pertama adalah makhluk yang terwujudkan dari makhluk yang lain. Maksud saya, makhluk ini terwujud karena adanya suatu proses dari Tuhan, dari suatu benda, pada suatu waktu yang jelas.

Ini adalah makhluk-makhluk yang proses penciptaanya dapat diketahui secara inderawi, semisal proses terciptanya udara, bumi, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain. Ini adalah tingkatan makhluk hidup yang disepakati secara luas.

Qanun Al-Ta'wil

Qanun Al-Ta'wil

Penulis: Al-Ghazali

Penerjemah: M. Mansur, M.Ag.

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam, shalawat salam semoga tercurah atas junjungan kita nabi agung Muhammad yang diutus untuk rahmat bagi sekalian alam, juga tercurah atas keluarga dan shahabat-shahabatnya semua.

Kemudian al-Imam al-Zahid Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali al-Tusi pernah diminta menjelaskan hadis Nabi SAW yang berbunyi "Inna al-Syaiton yajri min ahadikum majral-dam (H.R.Bukhori).

Apakah peristiwa itu seperti larutnya air dengan air ataukah seperti sulaman? Apakah kontak langsungnya syetan dengan hati itu lewat imajinasi eksternal kemudian ditransfer oleh hati kepada segenap indra lalu mapan di dalamnya, sehingga dari sanalah munculnya *waswas* bisikan keraguan ataukah substansi syetan bertemu dengan substansi jantung? Adakah peluang kompromi antara karakter peristiwa yang digambarkan Nabi, dengan padanannya seperti dapat dilihatnya jin oleh manusia dalam bentuk hewan, atau berbagai

macam bentuk lainnya. Demikian juga dapat dilihatnya Malaikat oleh para Nabi dalam bentuk manusia atau gambaran malaikat dalam bentuk aslinya tetapi tersingkap tabir penutupnya oleh manusia yang berkemampuan melihatnya, kemudian dalam penglihatan itu terwujud kepekatan jasmaniah seperti yang terjadi pada malaikat?¹

Adakah cara untuk mengkompromikan antara pandangan syara' tentang jin dan syethan dengan pendapat para filosof bahwa semua metafor itu merupakan ungkapan tentang empat senyawa yang terdapat dalam jisim atau tidak?

Ungkapan yang terekspresikan dari mulut orang yang kerasukan itu kata-kata jin yang merasukinya ataukah bahasanya orang yang terrasuki lewat rasa sakit yang dideritanya akibat kerasnya pukulan syethan? Bagaimana pula dengan pemberitaan orang-orang yang kerasukan tentang berbagai hal ghaib yang masih dalam potensi belum teraktualisasikan sebelumnya?

Kaum naturalis dalam hal ini menyatakan tingginya kecepatan dan dominasi percampuran warna hitam seperti anda ketahui, maka dari proses inilah terjadinya peristiwa di atas yang para naturalis itu menyebutnya sebagai senyawa angin. Apakah antara keduanya ada sebab inklusif apa tidak?.

¹ Seperti terungkap dalam al-Qur'an bahwa para malaikat dapat dilihat oleh nabi Ibrahim dan Luth AS, Malaikat Jibril dapat dilihat oleh Nabi Muhammad SAW dalam ujud Dyahyah al-Kalbi.

Bagaimana dengan berbagai metafor yang diinformasikan Nabi tentang “larinya syethan saat mendengar azan sambil terkentut”. Apakah yang dimaksud dengan metafor itu seperti metafornya orang Arab yang menyatakan : pengkentut batu dan sifulan lahir dari kekerasan. Ataukah terasumsikan saat itu adanya suatu jisim yang terkentut betul. Karena syethan merupakan entitas sederhana seperti diketahui yang tidak makan , lalu bagaimana darinya bisa muncul sesuatu yang biasa terjadi sebab makan? Bagaimana pula kuku dan tulang juga jadi makanan mereka? Terkadang dengan racun. Padahal Entitas sederhana tidak benar kalau memiliki indera yang tersusun. Bagaimana hakikat *barzakh* apakah penduduknya termasuk kategori penduduk surga ataukah penduduk neraka? Padahal di sana tidak ada suatu tempat yang terasumsikan selain surga dan neraka. Jika dijawab bahwa *barzakh* adalah pemisah bersama yang distilahkan dengan tembok berpintu yang di dalamnya ada rahmat dan di luarnya adalah siksa, apakah hal itu benar atau tidak?.

Lalu siapa yang berhak menjadi penduduk *barzakh*? Karena manusia yang berat timbangan amalnya menjadi penduduk surga dan yang ringan timbangan amalnya menjadi penduduk neraka sementara orang yang berimbang kejahatan dan kebaikannya berada dalam perjalanan. Apakah ini ungkapan tentang pemberhentian untuk penyerahan kemuliaan atau dominasi kesengsaraan? Apakah para Malaikat adalah makhluk yang mendapatkan ni'mat bersama manusia di Surga

atau ditempat lain? Apakah mereka yang disebut dengan *wildan* ataukah *wildan* tersebut jenis keempat setelah Malaikat, Manusia dan Jin sedang bidadari adalah jenis kelima atau bagaimana sebenarnya mereka dan apa karakternya?.

Al-Qur'an telah menjelaskan bahwa luasnya Surga adalah seperti luasnya langit dan bumi. Dalam hal ini juga ada yang perlu perenungan jika langit memiliki wadah dan ruang yang luasnya bertambah akibat bertambahnya ruang.

Telaga Rasulullah SAW itu terdapat di bumi tempat berpijak ini ataukah di Surga? Informasi yang tampak dalam hadis adalah bahwa manusia yang paling lebih dahulu selamat dari neraka minum dari telaga ini dalam sikap dan posisi yang teramat payah sebelum jelas mendapatkan kepastian tempat dan syafa'at. Apakah Air telaga itu dari sumber di surga atau lainnya? Sementara tidak benar kalau berasal dari selain surga sebab Nabi SAW bersabda " Barang siapa minum seteguk dari telaga itu maka dia tidak akan haus selamanya.²

Adakah suatu bagian dari Surga itu berada di bumi ? Apakah semua Nabi memiliki telaga ataukah itu keistimewaan hanya untuk Nabi kita bareng dengan *syafa'at*?

Silahkan dapatkan jawaban terprogram dari berbagai pertanyaan di atas dengan penjabaran secara luas dan memadai insya' Allah sebagai berikut:

² Hadis riwayat Bukhari no.6579 dan riwayat Muslim hadis no.2292 bab deskripsi telaga Nabi SAW dan karakternya.

Berbagai pertanyaan di atas pada dasarnya tidak aku sukai untuk mendalami dan menjawabnya karena berbagai sebab, tetapi jika dilakukan pembacaan ulang atas berbagai pertanyaan di atas aku teringat akan sebuah kode universal yang memiliki signifikansi dalam hal ini, yang dapat aku sampaikan : Dalam pandangan pertama, antara yang *manqul* dan yang *ma'qul* itu berhadapan secara diametral, sehingga mereka yang terlibat secara mendalam dalam persoalan ini tersegmentasi menjadi beberapa kelompok ada yang ekstrim menfokuskan visinya pada yang *manqul*, ada yang ekstrem mensentralisasikan pandangannya pada yang *ma'qul*, sampai pada yang moderat yang memiliki harapan untuk dapat melakukan kompromi dan ekleksi.

Para penempuh jalan tengah ini terbagi-bagi menjadi faksi yang lebih menempatkan *ma'qul* sebagai prinsip utama sedang *manqul* hanya penyerta, orientasi kelompok ini tidak pada mencari dimensi *manqul*. Kedua adalah faksi yang lebih menjadikan *manqul* sebagai prinsip dasar dan yang *ma'qul* hanya sebagai pengikut sehingga orientasi faksi kedua ini bukan pada mencarinya.. Terakhir faksi dari kelompok jalan tengah adalah mereka yang menjadikan masing –masing dari keduanya (*manqul* dan *ma'qul*) sebagai prinsip dasar, sehingga kelompok ketiga ini banyak menulis karya tentang keduanya sekaligus mengkompromikan keduanya. Dengan demikian maka dalam kaitan ini terdapat lima kelompok.

Kelompok Pertama

Mereka adalah kelompok yang mensterilkan pandangannya dari selain *manqul*, maka mereka merupakan orang-orang yang berhenti di halte pertama dari sederet halte yang tersedia di jalan pemahaman karena mereka merasa cukup dan puas dengan makna lahir teks yang sampai ke pemahamannya. Mereka ini membenarkan seluruh informasi yang dibawa *al-naq*l baik prinsip dasar maupun detail-detail teknisnya yang rinci. Ketika ada suatu kontradiksi dalam makna lahir teks yang dihadapkan pada mereka, lalu mereka diminta melakukan takwil untuk menghindari kontradiksi tersebut, mereka pasti menolak dengan pendapat bahwa Allah maha kuasa atas segala hal. Kalau misalnya mereka ditanya tentang bagaimana syetan dalam pose yang sama dapat dilihat oleh seseorang di dua tempat dan dua bentuk yang berbeda? Mereka akan menjawab pertanyaan ini dengan mengatakan bahwa semua itu tidak ada yang aneh bagi kekuasaan Allah, karena Allah maha kuasa atas segala hal. Kadang dengan tanpa catatan apapun mereka berkata bahwa keberadaan sesosok orang di dua tempat dalam kondisi yang sama sekalipun tetap masih dalam kekuasaan Allah.

Kelompok kedua

Dalam kutub yang diametral jauh dari kelompok pertama adalah mereka yang mengkonsentrasikan pandangannya hanya pada yang *ma'qul* dan tidak mempedulikan *naq*l. Kalau mereka

mendengar sebuah informasi *yana* yang cocok dengan nalar mereka maka mereka akan menerimanya. Tetapi jika kelompok kedua ini mendengar sebuah informasi yang berbeda dengan nalar mereka maka mereka segera menduga bahwa yang berbeda dengan nalar mereka itu adalah asumsi para Nabi dimana para Nabi dalam keadaan harus menurunkan kapasitasnya sampai ke level awam. Kapanpun disebutkan sesuatu yang berbeda dengan yang seharusnya, maka apapun yang tidak cocok dengan nalar mereka harus ditarik kepada cara yang seperti ini. Mereka ekstrem dalam mendewakan *ma'qul* sehingga mereka kufur ketika menisbatkan para Nabi kepada kebohongan demi sebuah kepentingan. Seluruh ummat sepakat bahwa siapapun membolehkan perlakuan tersebut pada para Nabi AS , maka dia harus dipenggal kepalanya.

Kalau kelompok pertama membatasi diri lantaran mencari selamat dari takwil dan penelitian, sehingga mereka turun ke altar kebodohan lalu merasa tenteram di sana, hanya saja kondisi mereka tetap dekat dekat mirip dengan kondisi kelompok kedua. Keterbebasan mereka dari kesempitan dengan menyatakan bahwa Allah maha kuasa atas segala sesuatu, sedangkan kita tidak dapat mengidentifikasi identitas keajaiban perintah Allah dan penyelamat kelompok kedua adalah pernyataan mereka bahwa Nabi hanya menyebutkan berbagai hal dengan cara berbeda dengan kondisi yang sebenarnya, demi sebuah kepentingan, maka di antara dua firkoh yang selamat ini tetap ada bahaya dan keselamatan.

Kelompok ketiga

Bagi kelompok ini yang prinsip adalah *ma'qul*, sehingga penelitian mereka banyak dan berkepanjangan sementara perhatian mereka terhadap yang *manqul* melemah akibatnya mereka tidak bertemu dengan berbagai fenomena kontradiksi—dalam lintasan pandangan dan pikiran pertama—antara *manqul* dengan *ma'qul* dan mereka tidak terjebak dalam problem. Akan tetapi berbagai fenomena yang menentang *ma'qul*, mereka tolak, ingkari dan dustakan para rawinya, kecuali yang mutawatir seperti Qur'an dan lafal-lafal hadis yang dekat takwilnya. Hadis-hadis yang sulit mereka takwilkan mereka tolak dengan dalih tidak mau terlampau jauh dalam pentakwilan sehingga mereka berpandangan lebih baik tidak menerima keabsahan berita dibanding terlampau jauh mentakwilkan. Oleh karena itu dalam pandangan seperti ini jelas saja terdapat bahaya menolak hadis-hadis sahih yang dinukil (*manqulah*) dari orang-orang terpercaya yang lantaran mereka itu syre'at ini sampai pada kita.

Kelompok keempat

Mereka adalah kelompok yang menjadikan *manqul* sebagai prinsip pokok, mereka cukup lama memerikannya sehingga mereka bisa menghimpun banyak gejala tapi mereka berada di kutub yang berseberangan dengan *ma'qul* dan tidak banyak mendalaminya. Dalam keadaan seperti ini, mereka menghadapi fakta yang bagi mereka tampak bertentangan antara

manqul dan berbagai gejala yang ada di kutub *ma'qulat*. Lantaran mereka tidak banyak mendalami yang *ma'qul* maka bagi mereka tidak jelas dan definitif adanya berbagai hal mustahil yang bersifat rasional, karena berbagai kemustahilan ini sebagiannya hanya dapat ditengarai melalui pandangan yang *njelimet* (canggih) dan panjang yang terbangun dari banyak premis yang berkelanjutan kemudian dikorelasikan dengan fakta lain yakni bahwa semua yang kemustahilananya tidak generik maka diberi status hukum *mungkin*. Mereka ini tidak tahu adanya pembagian hukum menjadi tiga yakni : pertama adalah yang dikenali kemustahilananya dengan dalil, kedua, dikenali *kemungkinannya* dengan dalil, dan ketiga adalah yang tidak dapat dikenali kemustahilan maupun *kemungkinannya*. Untuk kategori ketiga di atas lazimnya berlaku hukum *mungkin* (kontingen). Hal ini lantaran bagi firqoh keempat ini gejala di atas tidak kelihatan kemustahilananya, pada hal ini sebuah kekeliruan seperti orang yang memustahilkan sesuatu hanya lantaran tidak dapat menangkap *kemungkinannya*. Bahkan ada kategori yang tidak dikenali *kemungkinan* dan kemustahilananya. Bisa jadi ini lantaran posisi akal dan tidak dalam jangkauan potensi kemanusiaan, dan bisa jadi lantaran keterbatasan penalarannya secara spesifik lantaran dia tidak mampu mengkoleksi dalil sendiri sekaligus kehilangan orang yang mengingatkannya.

Contoh kategori pertama adalah bahwa termasuk bagian dari indera penglihatan adalah keterbatasan indera penglihatan dari mengetahui jumlah bintang , bahwa bintang berpasangan

dan sendirian atau ketidak mampuan indera penglihat untuk mendeteksi kebesaran bintang-bintang dalam jarak yang sedemikian jauh dengan tepat seperti faktanya.

Contoh kedua adalah berbagai keterbatasan spesifik, keterbatasan indera sebagian manusia untuk mendeteksi berbagai posisi bulan dan tampaknya empat belas posisi di antaranya setiap saat dan tersembunyinya empat belas posisi lain yang berhadapan dengan posisi yang kelihatan dalam hal derajat posisi, bujur baratnya atau bujur timurnya atau hal-hal lainnya yang dapat diidentifikasi oleh sebagian orang lainnya hanya lewat indera penglihatan bukan yang lain. Demikian pula berbagai jaringan jalan untuk sampai pada pengetahuan akal juga mengalami graduasi semacam ini.

Kelompok keempat ini karena keterlibatan mereka sangat sedikit dalam *ma'qulat* dan tidak banyak menemukan kemustahilan maka kemudian mereka harus membayar mahal dengan tidak munculnya sejumlah besar takwil. Hal ini lantaran mereka tidak menyadari perlunya takwil seperti seseorang yang tidak menyadari bahwa keberadaan Allah di suatu arah adalah mustahil karena dia tidak merasa perlu mentakwilkan arah atas atau duduk dan hal-hal lain yang mengacu pada pengertian arah.

Kelompok Kelima

Kelompok ini merupakan kelompok jalan tengah yang mengintegrasikan pencarian terhadap *ma'qul* dan *manqul*,

menjadikan masing-masing dari keduanya sebagai prinsip dasar yang penting. Kelompok ini menolak adanya kontradiksi antara akal dan syara' sekaligus kebenaran keberadaannya. Barang siapa mendustakan akal maka berarti dia telah mendustakan syara', karena sebab akallah kebenaran syara' dapat dikenali. Andai saja tidak ada dalil akal tentu kita tidak dapat membedakan atau mengenali perbedaan antara Nabi dengan pengaku Nabi (nabi palsu), antara orang jujur dengan pendusta. Lalu bagaimana akal akan mendustakan syara' dan apapun keputusan syara' sudah pasti hanya dengan akal.

Kelompok inilah yang mencapai kebenaran, menggunakan paradigma tegas, hanya saja mereka menapaki jalan menanjak yang terjal dan sulit, mendambakan sebuah target agung, menapaki jalan yang sulit. Mereka merindukan sebuah harapan yang melambung dan menempuh perjalanan yang terlampau sulit. Seumur-umur hal tersebut sebagian kecilnya saja sangatlah mudah dan ringan tapi sebagian besarnya teramat berat dan sulit. Betul, barang siapa lama mencermati berbagai pengetahuan, banyak mendalaminya memang mampu melakukan ekleksi antara *ma'qul* dan *manqul*, melalui takwilan yang mudah (dekat) dalam sebagian besar persoalan. Tetapi tentu saja masih tersisa dua posisi, yakni posisi di mana dia terpaksa melakukan takwil yang jauh yang hampir-hampir menjauhkan pemahaman darinya, dan kedua posisi lain yang di dalamnya aspek takwilnya tidak kentara secara prinsip sehingga tetap menjadi problem baginya seperti tentang jenis

huruf yang tersurat di awal beberapa surat al-Qur'an, jika tidak ditemukan makna yang sahih atas dasar *naql*. Barang siapa menduga bahwa ia bebas dari dua persoalan ini maka sangat bisa jadi lantaran keterbatasannya dalam *ma'qulat*, dan jauhnya dia dari pemahaman atas berbagai kemustahilan teoritis sehingga dia berpandangan bahwa hal-hal yang tidak dikenali kemustahilannya maka adalah *mumkin*. Bisa jadi pula lantaran keterbatasannya dalam menela'ah hadis agar dia bisa menghimpun sejumlah kosa kata yang dapat memperbanyak perbendaharaan penjelasan bagi yang *ma'qul*.

Untuk ini aku wasiatkan tiga hal sebagai berikut :

Pertama, Dalam mencermati semua itu hendaknya jangan ambisius dan serakah dan untuk ini aku harus berujar secara tepat dan kontekstual. Sesungguhnya hal semua hal di atas di luar harapan dan ambisi, bacalah firman Allah Q.S. al-Isra'; 85 *Wama Utitum Minal 'ilmi illa qatila*. Tidak sepantasnya merasa aneh atas ketidak tahuhan sebagian ulama besar apalagi ulama tanggung, atas persoalan tersebut. Ketahuilah bahwa seorang alim yang mengklaim dapat menangkap maksud Nabi SAW dalam semua hal di atas, maka klaimnya lahir justru dari keterbatasan akalnya bukan karena akalnya memang memadai.

Kedua, Pada prinsipnya argumentasi akal janganlah di-dustakan karena akal tidak berdusta, sebab kalau akal berdusta maka semoga akal berdusta dalam menetapkan adanya syara' karena lewat akallah kita mengenal syara'. Lalu bagaimana bisa diketahui kejujuran seorang saksi atas zakatnya seorang

pemberi zakat yang pendusta. Syara' adalah saksi atas yang detail sedangkan akal adalah pembayar zakatnya syara'.

Jika bukan sebuah keniscayaan untuk membenarkan akal , maka anda tidak bakalan bisa menegaskan ketiadaan arah pada zat Allah dan ketiadaan bentuk. Jika ada yang ngomong pada anda bahwa "seluruh perbuatan bakal ditimbang",³ maka anda segera tahu bahwa perbuatan adalah aksiden yang tidak bisa ditimbang maka harus ditakwilkan. Jika anda mendengar bahwa "kematian dibawa dalam bentuk seekor gibas yang molek tapi disembelih"⁴ maka anda segera tahu bahwa hadis ini harus ditakwilkan. Karena kematian adalah aksiden yang tidak bisa dibawa sebab membawa artinya adalah perpindahan dan perp[indahan tidak dapat terjadi pada aksiden. Demikian pula kematian tidak bisa berbentuk seperti bentuk kambing, karena aksiden tidak berubah ujud secara fisik dan kematian tidak dapat disembelih. Karena sembelih berarti terpisahnya kepala dari badan sedang kematian tidak memiliki kepala dan tidak memiliki badan karena dia aksiden atau tidak adanya aksiden bagi orang yang berpendapat tidak adanya kehidupan akibatnya takwil adalah sebuah keniscayaan.

³ Hadis Riwayat Tirmizi(no.2141) kitab al-Imran bab orang yang meninggal dalam bersyahadah. Hadis ini juga diriwayatkan Ahmad, Ibn Majah(no.4300) tentang zuhud bab rahmat Allah yang di tunggu-tunggu pada hari kiamat.

⁴ H.R. Bukhari, hadis no.4730 dan Muslim hadis no.2849.

Ketiga, hendaknya menahan diri dari memastikan satu takwil ketika ada kontradiksi beberapa kandungan makna, karena menentukan maksud Allah dan maksud Rasulullah SAW atas dasar dugaan dan spekulasi adalah bahaya. Maksud seorang pembicara baru dapat diketahui setelah terungkap jelas maksudnya. Jika maksudnya tidak jelas lalu dari mana anda tahu maksudnya kecuali jika anda meringkas dan membatasi beberapa aspek kandungan maknanya dan membatalkan semuanya kecuali terhadap yang satu sehingga tegas dan pastilah yang satu ini atas dasar argumentasi.

Akan tetapi yang namanya keberagaman kandungan makna dan keberagaman cara memperluasnya, dalam bahasa Arab sangatlah banyak lalu kapan semua itu dapat dibatasi. Oleh karena itu menahan diri dalam takwil lebih selamat. Ambil saja contoh bila jelas bagi anda bahwa perbuatan tidak dapat ditimbang sementara ada hadis yang menyatakan ditimbangnya amal perbuatan, maka anda harus hati-hati memegang kata “timbangan” dan kata “perbuatan” karena ada peluang yang metafor adalah kata “perbuatan” dan kata ini sudah dipakai untuk menyebut “buku amal” yang merupakan tempat catatan amal hingga yang ditimbang adalah berbagai lembar catatan amal. Tapi juga berpeluang bahwa yang metafor adalah kata “timbangan” dan kata ini sudah dipakai sebagai metafor pada kata hasil timbangan, yaitu definisi ukuran amal karena inilah gunanya timbangan sedang timbangan dan takaran adalah salah satu alat definisi atau cara mendefinisikan.

Dengan demikian keputusan anda sekarang bahwa yang harus ditakwil kata ‘*amal*’ bukan kata *wazan* atau menakwilkan kata *wazan* tanpa menakwilkan kata ‘*amal*’ dengan tanpa rekreasi (bergantian tindakan) ke arah akal dan naql, maka keputusankamu itu merupakan keputusan atas Allah dan maksud-Nya atas dasar spekulasi.

Spekulasi dan dugaan adalah sebuah kebodohan yang diberikan dispensasi (rukhsah) hanya dalam hal keniscayaan ibadat, amal perbuatan dan pengabdian lain yang ditemukan tidak melalui *ijtihad*. Pengetahuan yang tidak memiliki keterkaitan dengan praktek perbuatan tidak ada lain masuk kategori ilmu murni dan keyakinan (kepercayaan) lalu dari mana ada jembatan bagi adanya keputusan atas dasar dugaan? Sebagian terbesar pendapat yang berkembanga dalam pentakwilan adalah dugaan dan spekulasi. Dalam hal ini seorang yang berakal bisa memilih untuk memutuskan atas dasar dugaan atau mengatakan aku tahu bahwa makna lahirnya bukan yang dimaksudkan karena disini ada pendustaan terhadap akal, tapi hakekat maksudnya yang sejati aku tidak tahu dan tidak perlu tahu karena tidak memiliki keterkaitan dengan perbuatan juga tidak ada jalan yang bisa mengantarkan sampai pada penyingkapan dan keyakinan sejati. Saya bukan orang yang berpendapat bahwa saya boleh mengambil keputusan hukum secara spekulatif dan ini lebih benar dan selamat bagi setiap yang berakal, lebih dekat pada keselamatan di hari kiamat karena pada hari kiamat dia tidak

ditanya dan dituntut lebih jauh lalu dikatakan bahwa “anda telah mengambil keputusan tentang aku atas dasar dugaan” tapi tidak ditanya” mengapa anda tidak menggali maksudku yang tersembunyi dan samar yang tidak diperintahkan mempraktekkannya. Tidak ada keyakinan yang wajib bagi anda selain imam secara mutlak, membenarkan secara global, yakni dengan menyatakan *Amanna bibi kullun min 'indi rabbina*. (*Q.S Ali Imran:7*). Kalaulah ada tuntutan semacam ini pada hari kiamat maka sangat jauh kemungkinannya dan jawabannya lebih mudah dan lantaran inilah Imam Malik berkata “ketika ditanya tentang *istiwa* ‘ maka jawablah bahwa *istiwa*’ adalah diketahui, caranya tidak masuk akal, iman kepadanya wajib, bertanya tentangnya adalah bid’ah”.

Dengan berbagai wasiat ini menjadi jelas alasan ketidaksukaan saya untuk menjawab berbagai pertanyaan di atas. Meski demikian bersama ini aku himpun bantuan untuk menjawab sebagian pertanyaan yang mengemuka. Saya berpendapat bahwa sabda Nabi “Syetan memasuki tubuh manusia lewat jalan darah” adalah sebuah tanda tentang cepat dan tingginya pengaruh syetan atas seluruh batin bagian dalam manusia seperti mengalirnya berbagai organ bagian darah dan menjalar keseluruh batin manusia. Jadi yang dimaksudkan disini bukanlah jisimnya syetan bercampur dengan jisim organ tubuh manusia seperti percampuran antara air dengan air. Pendapat ini diperoleh lewat penelitian yang panjang penjelasan premis-premisnya dan dalil-dalilnya rasional. Sedang

bagaimana teknis pertemuannya langsung dengan hati bukanlah lewat imajinasi yang diekspresikan indera. Jika saya menghadapi bisikan dalam hati saya, maka bukan berarti aku berimajinasi tentang sesuatu dan saya tidak menyaksikannya dengan kedua mata saya ketika bisikan itu bergerak. Keputusan ini merupakan keputusan yang premis-premis dalilnya sebagian besarnya inderawi, tetapi bisikan syetan seperti ilham dari malaikat maka dalam hati kita berhadapan dengan berbagai getaran penting yang bermacam-macam. Sebagian di antaranya mengajak untuk mengikuti keinginan, sebagiannya lagi melawannya dan ini adalah berbagai getaran yang berbeda-beda dengan dalil perbedaan berbagai tuntutannya yang terpecah-pecah ke dalam banyak sebab, lantaran semua tuntutannya terjadi. Ujud yang beraneka ragam sebab-sebabnya juga beragam, maka syara' disebut sebab yang darinya lahir ilham dalam bentuk malaikat, dan darinya lahir bisikan keraguan dalam bentuk syetan.

Ilham merupakan ungkapan dari getaran nurani yang mendorong pada kebaikan, sedang bisikan *was-was* merupakan ungkapan dari pendorong (motivator) kejahatan. Malaikat dan syetan adalah ungkapan dari sebab-sebab kedua-nya. Seperti bahwa dengan api seluruh sudut ruangan rumah terterangi dan karena api ini pula maka atap rumah menjadi hitam. Dengan ini kita tahu bahwa cahaya bercampur dengan kehitaman dan kita tahu bahwa sebabnya cahaya bercampur dengan sebabnya kehitaman. Sebabnya cahaya adalah sinar

yang dipancarkan api sedang sebabnya kehitaman adalah asapnya api. Dari sini dapat diketahui bahwa sebabnya *waswas* bukan sebabnya ilham. Baiklah, sekarang tinggal merenungkan apakah sebab itu betupa aksiden ataukah substansi yang berdiri sendiri. Sudah cukup jelas bahwa yang bukan aksiden pastilah substansi, kemudian tinggal merenungkan apakah dia hidup atau bukan hidup. Berdasarkan dalil syara' sudah jelas bahwa sebab itu hidup dan akalpun memiliki jalan mengaksesnya. Sedangkan pendapat para filosof dan kaum naturalis bahwa sebab itu merupakan sebuah persenyawaan adalah kebodohan murni. Karena dampak pengaruh persenyawaan tidak melampaui kelayakan empat watak alami yakni panas, dingin, kering dan basah. Berbagai getaran hati, kepercayaan, dan berbagai pengetahuan tidak layak menjadi sasaran pengaruh alam yang tidak kai adalah aksiden benda keras, bahkan derajatnya turun dari atas bumi dan bisa disimpulkan bahwa sebab itu merupakan substansi yang tidak terbatas atau dia adalah jisim terbatas pada hal tertutup kemungkinan untuk selainnya lantaran dia itu ujud yang halus seperti udara, dan pekat seperti jisim lainnya. Inilah penalaran tentang Malaikat, Jin, dan Syetan. Sekelompok orang berpendapat bahwa semua yang berdiri sendiri adalah jisim padahal dengan ini mereka memberikan karakter pada sang pencipta (Maha tinggi Allah dari pendapat mereka) karena mereka hanya memasukkan jisim saja sebagai obyek akal.

Ada juga sekelompok lain yang berpendapat bahwa setiap yang berdiri sendiri selain Allah adalah jisim. Mereka ini menutup kemungkinan (memustahilkan) adanya satu substansi dalam wujud selain Allah, yang berdiri sendiri yang tidak terimajinasikan.

Sekelompok orang menyatakan bahwa Malaikat, Jin, dan Syetan masing-masing adalah substansi inderawi yang berdiri sendiri bukan jisim dan bukan benda bergerak. Diterapkannya ungkapan turun, geser, datang dan pergi pada mereka pada dasarnya adalah sebuah metafor (peminjaman) seperti pada Allah. Perbedaan pendapat di antara mereka ini juga merembah ke substansi yang mengetahui dan mengenali dalam diri manusia. Ada juga sekelompok orang yang berpendapat bahwa ia adalah atom yang tak terbatas tidak berada dalam badan tapi juga tidak diluarnya, tidak berkaitan tapi juga tidak terlepas bahkan atom itu tidak bisa menyandang sifat-sifat ini.

Aku tidak mengemukakan hal-hal yang telah tersingkapkan (*mukasyafah*) mengenai hal ini, karena asumsi global tidak bararti *kasyf* tetapi *taqlid* dan saya adalah orang yang tidak lebih baik bertaklid dibanding selain saya. Di samping itu juga tidak ada gunanya *taqlid* dalam hal-hal yang rasional (*ma'kulat*). Sementara *kasyf* dalam hal ini cukup lama, kalaupun tidak lama juga, niscaya mengikut kepada Rosululloh dalam hal menahan diri dari mengemukakannya tetap lebih baik. Itulah mengapa Nabi tidak mengemukakan

rahasia ruh, sedang pembahasan ini berusaha mencarinya, maka tidak perlu dijelaskan lebih jauh lagi.

Gambaran bentuk Malaikat dan Syetan yang disaksikan para Nabi dan para wali, sebagian besarnya merupakan contoh yang mengabaikan maknanya dan menempati posisi persaksian hakikat makna, seperti mimpi para Nabi yang dimaknai. Persaksian dalam tidur adalah perumpamaan mereka, sedang sosok mereka tetap tidak bergeser dari tempatnya dan saya sudah mengungkapkan hal-hal ini dalam kitab saya yang lain yaitu kitab *'ajaib al-Qalb'*.

Demikian pula penjelasannya tentang Jin bahwa ia dapat dilihat dalam berbagai bentuk yang berbeda-beda. Karena tamsil- tamsil itu tidak terbatas dimensi-dimensinya. Hal ini seperti orang yang mimpi bertemu Nabi tentu melihat Nabi tidak dalam satu bentuk. Hanya saja tamsil-tamsil ini berlaku pada para Nabi dan para wali dalam keadaan jaga tapi bagi selain Nabi dan wali berlaku dalam keadaan tidur.

Dalam hadis yang sahih Nabi melihat Jibril dalam ujud aslinya hanya dua kali pada hal setiap saat Nabi bertemu dengan malaikat Jibril.Ucapan dan kalimat yang keluar dari mulut orang yang kerasukan Syetan adalah ucapan dan kalimatnya sendiri. Kalau ada orang yang mengatakan bahwa jin telah meminjam lisannya orang yang kerasukan, itu adalah ujaran yang tidak masuk akal. Memang iya, bahwa Jin menjadi sebab terjadinya getaran hati, tamsil dan imaginasi dalam hati orang yang kerasukan, yang karena sebab ini maka terbangun-

lah motivasi untuk berbicara dan bergerak, tapi ujaran orang yang kerasukan seperti ujarannya orang yang tidur jadi pembicaranya adalah dia sendiri bukan yang lain

Sedangkan berita yang disampaikan orang yang kesurupan tentang hal gaib itu sebabnya adalah karena semuanya yang sudah dan akan terjadi sudah tertulis permanen di sesuatu yang telah diciptakan Allah. Sesuatu ini kadang disebut *lauh* (lembaran), kadang disebut *imam* dan kadang disebut kitab, seperti firman Allah (*Fie kitabin mubin*) dan (*Fie imamin mubin*). Permanennya berbagai hal di dalam lauh dan semacamnya itu seperti permanennya al-Qur'an dalam memori penghafal al-Qur'an. Jadi bukan seperti nomor-nomor yang tertulis secara sistematis dalam sebuah jisim terbatas, karena yang tidak terbatas tidak mungkin tertulis dalam sesuatu yang terbatas seperti buku-buku konkret ini. Hati itu laksana cermin dan *lauh* itu seperti cermin tetapi antara keduanya terdapat *hijab*, ketika hijab ini hilang maka gambaran yang ada di *lauh* segera dapat terlihat di hati. *Hijab* ini adalah petugas sedang hati di dunia ini adalah tugasnya. Sebagian besar aktifitas kesibukannya adalah memikirkan laporan indera padanya. Pada hal sebagian indera selalu dalam keadaan sibuk. Jika indera istirahat lantaran tidur atau kerasukan sementara tidak ada petugas lain dalam batin dari persenyawaan yang rusak, maka hati terkadang melihat gambar-gambar yang tertulis di dalam *al-Lauh*. Penelitian tentang hal ini cukup panjang dan sudah aku tunjukkan kilasannya dalam kitab '*ajaib al-qalbi*.

Demikian pula gejala yang terjadi ketika sakarat al-maut, hingga manusia bisa menerawang posisinya di surga yang karenanya jadi kabar gembira, atau melihat posisinya di neraka dan itu menjadi peringatan, karena di permulaan kematian sebelum lenyapnya ruh, indera diam istirahat.

Hadis-hadis tentang tulang makanan syetan, kentutnya, juga hadis tentang telaga dan barzakh, maka saya tidak melakukan penelitian dalam mengidentifikasi maksudnya, bahkan sebagiannya termasuk yang saya wasiatkan untuk menahan diri dari mentakwilnya, sebagian hanya dapat diperoleh lewat naql murni, padahal komoditas saya dalam ilmu hadis cukup kecil. Posisi telaga itu ada di mana tidak dapat diketahui kecuali lewat naql oleh karena itu merujuklah pada hadis. Bisa jadi yang dimaksudkan dengan *barzakh* adalah suatu strata antara surga dan neraka diperuntukkan bagi mereka yang tidak punya kebajikan dan kejahatan seperti orang gila dan orang-orang yang belum pernah terjangkau dakwah. Membuat keputusan bahwa yang dimaksud hanya salah satu dari keduanya adalah spekulasi kecuali ada dalil petunjuk dari naql. *Wallah subhanahu a'lamu bil-sawab.*

PERINGKAT DAN KUALITAS SELURUH CABANG ILMU KEAGAMAAN

Sekarang ini saya kira anda ingin tahu kualitas cabang seluruh ilmu yang diderivasi dari sepuluh segmen al-Qur'an serta peringkat jauh dekatnya dari tujuan pokok yang dimaksud. Semua ini dapat anda ketahui kalau anda tahu bahwa ilmu-ilmu ini dapat dikelompokkan menjadi ilmu eksoteris, ilmu mutiara dan ilmu esoteris.

1. ILMU-ILMU EKSOTERIS

Harap anda tahu bahwa fakta-fakta yang kami tunjuk di atas memiliki rahasia dan mutiara yang memiliki kulit (kerang). Kulit kerang adalah bagian luat yang pertama kali terlihat. Itulah kemudian orang-orang yang mencapai kulit kerang ini berhenti sampai kulit saja, sementara orang lain ada yang membelahnya sehingga mendapatkan mutiara. Demikian pula halnya kulit kerangnya dan pakaian mutiara al-Qur'an yaitu bahasa Arab. Dari kulit dan pakaian mutiara al-Qur'an ini bercabang lima macam ilmu kulit kerang dan pakaiannya. Hal ini lantaran dari lafal-lafal al-Qur'an bercabang ilmu bahasa, dari I'rab

lafal-lafalnya bercabang ilmu nahwu, dari segi-segi I'rabnya bercabang ilmu qira'at, dan dari penyuaraan huruf-hurufnya bercabang ilmu *makbari al-huruf*. Karena bagian pertama makna-makna yang memenuhi syarat pengucapan adalah suara, kemudian suara dipecah menjadi huruf kemudian kumpulan huruf membentuk kata dan pemilihan sebagian huruf dikumpulkan menjadi bahasa Arab. Pemotongan huruf-huruf ini menjadi *mu'rab*, kemudian dengan menunjuk sebagian aspek I'rab terbentuklah qiraat yang merujuk pada tujuh qiraat. Baru ketika tercipta sebuah kata arab yang *mu'rab* dan benar, menjadilah ia sebagai petunjuk(indicator) satu dari sekian makna. Makna-makna inilah yang menuntut adanya tafsir eksoteris sebagai ilmu kelima.

Ilmu-ilmu kulit kerang ini tidak satu level, bahkan kulit memiliki lapisan menuju batin yang hamper menyerupainya lantaran dekat dan persentuhannya disamping memiliki lapisan keluar(eksternal) yang hampir menyerupai batu-batu lantaran jauhnya pertetanggaan dan tidak adanya persentuhan. Demikian pula dengan dimensi eksoteris Qur'an, yaitu suara yang menentukan kebenaran mahrajnya dalam pengucapan, dan pemilik ilmu huruf ini adalah pemilik ilmu kulit yang jauh dari lapisan batin kulit, apalagi dari mutiara itu sendiri. Kebodohan telah berpuncak pada sekelompok orang sampai-sampai mereka menyangka bahwa Qur'an adalah huruf dan suara, yang atas dasar ini mereka membangun sebuah pemahaman bahwa Al-Qur'an adalah makhluk,

lantaran huruf dan suara ini adalah makhluk. Alangkah tepatnya jika mereka dan nalar mereka ini diterjemahkan. Kalaupun mereka dicerca dan dikerasi maka itupun belum cukup sebagai kebenaran, karena yang ada dalam orientasi mereka mengenai Qur'an dan lapisan-lapisan langit-langitnya hanyalah kulit yang paling ujung, dan inilah yang memberitahukan kepada anda tentang kedudukan ilmu pembacanya, karena ilmu ini hanya mengetahui kebenaran makhraj. Peringkat selanjutnya ditempati oleh ilmu bahasa Al-Qur'an yakni ilmu yang mencakup umpamanya, terjemah Al-Qur'an, dan ilmu-ilmu yang mendekatinya seperti ilmu gharib al-Qur'an, kemudian peringkat selanjutnya diduduki oleh ilmu I'rab al-lughah yakni gramatika arab. Ilmu gramatika arab ini satu lapis berada setelah ilmu gharib karena, I'rab adanya setelah adanya mu'rabb, tetapi keduanya tidak satu level lantaran I'rab laksana penyerta atau suplemen bagi bahasa. Peringkat selanjutnya diduduki oleh ilmu Qira'at, yakni satu ilmu yang menjadi alat mengetahui aspek-aspek I'rab dan model-model teknis penyuaran, hanya dia lebih spesifik untuk Qur'an dibanding bahasa dan gramatika, tetapi ilmu ini termasuk ilmu tambahan yang bisa diremehkan tidak seperti halnya bahasa dan gramatika. Ilmu bahasa dan gramatika tidak bisa diremehkan sehingga pemilik ilmu bahasa dan gramatika lebih tinggi derajatnya daripada orang yang hanya memiliki ilmu Qira'at meskipun mereka semua tetap berada pada satu lingkaran kulit, hanya levelnya yang berbeda.

Peringkat selanjutnya ditempati oleh ilmu tafsir eksoteris, yakni lapisan terakhir kulit yang dekat dan bersentuhan dengan mutiara. Lantaran inilah ilmu tafsir amat sangat mirip dengan ilmu mutiara sampai-sampai ada yang menyangka kalau ilmu tafsir adalah ilmu mutiara itu sendiri sehingga tidak ada lagi ilmu yang lebih berharga setelahnya. Dugaan ini telah memuaskan banyak orang dan alangkah besar dusta dan kelaliman mereka karena mereka menyangka tidak ada jenjang setelah jenjang mereka, meskipun memang jika dibandingkan dengan para pemilik ilmu kulit lainnya kedudukan pemilik ilmu tafsir memiliki posisi yang tinggi dan mulia lantaran ilmu tafsir sangat besar dibandingkan ilmu-ilmu kulit yang lain. Ilmu tafsir tidak diorientasikan untuk ilmu-ilmu kulit ini sebaliknya ilmu-ilmu kulit ini diorientasikan untuk ilmu tafsir. Seluruh level dan peringkat ini jika memenuhi syarat keilmuan mereka lalu mereka menjaganya dan menyampaikannya secara obyektif, maka mereka sudah patut bersyukur kepada Allah, seperti sabda rasulullah : Allah telah memberikan anugerah pada seseorang yang mendengar kata-kata saya lalu menyadarinya dan menyampaikannya sebagaimana dia mendengar dan alangkah banyaknya orang yang menyampaikan pemahaman kepada orang yang tidak paham dan alangkah banyak pula penyampai pemahaman kepada orang yang lebih paham daripadanya, mereka semua mendengarkan dan menyampaikannya oleh karena itu mereka mendapatkan pahala terkait dengan pemeliharaan dan penyampaian yang mereka lakukan kepada orang yang lebih paham dari mereka,

atau kepada orang yang tidak paham sekalipun. Mufasir yang membatasi diri hanya kepada hikayat nukilan ilmu tafsir adalah seorang pendengar dan penyampai seperti halnya penghafal Al-Qur'an dan berita adalah penjaga dan penyampai. Ilmu hadits juga bercabang-cabang semacam ini kecuali bahwa ilmu hadits tidak memiliki cabang ilmu Qira'at dan mahraj sehingga derajat penghafal dan penukil sama dengan derajat pengajar al-Qur'an dan penjaganya. Derajat orang yang tau dimensi eksteranal makna al-Quran itu sama dengan derajat seorang mufasir. Peringkat orang yang menspesialisasikan diri pada ilmu tentang tokoh periyayat hadits terkemuka adalah seperti peringkatnya ahli gramatika dan bahasa karena sanad dan riwayat adalah sebatas alat transfer dan kondisi keadilan mereka merupakan syarat bagi akurasi alat transfer ini, sehingga pengetahuan tentang hal ikhwali mereka kembali kepada pengetahuan tentang alat dan syaratnya, inilah ilmu-ilmu kulit.

2. ILMU-ILMU ESOTERIS

A. Ilmu Esoteris level terendah

Ilmu esoteris level terendah yaitu ilmu-ilmu yang kami sebut sebagai ilmu komplemen. Bagian pertama adalah pengetahuan mengenai kisah-kisah Al-Qur'an serta kisah para nabi, para pembangkang dan para musuh-musuh nabi yang ilmu-ilmu ini di kuasai oleh para ahli kisah dan penceramah serta sebagian ahli hadits. Ilmu ini tidak dibutuhkan secara generik. Bagian kedua adalah argumentasi dan dialektika dengan para kafir

yang dari sini bercabang ilmu kalam yang ditujukan untuk menolak kesesatan, bid'ah dan menghapus keragu-raguan. Ilmu ini dijamin oleh para mutakalim yang telah kami jelaskan bahwa ilmu ini terdiri dari dua level. Level pertama telah kami jelaskan dalam *al-Risalah Al-Qudsiyah* sedangkan level diatasnya kami jelaskan dalam *al-Iqtisad fil I'tiqad*. Tujuan ilm ini adalah memelihara keyakinan publik dari bisikan para ahli bid'ah. Ilmu ini tidak berorientasi pada pengungkapan fakta dan jenis-jenisnya terkait dengan karya saya tahafut al-faslafah. Sedangkan ilmu yang kami kemukakan untuk menolak kaum batiniyah saya cantumkan dalam kitab al-mulaqab al-mustadzhiri dan kitab hujjatul haq waqawasim al batiniyah, serta kitab Mufashshal al-Khilaf fi Ushul al-Din. Ilmu ini memiliki suatu alat untuk mengetahui teknis berdialektika bahkan teknik adu argumentasi yang demonstrative, dan sudah kami abadikan dalam kitab Mahk al-Nazhar. Kitab *Mi'yar al-Ilmi*, di satu sisi tidak ada yang menandinginya dikalangan fukaha dan mutakalimin. Hakekat argumentasi tidak bakalan dicapai oleh orang yang tidak memiliki ilmu tentangnya. Bagian ketiga adalah ilmu hitung yang obyektif spesial terkait dengan harta dan wanita sebagai alat bantu kelestarian jiwa dan keturunan, dan ilmu ini dikuasai oleh para fukaha. Spesialisasi menyangkut harta dijelaskan dalam perempat fikih muamalat, spesialisasi kedudukan wanita diuraikan dalam perempat nikah, hukuman atas pelanggaran-pelanggaran dalam kedua spesialisasi diatas dijabarkan dalam perempat pidana dan ini adalah ilmu yang dibutuhkan oleh publik karena keterkaitan-

nya dengan kemashlahatan dunia lalu kemashlahatan akhirat. Itulah mengapa pemilik ilmu ini popularitasnya lebih tinggi dibandingkan para penceramah, ahli kisah dan mutakalimin. Lantaran ini pula ilmu fikih mendapatkan tambahan pembahasan yang berlebih dibanding kebutuhan yang ada sampai-sampai terlampau banyak karya untuk cabang ilmu ini apalagi yang menyangkut cabang khilafiyat meskipun perbedaan pendapat didalamnya sangat tipis dan kekeliruan didalamnya tidak jauh dari kebenaran, Karena setiap mustahid hampir bisa dikatakan semuanya benar, atau dapat dikatakan bahwa setiap mustahid berpahala satu jika keliru dan dua pahala jika benar. Akan tetapi karena besarnya kedudukan dan penuhnya permintaan untuk melakukan tindakan yang berlebihan dalam hal memecah dan mempercabangkan ilmu ini, maka kita tekah menyi-nyiakan sebagian besar umur kita dalam membuat karya dibidang perbedaan pendapat ini. Kita juga telah mencurahkan sebagian besar umur untuk menulis dan menyusun aliran-aliran dari urutan yang paling sederhana, tengah-tengah, dan level tertinggi secara berlebihan didalam membuat cabang dan memecahkan kedalam disiplin-disiplin yang lebih kecil lagi. Kumpulan diskusi yang kami susun dalam kitab khulasoh al muhtasor sudah lebih dari cukup. Ini adalah karya keempat dan yang paling kecil, para generasi awal telah berfatwa mengenai berbagai persoalan ini secara jauh lebih besar daripada yang saya lakukan. Mereka mendapatkan kebenaran atau berhenti dengan mengatakan kami tidak tahu dan mereka semua tidak menenggelamkan

sebagian besar umur dalam hal ini, tapi mereka menyibukkan diri dengan hal-hal penting. Ini adalah arah pencabangan fikih dari al-Qur'an dan diantara ilmu fikih, al-Qur'an, dan al-Hadits ada sebuah ilmu turunan yang disebut dengan ushul fiqh yang bermuara pada pembuatan aturan-aturan mendeduksi dalil hukum dengan ayat dan hadits.

Sudah pasti kedudukan para ahli kisah dan penceramah tidak sama dengan kedudukan para fukaha dan para mutakalim sepanjang mereka membatasi diri hanya pada kisah semata. Kedudukan fakih dan mutakalim itu berdekatan tetapi kebutuhan terhadap fakih lebih generic dari kebutuhan terhadap mutakalim lebih berat, dan keduanya sama-sama dibutuhkan untuk kemashlahatan dunia. Peran fakih adalah untuk menjaga hukum-hukum spesifik menyangkut, pangan dan pernikahan sedangkan peran mutakalim adalah untuk menolak bahaya ahli kitab melalui adu argumentasi dan perdebatan supaya kejahatan dan bahaya ahli bid'ah tidak berkembang. Posisi mereka terhadap kaitanya dengan jalan dan tujuan kalau fakih maka seperti kaitan penduduk ribat di jalan mekah menuju haji, sedangkan posisi mutakalim laksana penjaga jalan haji untuk para pelaku haji. Mereka semua jika mengabdikan karya-karya mereka di jalan Allah dengan cara memutus simpul-simpul jiwa, berpaling dari dunia, dan menghadap semata kepada Allah, maka mereka jauh lebih utama melebihi keutamaan orang laen laksana keutamaan matahari yang melebih atas bulan, dan jika mereka

membatasi diri hanya pada fikih saja maka derajat mereka akan sangat menurun.

B. Level Tertinggi Ilmu Esoteris

Level tertinggi dari genre esoteris adalah merupakan landasan dan dasar ilmu-ilmu penting dan yang paling mulia diantara-nya adalah ilmu tentang Allah dan hari akhir, karena ini adalah ilmu tujuan kemudian dibawahnya adalah ilmu tentang shiratal mustakim jalan menuju Allah. Yaitu pengetahuan tentang pen-sucian jiwa, memutus simpul-simpul sifat yang membinasakan dan menghiasi jiwa dengan sifat yang menyelamatkan. Ilmu-ilmu ini telah kami himpun dalam kitab *ihya ulum addin*. Mengenai perempat khusus sifat-sifat yang membinasakan ada kewajiban untuk mensucikan juwa dari kejahanatan, marah, sombong, pamer, dengki, cinta kedudukan, cinta harta dan lain-lain. Sedangkan dalam perempat yang spesifik untuk sifat-sifat yang menyelamatkan dikemukakan sifat-sifat terpuji yang menghiasi hati, seperti zuhud, tawakal, ridho, cinta, jujur, ikhlas dan lain-lain.

Secara garis besar kitab *ihya* mencakup empat puluh judul yang masing-masing judul membimbingmu kepada simpul-simpul jiwa dan cara memangkasnya disamping membimbingmu menuju hijab penutup jiwa dan cara menghilangkannya. Ilmu ini diatas ilmu fikih dan kalam serta ilmu-ilmu sebelumnya. Karena ilmu ini adalah ilmu jalan menuju Allah sedangkan ilmu-ilmu yang laen merupakan ilmu bantu atas jalan

menuju Allah, memperbaiki pos-posnya, menghilangkan bahaya-bahayanya seperti yang tampak oleh mata. Ilmu tertinggi dan yang paling mulia adalah ilmu makrifat Allah karena ilmu-ilmu lainnya diorientasikan dan demi ilmu ini, sedangkan ilmu ini tidak diorientasikan untuk ilmu yang lainnya, graduasi yang terjadi didalamnya merupakan peningkatan dari perbuatan menuju sifat, kemudian dari sifat menuju dzat, itulah tiga level ilmu dan level tertinggi diduduki oleh ilmu dzat yang tidak tercover oleh banyak pemahaman. Itulah mengapa dinasehatkan untuk berpikir mengenai ciptaan Allah dan jangan berpikir tentang dzat Allah. Stratifikasi ini telah diisyaratkan oleh rasulullah dalam nasehatnya ketika dia berdoa “Aku berlindung dengan ampunan-Mu dari siksa-Mu” sebagai orientasi atas perbuatan, kemudian doa “Aku berlindung dengan ridho-Mu dari kemarahan-Mu”, ini adalah orientasi atas sifat, kemudian “Aku berlindung kepada-Mu dari-Mu” adalah orientasi terhadap dzat yang secara berkesinambungan terus meningkat level demi level sampai kepuncak pengakuan atas ketidakberdayaan, kemudian rasulullah berkata “Hamba tidak bisa menghitung pujian pada paduka seperti paduka memuji paduka sendiri” Inilah ilmu yang paling mulia.

Kemuliaan level berikutnya diduduki oleh ilmu tentang akhirat, yaitu ilmu tentang tempat kembali, yang ilmu ini terkait dengan ilmu makrifat. Pada hakikatnya ilmu ini adalah pengetahuan tentang hubungan hamba dengan Allah ketika

merealisasikan lewat pengetahuan atau tempat kembalinya pengetahuan yang tertutup oleh kebodohan, dan inilah empat ilmu yakni ilmu dzat, ilmu sifat, ilmu af al, dan ilmu al ma'ad. Dari awal sampai akumulasi pengetahuan ini telah kami gali dengan segenap keterbatasan umur, banyaknya kesibukan, penderitaan, meskipun sedikitnya bantuan dan teman dalam sebagian karya yang tidak kami publikasikan karena karya ini telah menjamin banyak pemahaman tapi dianggap berbahaya untuk orang-orang lemah yang layak mendapatkan pengetahuan tapi tidak layak untuk mendemonstrasikan pengetahuannya kecuali kepada orang yang telah mapan ilmu eksoterisnya dan telah menempuh penghapusan sifat-sifat tercela dari jiwa serta menempuh kesungguhan sampai jiwanya ridho dan konsisten menempuh jalan kebenaran. Orang seperti ini sudah tidak lagi ambil bagian dunia dan tidak punya tuntutan kecuali kepada yang haq, bersamaan dengan itu mendapatkan anugerah kecerdasan, keterkemukakan, dan kecerdikan yang sempurna, pemahaman yang murni dan orang yang mendapatkan pengetahuan ini haram mempublikasikannya kecuali kepada orang yang mampu menghimpun sejumlah sifat terpuji ini yang tidak lain adalah akumulasi dan peringkat-peringkat ilmu yang tercabang dari al-Qur'an.[]

Al-Mutasyabih

Al-Mutasyabih

Penulis: Ibn Qutaibah

Penerjemah: Nizar Ali

Adapun pertanyaan mereka: "Apa yang dimaksud dengan turunnya *al-mutasyâbih* dalam al-Qur'an, Siapa yang mengharapkan al-Qur'an menjadi *al-hudâ* (petunjuk) dan *al-tibyân* (penjelas) terhadap hambanya?

Jawabnya adalah bahwa al-Qur'an turun menggunakan lafaz dan makna Arab, kecenderungannya (menggunakan bentuk) *ijâz-ikhtishâr*, *ithâlab-taukid*, menunjuk isyarat terhadap sesuatu, sebagian maknanya samar yang tidak dapat diketahui kecuali (orang) yang cerdas, menampakkan sebagiannya, dan membuat perumpamaan terhadap sesuatu yang tersembunyi.

Andaikata al-Qur'an seluruhnya jelas lagi gamblang hingga orang yang cerdas dan yang bodoh sama-sama (bisa) mengetahuinya, maka gugurlah konsep *al-tafâdhabul* (keunggulan) di antara manusia, runtuhlah konsep *al-mibnâh* (cobaan), dan matilah ide/pikiran (manusia).

Kreatifitas dan kecerdasan muncul berbarengan dengan adanya kebutuhan. Sementara ketidakberdayaan dan kebodohan muncul karena serba ketercukupan.

Mereka berkata: “cacatnya orang kaya adalah dapat mewarisi sifat bodoh, sedangkan kelebihan orang miskin adalah dapat membangkitkan kecerdasan. Aktsam bin Shaifi berkata: “apa yang menggembirakan saya adalah bahwa saya tercukupi seluruh kebutuhan dunia.” Dia ditanya: “Kenapa?” Dia menjawab: “Saya tidak suka budaya ketidakberdayaan”.

Setiap bidang keilmuan, mulai dari *fiqh*, ilmu hitung, *faraidh*, sampai nahwu, terdapat sesuatu yang (menyebabkan menjadi) tinggi dan ada juga yang (menjadikan) cermat, agar orang yang mempelajarinya dapat meningkat jenjang demi jenjang sehingga sampai ke ujungnya, dan menggapai puncak. (Selain itu juga) agar orang yang berilmu (*'alim*) mempunyai pandangan yang mulia, dan penyimpulan yang baik, serta menemukan tempat kembali dari Allah dalam bentuk perhatian yang baik.

Andaikata semua cabang ilmu adalah satu saja, maka orang berilmu (*'alim*) dan orang yang belajar (*muta'allim*) tidak ada. Demikian pula samar dan jelas juga tidak ada, karena keunggulan sesuatu hanya dapat diketahui dengan (menyebut) lawan katanya, (seperti) kebaikan dapat diketahui dengan keburukan, manfaat dengan madharat, manis dengan pahit, banyak dengan sedikit, kecil dengan besar, dan lahir dengan batin.

Sebagai contoh adalah sabda Rasulullah saw, perkataan sahabat dan tabi'in, puisi para penyair, perkataan para orator—yang tidak ada sesuatu yang muncul darinya kecuali dalam ucapannya terdapat makna yang baik (signifikan) yang dipilih oleh orang yang berilmu lagi progresif, dan seorang leader yang terkemuka.

- ❖ Rasulullah saw bersabda: “mereka menemukan manusia seperti seratus unta/yang tidak dijumpai *râhilah* (female riding camel)”¹
- ❖ Beliau juga bersabda: “Jangan (minta) penerangan dengan apinya orang musyrikin”² (maksudnya jangan minta dan mengambil pendapat mereka”
- ❖ Beliau juga bersabda: “Sesungguhnya di antara sesuatu yang ditumbuhkan oleh musim semi terdapat sesuatu yang bisa membunuh *habath* atau menciderainya.

¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim pada Kitab Fadhlâl al-Shahâbah, Bab Qauluhu Shalla Allâh 'alaihi wa sallam: al-nâs ka ibil mi'atin la tajid fihâ râhilah". Juga al-Bukhari dalam kitab al-riqab, bab raf'u al-arnanah 11/286 yang keduanya bersumber dari hadisnya Ibn 'Umar. Ibn Duraid dalam kitab "al-Mujtaba" halaman 33, yang dimaksudkan oleh Rasulullah bahwa manusia banyak sementara yang sakit sedikit, sebagaimana unta seratus yang tidak terganggu dengan kehilangan seekor unta betina.

² Hadis ini diriwayatkan oleh al-Nasa'I dalam Kitab al-zinah.³ Dalam "al-lisân" 19/234, takwil-nya adalah dia didelegasikan ke kaum Musyrikin dalam rangka mengamati apa yang terjadi atas mereka, mencari info mereka, dan kembali dengan membawa berita.

- ❖ Beliau bersabda kepada al-Dhahhak bin Sufyan ketika diutus kembali ke kaumnya: “Jika engkau sampai pada mereka, hendaklah engkau menetap di antara mereka layaknya biawak”³ (diam mengamati dan jika ketahuan segera melarikan diri)
- ❖ Beliau berkata: “perempuan-perempuan berpakaian tetapi (tak ubahnya) telanjang, tidak akan masuk surga”.
- ❖ Beliau menulis dalam naskah *shubl* (perdamaian), sesungguhnya di antara kita terikat perjanjian yang kuat lahir-batin.
- ❖ Beliau berkata: “Aku temukan nafas Tuhanmu dari arah Yaman”.
- ❖ Abu bakar al-Shiddiq berkata: “Kita (hanyalah) segenggam dari genggaman Allah”
- ❖ Umar bin al-Khaththab berkata kepada seorang Juru tebak nasab yang membawa seorang anak teman, “Siapa tahu dari pintu masuk malah ada petaka.”
- ❖ Ali bin Abi Thalib berkata: “Barang siapa panjang ‘anu’ bapaknya, maka ia menjadi kuat.
- ❖ Saya diberitahu konon “al-Ashmu’i” berkata: “ Aku kelelahan mencari tahu maksud ucapan Umar, “Siapa saja

³ Dalam “al-*lisân*” 19/234, takwil-nya adalah dia didelegasikan ke kaum Musyrikin dalam rangka mengamati apa yang terjadi atas mereka, mencari info mereka, dan kembali dengan membawa berita,

yang membai'at tanpa dasar musyawarah, maka salah satu dari mereka tidak bisa menjadi pemimpin karena salah satu dari mereka rawan untuk dibunuh.”

- ❖ Al-Mazini berkata: “Saya pernah bertanya kepada al-Ahfash tentang satu ungkapan yang diriwayatkan Sibawayh dari al-Khalil dalam bab di antara mubtada' yang disimpan di dalam mubtada', yaitu ungkapan “*ma aghfalahu 'anka syai'an* (ia tak sedikitpun lalai tentang kamu), maksudnya jangan ragu, apa maksudnya? Al-Akhfasy berkata: “Saya sejak lahir telah ditanya tentang hal ini.”
- ❖ Al-Mazini berkata: “Saya tanyakan hal ini kepada al-Ashmu'I, Abu Zaid, dan Abu Malik, mereka menjawab: “Kami tidak tahu.”

Dalam peribahasa Arab mereka berkata:

- ❖ “*Hawar fi muhâwarah*” (kedipan kali kedipan, maksudnya seseorang mengendalikan keadaan)
- ❖ “*Jaryu al-mudzakkiyât ghilâb*” (lari kuda yang masih muda pasti unggul, diucapkan pada seseorang yang mengungguli rekan-rekannya)
- ❖ “*îla m huwa 'âiluh.*” (segala sesuatu dimenangkan oleh ahlinya)
- ❖ “*innabû la syarrâb bi anfa*” (sesungguhnya ia (hanya) burung peminum air keruh, maksudnya tidak berani bersaing)

- ❖ “*Āthīn bi ghairi anwāt*” (meraih tanpa ada gantungan, maksudnya mengklaim sesuatu yang bukan miliknya)
- ❖ “*illā dah fa lā dah*” (dari bahasa farisi maksudnya kalau tidak sekarang, kapan lagi?)
- ❖ “*Al-Nufādh yuqaththar al-jalab*” (kehabisan bekal ambil unta, kalau sudah terdesak apapun bisa dikorbankan)
- ❖ “*Bibi dā' dhabiy*” (dia mengidap penyakit biawak, maksudnya tidak pernah sakit karena biawak dikenal tahan penyakit)
- ❖ “*Arāka bayar mā ahār misyaf...*” (kamu nampak tak ubahnya kulit yang tidak diragukan makanannya, maksudnya meyakinkan lahir-batin)
- ❖ “*Aflata fulan bi jurai'ah al-dzaqan*” (si fulan telah selamat di ujung janggut, maksudnya nyaris meninggal tetapi selamat)
- ❖ “*Ghubār dżail al mar'ah al-fājirah yūrits al-sill*” (debu di ujung kain pelacur menyebabkan besar (kencing terus menerus), maksudnya harta yang didapatkan dari sumber yang tidak benar cepat sirna)
- ❖ “*Huwa ka bārib al-unwiy*” (ia laksana lintasan burung urwi (butung langka), maksudnya ia jarang sekali terlihat)
- ❖ “*Abdun wa khalā fi yadaib..*” (hamba sahaya membawa tanaman hijau di tangannya, maksudnya seseorang tak pantas kaya)

- ❖ “Rammadat al-dha’ñ fa rabbaqa rabbaq wa rammadat al-mi’zâ
fa rannaq rannaq” (susu domba telah besar, maka behentilah, dan susu biri-biri telah membesar, maka bersabarlah, maksudnya suatu saat harus bergegas dan pada saat tertntu harus bersabar)
- ❖ “afwâbuhâ majâssuhâ” (mulut-mulutnya lemaknya, maksudnya dari luar sudah nampak kebaikannya)
- ❖ “Nijâruha nâruhâ” (tandanya ya warnanya, maksudnya lihat tanda-tandanya)

Dalam hal yang mirip dengan hal ini banyak. Andakata saja tidak ada ulama yang mencarinya di pedalaman-pedalaman, yang mengeluarkannya dari persembunyiannya, yang mengamati perbedaan-perbedaannya dan yang mencarinya di ujung-ujung hadis yang menjadi saksi kebenaran bagi yang lain, niscaya akan lama kita untuk mengetahui rahasia-rahasianya dan membongkar teka-tekinya.

Jika anda ingin mengetahui maksud-maksudnya dapat dilihat dalam kitab pengarang dalam bahasan *tafsir gharib al-hadis*”, maka anda akan menemukannya atau sebagian besar dapat dilihat di sana, insya Allah.

Al-Ashmu’i dan Isa bin Umar serta para pakar bahasa yang ditanyai oleh Isa tentang permasalahan ini tidak

mengetahui bait syair ini. Orang-orang setelah mereka mengatakan, "Arti kata tersebut adalah bahwa sesungguhnya Allah menjadikan bumi sebagai perempuan bagi air dan menjadikan air sebagai lelaki bagi bumi. Maka ketika hujan turun tumbuhlah tumbuhan pada bumi tersebut.

Kemudian berkata, 'Demikianlah segala sesuatu, bahkan mengenai hasta. Sesungguhnya lengan atas adalah lelaki, sedangkan lengan bawah adalah perempuan. Sedangkan api yang ada pada keduanya laksana anak.

Kata *Musfad* mempunyai makna *Munkah* (yang dinikahi), sebagaimana perkataan anda, "Seorang lelaki menikahi perempuan." Berarti Allah menikahkannya. Sebagaimana perkataan anda, "*Nakaba, wallahu anakahabu.* (menikah. Dan Allah menikahkannya)

Senada dengan hal ini adalah perkataan *Dzi Ar-Rummah*, "Dan *al-siqth* (api) laksana mata ayam jantan. Aku menyandarkan pertemananku dengan *abaha* (lengan atas) dan bergegas ke tempatnya sebagai sarang.

Dengan terbentang, dan tak mungkin lagi *ummuha* (lengan bawah) menikahinya. Jadilah ia tidak bisa dipegang dengan ujung-ujungnya dengan paksaan."

Di sini, kata *As-Saqthu* diartikan *An-Nar (Api)*, kata *Al-Abu* diartikan lengan atas, sedangkan *Al-Um* diartikan lengan bawah.

Abu Hatim menceritakan kepadaku dari Al-Ashmu'i juga dari Isa bin Umar, ia mengatakan, "Aku tidak mengetahui apa makna perkataan Umayyah bin Abu Ash-Shift Ats-Tsaqafi dan aku juga tidak mengetahui orang memahami dengan baik tentang hal ini,

"Dengan pohon Asal apapun dan yang semisalnya dengan pohon Usyar apapun. kemiskinan apapun dan melemahkan sapi.

Demikianlah, diriwayatkan dengan menggunakan kata, *Asalun ma*. Namun sebenarnya adalah *Sal'un ma*.

Arti bait syair ini adalah, mereka meminta hujan dengan menggunakan *As-Sal'un* dan *Al-Uyar*; keduanya adalah nama tumbuh-tumbuhan. Mereka mengikatkan kedua tumbuhan tersebut pada ekor sapi kemudian menyulutnya dengan api.

Qauluhu, wa aalat al-baiqura berarti tahun pacaklik yang memberatkan sapi dengan apa yang dibawanya dari tumbuhan dan api. *Al-A'il* berarti miskin.

Dalil apapun yang menunjukkan bahwa riwayat yang ada adalah *Sal'un ma* adalah adanya riwayat lain,

"Apakah kamu menjadikan sapi diselamatkan sebagai tumbal bagimu antara Allah dan hujan."

Abu Hatim juga mengatakan kepadaku dari Al-Ashmu'i mengenai syair Umru'ul Qays,

"Kami menusuknya dengan tusukan lurus dan membentang ke kanan dan kiri seperti mengembalikan dua

anak panah kepada pelemparnya.”

Al-Ashmu'I juga mengatakan hal senada dalam bait Al-Harits bin Hillizah,

Mereka menyangka bahwa orang yang memasang pasak adalah mendukung kami dan kami adalah tempat simpatik.”

Al-Ashmu'I menjelaskan hal ini dengan mengatakan, “Ia menginginkan, ‘Kami menusuknya dengan tusukan lurus, dan membentang ke kanan dan kiri, sebagaimana kamu mengembalikan dua anak panah kepada si empunya panah yang ia lemparkan kepadamu agar kamu melihat keduanya. Ketika kamu melemparkan kedua anak panah kepadanya, maka kedua anak panah tidak akan jatuh lurus pada satu tempat dengan keadaan lurus, namun salah satunya akan membelok dan yang lain lurus. Maka ia menyerupakan dua arah tusukan dengan dua arah anak panah.

Az-Ziyadi mengatakan bahwa Zaid bin Kats wah Al-Anbari mengatakan, “Orang-orang salah dalam memahami makna lafazh bait ini. Sesungguhnya yang dimaksudkan adalah mengulang dua perkataan kepada Nabil, dalam arti menusuk dua tusukan yang berturut-turut dan tidak terpisah. Sebagaimana perkataan anda kepada orang yang melempar, “Lempar, lempar.” Keduanya adalah dua perkataan yang tidak terpisahkan. Ia menyerupakan dua tusukan dengan dua perkataan ini dalam hal berturut-turutnya. Dan ia menganggap bagus makna ini.

Sedangkan makna *Al-Air*, mereka berbeda pendapat mengenai hal ini. Sebagian mereka menganggapnya sebagai pasak. Disebut *Al-Airkarna* menonjol laksana ujung mata anak panah, yaitu yang menonjol di tengahnya.

Ia menginginkan, sesungguhnya barang siapa yang mendirikan kemah, kemudian menancapkan pasak padanya, maka mereka melemparkan dosanya kepada kita.

Sebagian yang lain mengatakan bahwa *Al-Air* adalah pembesar kaum. Disebut demikian karena *Al-Air* adalah binatang yang paling besar. Oleh karena itu, Rasulullah SAW mengatakan kepada Abu Sufyan, “*Setiap buruan terdapat pada lambung binatang yang paling besar (Al-Air).*”

Sebagian yang lain mengatakan bahwa *Al-Air* adalah nama sebuah gunung di Madinah. Dari sini, Rasulullah Saw menganggap tanah haram adalah tanah yang membentang antara gunung ‘Air sampai gunung Tsur (mungkin yang dimaksudkan adalah gunung Uhud). Yang dimaksudkan adalah orang yang melewati kawasan ini.

Sedangkan sebagian yang lain mengatakan, bahwa *Al-Air* adalah keledai. Ia menginginkan bahwa mereka bermaksud membebankan dosa orang-orang yang mengambil keledai kepada kita.

Sedangkan makna dari itu semua adalah mereka membebankan kepada kita dosa-dosa semua orang dan menjadikan kita sebagai pemimpin mereka.

Al-Ashmu'i berkata, "Aku tidak paham makna dari perkataan Ru'bah,

Orang yang membenamkan sedang membenamkan al-ahyagh. Kemudian setelah itu ia mengatakan, "Dimungkinkan di sana ditemukan adanya air."

Ibnu Al-A'rabi berkata, "Dikatakan si A membenamkan al-ahyaghain" berarti orang tersebut sedang terbenam atau sedang menikmati makan dan bersetubuh."

Kata yang sama dengan ini adalah, "Seseorang baru saja pergi dari al-athyabain" yang maksudnya adalah orang tersebut baru saja makan dan bersetubuh.

Al-Ashmu'i juga berkata, "Aku juga tidak paham makna dari perkataan Ru'bah dalam menyifati seekor sapi jantan,

Seakan ia sedang membawa janbun akhda'a.

Ibnu Al-Arabi berkata, "Seakan ia berkeinginan untuk mengatakan bahwasanya sapi jantan tersebut disabet pedang, sehingga lengannya menjadi tergelantung seakan dibawanya. Dan hal itu dikarenakan kecondongannya atau karena ia sempoyongan ke salah satu arah kanan atau kirinya. *Al-khada'* berarti condong.

Contoh seperti ini sangatlah banyak. Dan apa yang telah saya sebutkan adalah yang paling dapat memberikan kepuasaan dan yang paling dapat dijadikan petunjuk terhadap apa yang kami maksudkan. Insyaallah.

Kami bukanlah golongan orang-orang yang berprasangka bahwa mutasyabih dalam Al-Qur'an tidak diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya. Ini adalah kesalahan dari orang yang menta'wilnya; dari segi bahasa dan maknanya. Karena Allah tidak menurunkan apapun dari Al-Qur'an kecuali untuk dapat dimanfaatkan oleh hamba-Nya. Dan Allah pastilah menunjukkan makna yang diinginkan-Nya.

Jika mutasyabih tidak diketahui kecuali oleh-Nya, tentulah hal itu memberikan kesempatan kepada orang-orang yang tidak suka kepada keberadaan nabi dan dapat memunculkan keraguan kepada kita kaum muslimin.

Dan apakah seseorang diperbolehkan mengatakan, "Rasulullah tidak mengataui ayat-ayat yang mutasyabih?"

Jika jawabannya adalah diperbolehkan untuk mengatakan hal itu berdasar pada firman allah, "*Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah*," maka para sahabat beliau yang notabenenya adalah orang-orang yang selalu dalam petunjuk Allah juga boleh untuk dikatakan bahwa mereka tidak mengetahui ta'wil.

Padahal pada kenyataannya, Nabi saw pernah mengajari sahabat Ali bin Abi Thalib ra cara menafsiri ayat Al-Qur'an dan mendoakan Ibnu Abbas, "*Ya Allah ajarilah ia tentang ta'wil dan jadikanlah ia seorang yang ahli agama*."

Dan diriwayatkan dari Abdurazaq dari Israel dari Simak bin Harb dari Ikrimah dari Ibnu Abbas bahwasanya ia pernah berkata, “Semua (ayat) Al-Qur‘an aku ketahui kecuali (lafazh) *ghislin*, *bananan*, *al-anwah* dan *ar-raqim*.” Statemen di atas dikatakan Ibnu Abbas dalam satu kesempatan, yang dalam beberapa hari kemudian, ia sudah mengetahui arti lafazh-lafazh tersebut.

Bercerita kepadaku Muhammad bin Abdul Aziz dari Musa bin Mas‘ud dari Syibl dari Ibnu Abi Nujaih dari Mujahid, ia mengatakan, “Mereka mengetahuinya dan lantas berkata, “Kami mengimaniinya (mutasyabih Al-Qur‘an).”

Jika orang-orang yang mendalam ilmunya tidak mengetahui sedikitpun tentang mutasyabih, dan mereka hanya mengatakan, “Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami,” maka mereka tidak mempunyai keutamaan di hadapan murid-muridnya (orang-orang yang tidak mendalam ilmu pengetahuannya). Bahkan mereka termasuk dalam golongan orang-orang muslim yang bodoh. Karena mereka hanya mengatakan, “Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.”

WABA’DU

Bahkan kami belum pernah melihat bahwa para mufassir berhenti untuk menafsirkan tentang satu ayat Al-Qur‘an, dengan mengatakan, “Ini adalah ayat mutasyabih yang tidak

diketahui kecuali oleh Allah; bahkan yang terjadi adalah sebaliknya, mereka berusaha untuk menafsirkan keseluruhan Al-Qur'an sampai dalam menafsir huruf-huruf muqathah'ah di permulaan-permulaan surat Al-Qur'an seperti, ل, ح, ط, and huruf-huruf yang sepadan dengannya. Dan kalian pasti akan melihatnya dalam pembahasan tentang huruf-huruf musykilah. Insyaallah.

Jika seseorang mengatakan, "Bagaimana seseorang yang mendalam ilmunya dapat mengetahui maksud suatu bahasa, padahal Allah telah berfirman, "Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: 'Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihah, semuanya itu dari sisi Tuhan kami. " Dan jika anda menyambungkan kata *Dan orang-orang yang mendalam ilmunya*, tentula kata *berkata* harus dipisah dari kalimat sebelumnya. Sementara di ayat ini tidak ada wawu nasaq yang mengharuskan kata *orang-orang yang mendalam* harus mempunyai dua predikat (fi'il). Ini adalah madzhab kebanyakan ahli nahwu dalam menanggapi ayat ini. Dan tentunya pendapat orang-orang yang menta'wil menjadi salah.

Kami katakan kepada mereka, "Bahwasanya kata *Mereka berkata*" di sini mempunyai makna *hal* (dalam keadaan). Seakan Allah berfirman, "Orang-orang yang mendalam ilmunya dalam keadaan berkata, 'Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihah. " Dan kalimat seperti ini adalah sebagaimana jika seseorang mengatakan, "Tidak datang kepadamu kecuali

seorang hamba allah. Dan Zaid berkata kepada, "Aku bergembira dengan kunjunganmu." Yang mana maksud perkataan orang tersebut adalah, "Dan tidak datang kepadamu kecuali seorang hamba Allah dan Zaid sedang dalam keadaan berkata, "Aku bergembira dengan kunjunganmu."

Yang senada dengan hal ini adalah perkataan Ibnu Mufarrigh al-Himyari yang bersyair ratapan kepada seorang laki-laki yang permulaan syair ratapannya itu adalah,

Apakah kamu terlarut dalam kesedihan karena
Umamah

Setelah beberapa hari dia pergi ke Roumah
Angin menangis dengan kesedihannya
Dan kilat berkilau di sela-sela mendung

Yang dimaksudkan si penyair adalah, kilat berkilau di sela-sela mendung sambil menangis karena kesedihannya. Jika kilat tidak ikut menangis bersedih bersama dengan angin, maka penyebutan kilat dan berkilaunya di sela-sela mendung tidak akan ada artinya.

Pada dasarnya makna *tayabuh* adalah jika zahir satu kata serupa dengan kata yang lain, sedang makna keduanya berbeda. Dalam menyifati buah-buahan yang ada di surga, Allah berfirman, "mereka diberi buah-buahan yang serupa." Yakni bentuknya sama, namun rasanya berbeda. Dan juga seperti

firman Allah, “*Hati mereka serupa*.” Yakni hati sebagian mereka dengan yang lain serupa dalam kekafiran dan sama-sama kerasnya.

Contoh lainnya adalah perkataan seseorang, “Seseorang berserupa denganku dalam suatu perkara,” jika ada orang lain menyerupainya. Dan persamaan itu hampir tidak dapat dibedakan antara keduanya.

Ungkapan شَبَهَتْ عَلَىَّ berarti, engkau mencampur-adukkan kebenaran dengan kebatilan. Dari makna itu, أَصْنَابُ الْمُجَارِقِ (tukang sulap, tukang sihir) dijuluki، sebab mereka mengacaukan kebatilan dengan kebenaran.

Selanjutnya, tiap-tiap sesuatu yang masih samar dan pelik disebut *mutasyabih*, walaupun ke-belum-jelas-an maknanya tidak terletak pada keserupaannya dengan yang lain. Bukan-kah huruf *muqath'a'ah* pada permulaan-permulaan Surah juga disebut *mutasyabih*, meski kekaburan maknanya itu bukan karena ia serupa atau tumpang-tindih dengan makna yang lain.

Identik dengan *mutryabbih* adalah *musykiil*. Sesuatu disebut *musykiil* sebab ia menyerupai (sesuatu), yakni menjelma dalam bentuk orang/benda lain, sehingga ia menyerupai atau menyamar menjadi benda/orang lain itu.

Selanjutnya, tiap-tiap sesuatu yang masih samar disebut *musykiil*, meski kesamarannya itu tidak berasal dari sisi ini (sisi keserupaannya dengan sesuatu yang lain).

Saya telah menjelaskan istilah-istilah yang rancu akibat bercampur-aduk dengan pengertian istilah lain atau akibat bersembunyinya bermacam pengertian di sebalik ‘kata’ (yang mengungkapkannya). Saya juga telah menjelaskan pengertian: *muṣykiḥ*, yang diklaim orang sebagai bentuk ketidakserasan irama Al Quran.

Sebelum itu, pembahasan tentang *majaz* saya kemukakan, mengingat kesalahan takwil seringkali berawal dari aspek ini.

Saya berharap semoga hal itu bisa menjadi obat bagi hati yang sakit, petunjuk untuk akal yang bingung, *insyaallah*.

BAB MAJAZ

Majaz, dari sisi inilah banyak orang keliru dalam melakukan penakwilan. Berbagai kelompok dan aliran pun bermunculan. Orang-orang Nasrani memaknai perkataan Al Masih a.s. di dalam al Injil, ‘*Aku memanggil Bapakku, aku pun pergi menemui Bapakku*,’ sebagai bapak (orang tua) yang melahirkan.

Andai pun al Masih mengucapkan perkataan ini kepada dirinya sendiri dan tidak kepada orang lain, orang-orang Nasrani tidak berhak melakukan takwil seperti itu kepada Allah, dengan tetap mengingat keberlakuan majaz secara umum. Maha Tinggi Allah dari apa yang mereka katakan. Lalu bagaimana jika dalam berbagai kesempatan Al Masih mengucapkan perkataan itu kepada orang lain?

Misalnya, tatkala Al Masih bersabda, ‘*Jika engkau bersedekah maka jangan biarkan tangan kirimu mengetahui apa yang diperbuat tangan kanamu. Sebab, Bapakmu yang melihat segala sesuatu yang tersembunyi akan memberimu imbalan secara terang-terangan. Dan jika kalian berdoa, maka katakanlah, Wahai, Bapak kami yang di langit, sucilah nama Mu.*’ Jika engkau berpuasa, maka basuhlah wajahmu dan minyakilah rambutmu, supaya tidak ada yang mengetahui puasamu itu selain Bapakmu.’

Orang-orang juga membaca dalam Zabur, Allah yang Maha Suci lagi Maha Mulia berkata kepada dawud a.s., ‘Engkau akan memperoleh putera, seorang anak laki-laki, dia dipanggil sebagai anakku, dan aku dipanggil sebagai bapaknya.’

Juga di Taurah, Allah berfirman kepada Ya’qub a.s., ‘Engkau anakku.’

Takwil ayat ini adalah: bahwa dalam hal kasih sayang, kebaikan dan kelembutannya terhadap hamba-hamba yang salih, Allah ibarat seorang ayah yang penyanyang terhadap anak-anaknya.

Demikian pula, al Masih berkata kepada air, ‘*Ini Bapakku*,’ dan kepada roti, ‘*Ini ibuku*.’ Sebab, tubuh manusia bisa tegak berdiri dan bernyawa karena keduanya. Air dan makanan laksana kedua orang tua (bapak dan ibu). Dari keduanya seseorang lahir, dan dalam asuhannya pula ia menjadi besar.

Orang Arab menyebut bumi; ibu. Sebab bumi lah tempat para makhluk bermula, sekaligus tempat mereka kembali. Dari bumi mereka makan, di bumi pula mereka tercukupi (segala kebutuhan).

Umayyah bin Abis Shalt berkata:

“Bumi tempat kita tertambat, dialah ibunda kita. Di dalamnya kita dikuburkan, di dalamnya pula kita dilahirkan.”

Umayyah melanjutkan:

Dari tanah kita dicipta, tanah adalah ibunda. Kita ini anak-anaknya, hendaklah kita syukur. Ia tempat kita bernaung, ia tiada dapat tergantikan. Betapa penyanyangnya ia, kita saja yang kufur. Firman Allah tentang orang kafir:

فَامْلأُهَا وَرِيَةً

Maka tempat kembalinya adalah neraka Hawiyah. (Al Qaari'ah: 9)

Ibu adalah orang yang merawat, membesarkan, mengasuh dan mendidik anaknya. Demikian halnya neraka bagi orang kafir. Karena itu, neraka menjadi ibu bagi mereka.

Tentang istri-istri Nabi, Allah berfirman:

وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ

“ Dan istri-istrinya adalah ibu-ibu kalian.”

Maksudnya, mereka seperti ibu-ibu mereka dalam hal keharamannya dinikahi.

Disebutkan di dalam Taurah, ‘*Sesungguhnya Allah memberkati dan mensucikan hari Sabtu, agar di hari itu Dia bisa ber-istirahah dari sekalian makhlukNya.*’

Makna asal *istirahah* yaitu keadaan saat engkau terbebani oleh sesuatu yang berat dan membuatmu lelah, lalu engkau bersitirahat.

Makna itu mengalami pergeseran, *istirohab* menjadi berarti *al faragh*; kelapangan. Dalam sebuah ungkapan dikatakan, ‘Kami ber-*istirohab* atas keperluanmu dan kami akan memenuhinya.’

Artinya, kami dalam keadaan lapang (untuk memenuhi keperluanmu). *Al faragh* juga (berarti lapang) dari urusan publik setelah sebelumnya sibuk (memberikan pelayanan).

Makna tersebut juga kadang bergeser menjadi ‘bermaksud memperhatikan sesuatu’. Ungkapan **لَنْ قَصَدْتُ قَصْدَكَ** berarti, aku memperhatikan maksudmu.

Allah *Ta’ala* berfirman:

سَقَرُّ لَكُمْ أَيْهَا النَّقَالُ

“Kami akan memperhatikan sepenuhnya kepadamu hai manusia dan jin.” (Ar Rahman: 31)

Allah *Tabaraka wa Ta’ala* tidak tersibukkan oleh sesuatu apa pun dalam melakukan sesuatu perbuatan. Makna majazinya adalah: kami akan memperhatikan kalian setelah lama kalian Kami tinggalkan dan kami lupakan.

Sementara Qatadah memaknai ayat di atas; “Sudah dekat waktu Allah untuk ‘memperhatikan’ makhlukNya. Maksud Qatadah, bahwa KIAMAT sudah dekat, dan tanda-tandanya telah terlihat.

Sebagian orang mentakwilkan ayat:

فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَبَ

(al-Infithar : 8) sebagai bentuk reinkarnasi. Allah tidak berbicara kepada orang-perorang, tapi berbicara kepada manusia seluruhnya.

Seperti firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدَّا فَمَلَاقَهُ

“Hai manusia, sesungguhnya kamu telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, maka pasti kamu akan menemui-Nya.” (al-Insyiqaaq:6)

Seperti jika seseorang berkata, “Wahai, laki-laki! Dan tiap-tiap kalian adalah laki-laki itu.”

Jadi maksud ayat di atas, Allah membentuk para makhluk dan membaguskan ciptaanNya. Dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun tubuh mereka: indah, jelek, putih, hitam dan merah.[]

TAFSIR

Penulis: Amin al-Khuli

Penerjemah: Kamran Irsyadi dan Sahiron Syamsuddin

Tafsir, berasal dari asal kata ‘*fassard*’ dan berbentuk plural ‘*tafasir*’ adalah istilah untuk menyebut komentar yang ditulis atas karya-karya ilmiah dan filsafat; dalam konteks ini ia sinonim dengan kata ‘*syarb*’. Ia juga digunakan untuk menyebut komentar-komentar berbahasa Yunani dan Arab atas karya-karya Aristoteles.

Berikut ini kami sebutkan beberapa contoh mengenai hal tersebut yang dikutip dari kitab karya Ibnu al-Qufti¹ [Ali ibnu Yusuf ibnu Ibrahim asy-Syaibani, 568-646 H/1172-1248] berjudul “*Ikhbar al-Ulama bi Akbar al-Hukama*” atau “*Tarikh al-Falasifah*”:

Tafsir Banas ar-Rumi atas kitab *Majesty* dan Tafsirnya atas Artikel Kesepuluh dari *Kitab Iqlidis*; Tafsir Abu al-Wafa’ al-Buzjani yang kesohor sebagai seorang peramal (ahli nujum) atas buku *Diophantes* dan buku Khawarizmi

¹ Dalam naskah asli tertulis al-Qufti. Yang tepat berdasarkan kamus-kamus biografi adalah al-Qufti, merujuk sebuah daerah di Mesir yang bernama Quft. Penerj.

mengenai aljabar; Muhammad ibnu Zakariyya ar-Razi yang terkenal sebagai seorang tabib menulis komentar atas kitab *Plutarch* yang mengomentari karya Thimous atas Plato. Kitabnya pun terkenal dengan sebutan “*Tafsir at-tafsir*” (Komentar atas komentar); Hunain ibnu Ishaq – seorang tabib beragama Nasrani [yang bekerja di Baitul Hikmah]– menonjol dalam bidang penerjemahan dan tafsir. Saya sendiri telah mensyarahi sebagian besar karya tulis yang populer dalam disiplin ilmu-ilmu Yunani dan beberapa kitab mengenai ilmu-ilmu bahasa Arab. Komentar-komentar ini saya terjemahkan atau saya tulis dalam bahasa Arab.”

Dalam tradisi Islam, kata tafsir secara khusus digunakan untuk menunjuk tafsir al-Qur'an dan ilmu tafsir itu sendiri yang dikenal dengan istilah “ilmu al-Qur'an dan tafsir”, dan ia merupakan cabang dari ilmu hadis yang bersifat khusus dan penting, dan diajarkan di madrasah dan perguruan tinggi | Islam |.

Ada beberapa kitab tafsir atas al-Qur'an ditulis dengan pola yang tidak lazim (di luar *mainstream*), namun sebagian besarnya memiliki keterkaitan pola, yaitu menjelaskan teks dengan satu metode tertentu, paragraf demi paragraf, bahkan terkadang kata per kata. Tafsir jenis ini sangat banyak, dan yang paling terkenal adalah Tafsir karya at-Tabari, az-Zamakhshyari, dan al-Baidawi.

At-Tabari adalah sejarawan terkemuka yang wafat tahun 310 H. Tafsirnya yang cukup tebal memuat banyak sekali hadis yang bersanad sahih. Sementara az-Zamakhsyari (w. 538 H) merupakan seorang pakar bahasa jenius yang berotak brilian, berbudi luhur, dan berkepribadian sensitif. Tafsirnya, *al-Kasyyaf*, menduduki posisi penting dan telah disyarahi oleh sejumlah ahli fikih terkemuka, seperti at-Taftazani (w. 792 H) dan as-Sayyid asy-Syarif al-Jutjani (w. 816). Sedangkan Tafsir al-Baidawi merupakan kitab tafsir yang paling populer dan dibaca luas di pelbagai madrasah. Tafsir ini memetakan pendapat-pendapat kalangan ortodoks ‘*abli at-tuqd*’ dari kaum muslimin dalam tradisi penafsiran al-Qur’ān. Sejumlah kalangan telah mengomentari tafsir ini. Tafsir-tafsir lainnya adalah tafsir karya Fakhr ar-Razi (w. 606 H) yang dikenal dengan judul “*at-Tafsir al-Kabir*” dan tafsir karya Isma’il Haqqi al-Brusawi –Prusia- (w. 1127 H) yang memiliki tempat tersendiri di kalangan muslim Turki. Para ulama ahli tafsir di atas kebanyakan berlatar belakang etnis Persia.

Ilmu tafsir memiliki tradisi panjang yang berhulu ke periode awal Islam. Ibnu ‘Abbas (w. 67 H) merupakan *hujjah* ‘tokoh paling representatif’ dalam bidang ini. Ia konon memiliki sebuah tafsir (yang tersimpan di Perpustakaan al-Humaidiyah di Istanbul).

Sejumlah kritikus modern seperti Goldziher, Lehmanns, dan lainnya mempertanyakan kualitas hadis yang ada dalam kitab-kitab tafsir di atas, meski mereka belum sampai pada

satu opini yang didukung oleh banyak pihak. Menurut mereka, kebanyakan hadis-hadis ini *maudu'* dan sengaja dikutip untuk kepentingan mengafirmasi suatu permasalahan keagamaan, atau untuk tendensi-tendensi teologis, maupun untuk memberikan penjelasan *an sich*, bahkan ada yang semata untuk selingan dan hiburan. Para kritikus modern ini pun berpendapat bahwa tidak ada lagi asa untuk bisa menemukan khabar-khabar yang sahih mengenai latar belakang turunnya al-Qur'an dan ketersiarannya di tengah masyarakat di dalam tafsir-tafsir ini.

Kitab-kitab tafsir dengan demikian berkutat pada pengetahuan mengenai renik-renik syariat, agama, kisah-kisah, dan *fiqh al-lughah* (linguistik).

Dewasa ini, seorang ulama Mesir, yaitu Syaikh Tantawi [Jauhari] berupaya memperbarui studi tafsir dengan menerbitkan sebuah tafsir yang memuat sejumlah pandangan yang bersumber dari filsafat dan sains modern.

Sumber:

Bibliografi kitab dan manuskrip Arab, berentri: *tafsir*.

Goldziher, *Muhammadanism Studies*, Hal, 1890, Vol. II, h. 206.

_____, , Leiden, 1920, daftar isi.

Carra de Vaux, *Les pensuers de l'Islam*, Paris, 1923, Vo. II, Chapter 11

A. URAIAN MENGENAI ENTRI KATA “TAFSIR”

Entri *f-s-r* dan *s-f-r* memiliki kesamaan makna, yaitu *al-kasyf* ‘menyingkap’. Bedanya, *sifr* adalah penyingkapan yang bersifat materiil dan eksoterik, sementara *fasr* bersifat immateriil dan esoterik, dan bentuk transitif tingkat keduanya, ‘*tafsir*’, berarti menyingkap makna dan memperjelasnya.

Kalangan sarjana klasik ‘*al-aqdamun*’ menilai bahwa pengetahuan seperti ini dalam bahasa, *tafsir*, dan *hadis* bukanlah ilmu dalam pengertian yang dikenal luas dalam disiplin ilmu-ilmu rasional ‘*al-‘ulum al-‘aqliyyah*’. Sebagian dari mereka memandang tidak perlu membebani diri untuk memberikan batasan definitif atas *tafsir* maupun menjelaskan topik-topik dan isu-isu permasalahannya, sebab ia bukanlah kaidah-kaidah ataupun kemampuan khusus yang lahir dari hasil interaksi dengan kaidah-kaidah, sebagaimana ilmu-ilmu lainnya yang bisa disamakan dengan ilmu-ilmu rasional, sehingga *tafsir* cukup dielaborasikan sebagai “penjelasan kalam Allah, atau penjelas lafal-lafal al-Qur'an dan konsepsi-konsepsinya.² Sementara sebagian yang lain berusaha memberikan definisi ‘*at-ta’rif*’, terhadap *tafsir*. Di sini mereka kemudian menyebutkan ilmu-ilmu lain di luar *tafsir* –sebagai bagian dari *tafsir*, seperti ilmu *qira’at* dan beberapa ilmu bantu lain yang dibutuhkan untuk memahami al-Qur'an seperti bahasa, *sarf*, *nahwu*, dan *balaghah ‘bayan’*. Apa yang ditempuh

² *Al-Mabadi’ an-Nasriyyah*, terbitan al-Khairiyah, 1220 H, hlm. 25-26.

kelompok pertama –menurut penulis– lebih *safe* dan lebih jauh dari unsur pemanjang-lebaran masalah ‘*īṭālah*’ yang tidak mengimplikasikan kegunaan yang signifikan di belakangnya.

Tafsir termasuk rumpun ilmu-ilmu –atau kajian-normatif-keagamaan ‘*syar’iyyah*’ yang telah berusaha disusun aturan mainnya oleh generasi awal dengan bangunan asumsi tradisional khas mereka bahwa ilmu-ilmu normatif tersebut dikodifikasikan, *pertama*, untuk menjelaskan lafal al-Qur’ān – ilmu *qira’at-*; *kedua*, untuk menjelaskan sunnah nabawi pada tataran redaksi kata ‘*lafzan*’ maupun tataran *sanad* –ilmu hadis dan ilmu usul al-hadis–; *ketiga*, untuk memaparkan apa yang dimaksud al-Qur’ān –ilmu tafsir–; dan seterusnya yang menyangkut penjelasan tentang bangunan asumsi yang menjadi kerangka teoretik ilmu-ilmu normatif-keagamaan ‘*al-‘ulūm asy-syar’iyyah*’.³

Pada konteks ini, mereka juga menyebut-nyebut istilah *ta’wil*, dengan beragam pengertian, antara lain ia sebagai sinonim tafsir, tafsir lebih umum daripada *ta’wil*, dan pengertian-pengertian lain yang bukan pada tempatnya untuk dibahas panjang lebar di sini. Saya menduga bahwa semua ini timbul karena al-Qur’ān sendiri memakai kata *ta’wil*. Kalangan ahli *usul fiqh* yang datang belakangan mengajukan istilah khusus dalam wacana ini, seiring dengan maraknya

³ Syaikh al-Islam Ahmad ibnu Yahya ibnu al-Hafid al-Harawi, *Ad-Durr an-Nadid min Majmu’ah al-Hafid*, terbitan at-Taqaddum, 1322 H, hlm. 2.

pemakaian kata tersebut di kalangan teolog ‘*mutakallimin*’ dengan keragaman latar-belakang pemikiran dan aliran mereka. Adapun redaksi terbaik mengenai pengertian ‘*ta’wil*’ barangkali adalah definisi yang diajukan oleh ar-Raghib al-Isfahani yang ia nukil dari Ibnu ‘Abbas, dalam risalahnya, *Muqaddimah at-Tafsir* yang dicetak sebagai lampiran kitab *Tanzih al-Qur'an 'an al-Mata'in*.⁴ Selanjutnya, Ibnu Taimiyyah mengelaborasikan definisi singkat ini dan menjelaskannya secara panjang lebar dalam risalahnya, *al-Iklil fi al-Mutasyabih wa at-Ta'wil*.⁵ Dalam risalah tersebut, saya tidak melihat Ibnu Taimiyyah menyinggung apa yang dikemukakan oleh ar-Raghib al-Isfahani mengenai aneka pengertian *ta’wil*, meskipun ia sesungguhnya merupakan titik tolak gagasannya.

B. SEJARAH KEMUNCULAN TAFSIR

Pada awal pembicaranya mengenai tafsir dalam *al-Muqaddimah*, Ibnu Khaldun berpendangan bahwa “al-Qur'an diturunkan dengan bahasa bangsa Arab dan ragam gaya retorika mereka, sehingga mereka semua paham dan mengetahui persis makna kosakata al-Qur'an dan frase-frasenya” Statemen bahwa seluruh bangsa Arab mengetahui detail pengertian al-Qur'an merupakan sebuah generalisi yang terlalu luas dan tidak bisa diterima begitu saja, bahkan oleh

⁴ Risalah ar-Raghib; *al-Matba'ah al-Azhariyyah*, 1229 H, hlm. 42.

⁵ Risalah ini dicetak bersama sebagai bagian dari juz kedua *Majmu'ah ar-Rasa'il al-Kubra* karya Ibnu Taimiyyah, *al-Matba'ah asy-Syarqiyyah*, 1223 H.

kalangan sarjana muslim generasi kuno sendiri. Ibnu Qutaibah misalnya, yang hidup beberapa abad sebelum Ibnu Khaldun, menyatakan dalam risalahnya, *al-Masa'il wa al-Ajwibah* (hlm. 8) bahwa “Pengetahuan bangsa Arab mengenai semua hal yang terkandung dalam al-Qur'an, terutama yang *gharib* dan *mutayabih*, tidaklah sama, melainkan berbeda satu sama lain.” Saya berasumsi bahwa Ibnu Khaldun sendiri sebenarnya telah menyadari hal tersebut dalam paparannya lebih lanjut, beberapa baris setelah ungkapan di atas, bahwa di dalam al-Qur'an ada aspek-aspek yang membutuhkan penjelasan. Ia mengatakan: “Nabi saw. telah menjelaskan dan memperinci hal-hal yang *mujmal* [global], membedakan antara ayat *nasikh* dan *mansukh*, dan memberitahukannya pada para shahabatnya, sehingga mereka tahu. Mereka juga mengetahui latar belakang turunnya ayat-ayat dan konteks situasionalnya ‘*muqtada al-hal*’ berdasarkan informasi *manqul* dari Nabi saw.”

Hajat akan penjelasan dan penafsiran al-Qur'an sebenarnya telah dirasakan sejak masa-masa awal periode Islam, terkait dengan permasalahan-permasalahan di atas dan aspek-aspek lain dalam al-Qur'an yang membutuhkan keterangan elaboratif ‘*al-ibahah*’. Namun, faktor kewibawaan atmosfer keagamaan ‘*ar-rau'ah ad-diniyyah*’ periode tersebut, taraf penalaran masyarakat kala itu, dan keterbatasan kebutuhan mereka akan kehidupan praktis mereka, ditambah lagi dengan perasaan ‘paradigma’ mereka bahwa tafsir merupakan kesaksian atas nama Allah yang lebih berkuat

pada aspek lafal; semua itu membuat mereka tidak berani mengutarakan apa-apa dalam praktik penafsiran al-Qur'an mereka selain berdasarkan informasi normatif 'tauqifi' yang mereka nukil dan riwayatkan dari Nabi saw. sang empu pemilik risalah. Sehingga corak tafsir yang pertama kali muncul dan berkembang adalah tafsir *ar-riwayah* 'penafsiran berbasis riwayat' atau *at-tafsir al-asari* 'tafsir normatif'. Tokoh-tokoh hadis dan riwayat pun menempati tangking pertama dalam hierarki penafsiran ini. Karena itu bisa kita lihat bahwa ketika menisbatkan peletakan setiap disiplin ilmu pada sosok tokoh tertentu –sebagaimana tradisi mereka, maka kalangan ortodoks/konservatif 'ashab mabadi' al-'ulum' menganggap peletak tafsir –dalam arti penghimpunnya bukan pengkodifisinya- adalah Imam Malik ibnu Anas⁶ al-Asbahi, Imam Madinah '*Dar al-Hijrah*'.

Perkembangan tafsir dengan demikian terkait erat dengan sejarah kodifikasi hadis, mengingat Imam Malik ra. termasuk tokoh awal dalam pembukuan hadis, meskipun kitab *Muwatta*'nya –sepanjang yang saya lihat dan ketahui- tidak banyak memuat tafsir al-Qur'an. Lepas dari kontroversi yang ada mengenai tesis ini, kitab-kitab koleksi hadis '*al-majmu'at al-hadisiyyah*' nyata-nyata memuat tafsir al-Qur'an dengan kadar yang beragam, bahkan dalam *Shahih al-Bukhari* kita lihat ada dua kitab pembahasan, yakni Kitab Tafsir al-Qur'an dan Kitab

⁶ *Al-Mabadi' an-Nasriyyah*, hlm. 26.

Fada'il al-Qur'an, yang mengisi ruang cukup signifikan di dalam kitab tersebut, hingga sekitar seperdelapan dari total hadis yang dihimpunnya.

Barangkali konsepsi mengenai keterkaitan tafsir dengan hadis inilah yang melatar-belakangi Carra de Faux, penulis/kontributor materi tafsir dalam *Islamic Encyclopedia* untuk mengatakan bahwa “tafsir merupakan cabang dari ilmu hadis yang bersifat khusus [istimewa] dan penting, dan diajarkan di madrasah dan perguruan tinggi [Islam].” Jika tidak, maka konsepsi yang pada akhirnya mapan terkait dengan posisi tafsir di antara ilmu-ilmu normatif-keagamaan adalah apa yang barusan kami paparkan secara elaboratif dengan asumsi-asumsi yang mereka perhatikan dalam rancang bangun ilmu-ilmu ini; bahwa tafsir bukanlah cabang khusus dari ilmu hadis – meskipun pada mulanya ia terkait erat dengan riwayat yang menjadi basis hadis-*penerj*.. Jika kita cermati bahwa tafsir pada perkembangan berikutnya tidak hanya berkutat pada riwayat, dan corak penafsiran non-normatif ‘*ghair an-naqli*’ telah berkembang luas dan berpengaruh berkat kerja keras para ulama dan perhatian mereka, maka pengandaian tafsir sebagai salah satu cabang ilmu hadis sama sekali tidak beralasan, kecuali sebatas apa yang kami isyaratkan mengenai sejarah perkembangannya dan keterkaitannya dengan para perawi dan ahli hadis.

Ada sejumlah shahabat yang terkenal dengan periyawatan tafsir, dan dari riwayat ini terhimpun sebuah tafsir yang dinisbatkan pada Ibnu 'Abbas ra. —yang kemudian dicetak dengan judul *Tanwir al-Miqyas min Tafsir Ibn 'Abbas* karya al-Fairuzabadi, penyusun *al-Qamus al-Muhit*. Namun perlu kiranya kita perhitungkan di sini sebagai komentar atas hal ini sebuah statemen yang dinisbatkan pada Imam asy-Syafi'i ra. Ia mengatakan: "Riwayat yang bisa dipertanggung-jawabkan kebenarannya dari Ibnu 'Abbas mengenai tafsir hanya sekitar 100 hadis.", padahal kitab *Tanwir* yang dinisbatkan kepada Ibnu 'Abbas ini dicetak dengan 400 halaman ukuran biasa [19 x 29 cm- *penerj.*].

Selain itu, tokoh tabi'in yang paling banyak meriyatkan tafsir dan sering disebut-sebut nama mereka menurut penilaian kalangan kritikus riwayat generasi lama atas mereka tidak bisa dianggap sebagai periyat tafsir al-Qur'an. Ad-Dahhak ibnu Muzahim al-Hilali (w. 102 atau 105 H), misalnya. Meskipun ia dinyatakan *siqah* oleh beberapa orang, namun para kritikus riwayat menyatakan bahwa ia memang meriyatkan dari Ibnu 'Abbas, namun ia tidak pernah bertemu langsung dengannya, sehingga jalur periyatannya darinya praktis berstatus 'munqati' (terputus). Bahkan mereka mengatakan: "Semua yang diriyatkan perlu divalidasi,

⁷ Ibnu 'Imad, *Syazrat az-Zabb*, juz I; Al-Mizzi, *Tabzib al-Kamal fi Asma' ar-Rijal*, cetakan al-Khairiyah, 1323 H, hlm. 150; dan *al-Itqan*, Juz I, hlm. 224.

sebab ia lebih dikenal dengan dunia penafsiran⁸ –bukan periwayatan tafsir-*penerji*.” Ungkapan terakhir ini –ia lebih dikenal dengan dunia penafsiran– menunjukkan tingkat apreasiasi mereka terhadap periwayatan tafsir.

Tokoh tabi’in lain yang konon meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas, ‘Atiyyah ibnu Sa’ad al-‘Aufi (w. 111 H) juga dinyatakan da’if ‘lemah’ oleh kalangan kritikus riwayat.⁹ Begitu juga Isma’il ibnu ‘Abdurrahman as-Suddi al-Kabir (Suddi Senior). Mereka menvonisnya sebagai perawi lemah ‘da’if’, tukang bohong ‘*kazzab*’, dan tukang caci ‘*syattam*’¹⁰. Tafsir yang dihimpun as-Suddi kemudian diriwayatkan oleh Asat ibnu Nasr, dan sosok Asat ini masih diperdebatkan status, namun an-Nasa’i menyatakan ia bukan perawi yang kuat ‘*laisa bi al-qawiy*’.¹¹

Berikutnya, Muhammad ibnu as-Sa’ib al-Kalabi (w. 146 H) –salah seorang tokoh yang menjadi jalur transmisi periwayatkan dari Ibnu ‘Abbas– pun lebih identik dengan dunia tafsir, bahkan tidak ada seorangpun yang lebih lama dan lebih kenyang –dengan pengalaman di dunia penafsiran– daripada dirinya. Meskipun demikian, ada yang menyatakan bahwa para kritikus riwayat telah beraklamsi bahwa ia adalah perawi yang harus diabaikan hadis/riwayatnya, tidak *siqah*,

⁸ *Al-Itqan*, *ibid*; *Tabzib al-Kamal*, hlm. 126; dan *asy-Syazrat*, *ibid*.

⁹ *At-Tabzib* dan hamisy-nya, hlm. 20.

¹⁰ *Al-Itqan*, *op. cit*; *at-Tabzib*, hlm. 22.

¹¹ *Ibid*; *at-Tabzib* dan hamisy-nya, hlm. 287.

dan tidak boleh ditulis hadisnya, bahkan ada sekelompok kritikus yang menuduhnya memalsukan hadis.¹²

Sementara itu, Muhammad ibnu Marwan as-Suddi as-Saghir (Suddi Yunior) yang meriwayatkan dari Ibnu al-Kalabi di atas pun dinyatakan oleh para kritikus sebagai pemalsu hadis, *zabib al-hadis*, dan *matruk* ‘diabaikan hadisnya’, sehingga riwayat as-Suddi Yunior dari al-Kalabi dari Abu Salih dari Ibnu ‘Abbas merupakan mata rantai kebohongan.¹³

Selanjutnya, Muqatil ibnu Sulaiman al-Azdi al-Khurasani (w. 150 H) yang dinyatakan sebagai bapak tafsir dengan ungkapan populer: “manusia adalah anak-anak ‘*iyal* Muqatil dalam bidang tafsir”, —atribut yang sama diletakkan pada Imam asy-Syafi’i ra.—juga kita lihat mendapat kritikan pedas dari para kritikus riwayat bahwa ia tidak pernah meriwayatkan dan mendengar apapun dari Mujahid. Ia menurut mereka memang meriwayatkan dari ad-Dahhak, namun ia tidak pernah mendengar apapun darinya, sebab ad-Dahhak wafat 4 tahun sebelum Muqatil lahir. Mereka pun menganggapnya perawi yang suka berbohong, bahkan kalangan yang menganggap baik tafsirnya pun menvonisnya sebagai perawi yang lemah ‘*da’if* dengan ungkapan: Alangkah baik tafsirnya andai ia *sigab!* Ada pula yang menginformasikan bahwa ia berguru pengetahuan tentang Alkitab pada orang Yahudi.¹⁴

¹² *Ibid.*; *At-Tabzib*, hlm. 206.

¹³ *Ibid.*; *at-Tabzib* dan hamisy-nya, hlm. 231

¹⁴ *At-Itqan*, *ibid.*

Terakhir, Abu Khalid 'Abd al-Malik ibnu 'Abd al-'Aziz ibnu Juraij, salah seorang tokoh generasi pertama kodifikasi hadis yang banyak disitir riwayatnya dalam berjuz-juz tafsir. Dengan segala kebesarannya ini, para kritikus pun tetap memberikan catatan bahwa dalam hal tafsir Ibnu Juraij tidak melulu berorientasi pada kesahihan, akan tetapi ia meriwayatkan tafsir setiap ayat dengan menyebutkan riwayat yang sah maupun yang tidak sah 'saqim'.

Dari paparan di atas, bisa kita lihat tidak sedikit kritik partikular yang dialamatkan kepada para perawi tafsir normatif, dan bisa kita lihat juga kritik global [umum] yang ditujukan pada riwayat-riwayat ini. Imam Ahmad ibnu Hanbal memiliki sebuah statemen yang populer dalam masalah ini: "Ada tiga hal yang tak memiliki dasar sama sekali: *Tafsir, malahim* [riwayat-riwayat epos], dan *maghazi* [riwayat peperangan]." Dengan bahasa lain, ketiganya tidak memiliki sanad yang valid, dan sebagian besarnya berstatus *mursal*.¹⁵ Setelah paparan tentang pemalsuan hadis dan dalil-dalil paten atas kebohongannya, Ibnu Taimiyyah mengatakan: "Hadis-hadis *maudu'* ini mengambil porsi besar dalam tafsir." Ia juga mengatakan: "Banyak sekali hadis-hadis *maudu'* di dalam kitab-kitab tafsir."¹⁶

¹⁵ Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fi Usul at-Tafsir*, cetakan Damaskus, hlm. 14.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 11.

Normativitas penafsiran ‘*an-naql at-tafsiri*’ dengan demikian tidak berlandaskan asas kevalidan yang kokoh sebagaimana yang bisa Anda dengar dari para kritikus klasik sejak masa awal. Jika para kritikus modern mempertanyakan mutu hadis-hadis yang ada dalam kitab-kitab himpunan hadis ini dan mereka belum sampai pada satu pendapat yang bisa menguatkannya sebagaimana kata Carra de Faux, maka para kritikus modern ini sepanjang pengamatan kami tidak melakukan sesuatu yang baru dalam masalah ini, sebab tudingan tersebut sudah ada sejak dulu.

Salah satu faktor penyebab hal tersebut adalah keterpengaruhannya data-data normatif ‘*manqulat*’ ini dengan kisah-kisah keagamaan yang beredar luas di lingkungan Islam, yang berasal dari berbagai pihak. Dalam sejarah panjang bangsa Yahudi di masa lalu, mereka telah melakukan perjalanan eksodus dari Mesir ke wilayah timur dengan membawa serta jejak-jejak tradisi kehidupan mereka di sana, kemudian semakin jauh ke timur menuju Babilonia dalam masa penawanan mereka. Kemudian mereka kembali ke tanah air mereka [Palestina?] sambil membawa serta tradisi yang mereka bawa dan peroleh dari Timur Jauh di Babilonia dan Maghrib Jauh di Mesir. Perpaduan berbagai tradisi inilah yang kemudian hadir ke dalam lingkungan Arab-Islam –bersamaan dengan kehadiran bangsa Yahudi ke Semenanjung Arab, di samping pengaruh agama-agama lain yang masuk ke semenanjung tersebut, sehingga sampailah kepada para

penghuninya berbagai berita atau kisah keagamaan dari agama-agama tersebut.

Semua ini – | secara sadar maupun tidak sadar | - terus menggera di telinga para ahli baca al-Qur'an dan pemahamnya sebelum mereka keluar melakukan ekspansi Islam ke berbagai wilayah di sekitar semenanjung Arab. 'Telinga' mereka pun semakin penuh ketika mereka kemudian berbaur dengan para penduduk negeri yang mereka singgahi dan tinggali dalam proses ekspansi tersebut. Dan mengingat yang paling populer adalah kisah keagamaan Yahudi lantaran populasi mereka yang besar dan status mereka yang menonjol di kawasan, maka tambahan-tambahan yang berkait dengan riwayat-riwayat tafsir normatif tersebut pun disebut dengan istilah "*isra'iliyyat*".

Dalam *Muqaddimah*-nya, Ibnu Khaldun menyebutkan beberapa faktor penyebab suburnya riwayat-riwayat –berbau *isra'iliyyat* ini – yang diklasifikasikannya sebagai pertimbangan-pertimbangan sosial dan keagamaan yang terus 'membombardir' kaum muslimin untuk melakukan proses adopsi dan pengutipan riwayat tersebut, kemudian mengakomodasinya secara luas di dalam kitab-kitab tafsir normatif '*at-tafsir al-marwi*', sehingga kitab-kitab ini pun sarat dengan riwayat-riwayat *isra'iliyyat*, baik yang kurus kering maupun yang gemuk berlemak; yang diterima maupun yang tertolak.

Pertimbangan-pertimbangan sosial ini menurut Ibnu Khaldun antara lain berupa eskalasi budaya nomad dan illiteral di kalangan bangsa Arab di satu sisi dan kuriositas ‘keingin-tahuhan yang begitu besar’ dalam diri mereka di sisi lain untuk mengetahui hal-hal yang memikat hati manusia terkait dengan sebab-sebab eksisten, awal penciptaan, dan rahasia-rahasia semesta wujud. Semua itu hanya bisa mereka tanyakan pada komunitas Ahlul Kitab sebelum mereka. Adapun pertimbangan-pertimbangan keagamaan yang dijadikan alasan pemberian (justifikatif) atas sikap akomodatif mereka yang begitu besar untuk menerima riwayat-riwayat seperti ini dengan begitu mudah tanpa verifikasi kebenaran menurut Ibnu Khaldun adalah asumsi bahwa data-data historis-keagamaan yang dinukil dari kalangan Ahlul Kitab ini tidak berkaitan dengan masalah hukum, sehingga tidak perlu diverifikasi tingkat kebenarannya sebagaimana mustinya.

Atas dasar inilah para mufassir kemudian begitu mudah mengakomodasi riwayat-riwayat isra’iliyyat ini, sehingga kitab-kitab mereka sarat dengan data-data historis ‘*manqulat*’ yang mereka kutip secara luas dari kalangan awam Ahlu Taurat yang ada di tengah-tengah bangsa Arab, apalagi mereka juga sama-sama kaum nomaden seperti mereka. Pengetahuan mereka tentang hal tersebut pun praktis hanya sebatas apa yang diketahui oleh kalangan awam Ahlul Kitab ini tanpa mengait-kaitkannya dengan hukum-hukum syara’ yang

memagarinya¹⁷.

Lepas dari apakah semua sebab di atas merupakan faktor yang mengkodusifkan praktik tersebut, ataukah ada sebab-sebab lain di luar itu dalam dinamika riwayat, dinamika akidah, dan kepastian keterpengaruhannya dengan apa yang ada lingkungan sekitarnya, namun yang pasti tafsir-tafsir manqul ‘normatif’ sarat dengan riwayat-riwayat seperti ini yang menurut hasil penelitian merupakan perpaduan penuh warna dari tradisi-tradisi berbagai agama yang masuk ke dalam bingkai pengetahuan bangsa Arab.

Setelah mengetahui kesadaran kalangan sarjana klasik akan fenomena tersebut, kita tidak terbebani kewajiban apapun untuk menjelaskan bagaimana cara meninggalkan atau menghindari pengaruhnya, sebab mereka telah menangani hal ini dan banyak pula kalangan mufassir yang telah memperbincangkannya, meskipun orang yang bebas dari keterpengaruhannya ini sangat sedikit atau jarang.

Kalangan agamawan al-Azhar dewasa ini telah tergugah untuk memurnikan kitab-kitab tafsir dari elemen-elemen isra’iliyyat ini, dan ini merupakan usaha yang beresiko ringan ‘*yasir al-khatar*’. Barangkali akan jauh lebih efektif daripada usaha pembersihan ini jika sekumpulan besar kitab-kitab tafsir

¹⁷ Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, hlm. 283-284 (dengan beberapa penyuntingan).

normatif ini dikritisi dengan menggunakan perangkat metodologi kritik riwayat, matan maupun sanad, untuk membuang elemen-elemen busuk dari riwayat-riwayat ini yang tidak layak dipertahankan, sehingga para ‘pembaca’ al-Qur’ān al-Karim pun bisa leluasa berhubungan dengannya ketika berusaha memahami ayat-ayatnya, karena mereka tidak akan menjumpai lagi hal-hal yang tak berdasar.

Terkait dengan apa yang mereka sebut dengan *isra’iliyyat* ini, para syaikh ‘ulama tradisional’ memiliki tugas lain yang menanti di depan mereka dalam konteks sejarah agama-agama dan realisasi hubungannya. Ini merupakan tugas besar yang belum pernah diemban oleh seorang pun sebelum mereka, yaitu menghimpun kisah-kisah ini dan mengkajinya dengan merunut ke akar-akarnya, sembari menjelaskan sumber-sumbernya, agar tergambar jelas alur-alur kesaling-terpengaruan antar agama dan pintu-pintu persinggungannya.

Kembali ke permasalahan awal yang kita bahas, yaitu tafsir normatif ‘*an-naqli*’ yang merupakan corak penafsiran yang pertama kali bertumbuh. Tafsir model ini mula-mula beredar luas dari mulut ke mulut secara oral di berbagai lapisan, kemudian lambat-lamanya secara gradual dikodifikasikan (dibukukan), sehingga lahir dan bermunculanlah karya-karya istimewa di bidang ini. Hal itu terus berlanjut hingga dinamika kehidupan berubah, dan tampillah corak tafsir yang lebih mengutamakan aspek rasional di dalamnya daripada aspek

normatif. Corak ini kemudian menjadi tren di kalangan para penulis, meskipun pengaruh dari riwayat-riwayat normatif di dalam kitab-kitab mereka masih ada. Mereka pun lebih tertarik merujuk corak penafsiran ini dari waktu ke waktu, sehingga mengendurkan perhatian untuk menyusun tafsir normatif secara *an sich*.

Cukup kiranya kami isyaratkan di sini tiga sampel kitab tafsir normatif; satu dari kawasan timur, satu lagi dari kawasan barat, dan yang ketiga dari Mesir. **Pertama**, tafsir yang mewakili kawasan timur, yaitu Kitab *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya Ibnu Jarir at-Tabari, seorang ahli hadis, sejarawan, sekaligus ahli fiqih. Kitab ini telah dicetak dalam 30 jilid. Dalam paparannya pada entri tafsir di *Islamic Encyclopedia*, Carra de Faux mengatakan: "Tafsir besarnya [Ibnu Jarir] banyak memuat hadis-hadis yang bersanad sahih."

Besar dugaan penilaian ini tidak berdasar pada penelitian khusus, sebab Ibnu Jarir *rahimahullah* tidak bersih dari praktek periwayatan dari orang-orang yang telah kami kemukakan vonis/penilaian para kritikus terhadap pribadi dan riwayat mereka. Perlu digaris-bawahi misalnya, ia banyak menyebutkan narasi-narasi dari jalur as-Suddi yang tidak pernah disebut sama sekali oleh Ibnu Abi Hatim yang menjaga konsistensi untuk mengambil riwayat tersahih yang diperolehnya dari as-Suddi.¹⁸ Sebagaimana tafsir-tafsir berbasis riwayat lainnya,

¹⁸ Suyuti, *al-Itqan*, II/224.

Tafsir Ibnu Jarir barangkali membutuhkan kritik yang cermat berdasarkan apa yang telah kami kemukakan di atas.

Ketokohan Ibnu Jarir di bidang sastra dan ilmu pengetahuan menjadikan kitabnya sebagai rujukan yang tidak bisa dibilang sepele dalam corak kedua penafsiran, yakni *tafsir ad-dirayah*. Preferensi-prefetensinya atas beragam konsepsi ‘ma’ani’ berlandaskan pada pandangan-pandangan sastrawi, kebahasaan, dan keilmiahinan yang berbobot, di luar riwayat-riwayat normatif ‘atsariyyah’ yang dihimpun kitabnya.

Kitab tafsir produk wilayah Barat Arabo-Islam direpresentasikan oleh kitab yang terkenal dengan judul “*al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*” karya Abu Muhammad ibnu ‘Abd al-Haqq ibnu Abi Bakr Ghalib ibnu ‘Atiyyah al-Gharnati al-Andalusi (w. 541 H) yang diceritakan oleh Ibnu Khaldun dalam Muqaddimahnya sebagai “sosok yang merangkum seluruh kitab tafsir –normatif- di dalam kitabnya, sembari mencari yang paling mendekati kebenaran di dalam kitab-kitab tersebut, kemudian menyusunnya di dalam sebuah kitab yang beredar luas di kalangan masyarakat Maghrib dan Andalusia dengan pola pendekatan yang cukup bagus.”

Kitab ini masih berupa manuskrip [belum dicetak]. Beberapa juz [volume] di antaranya tersimpan di Dar al-Kutub al-Mistiyyah dan Perpustakaan at-Taimuriyyah. Saya pernah merujuknya dan dalam deskripsi umumnya saya

temukan bahwa kitab ini *concerned* pada pemaparan *ayy-syawabid al-adabiyah* ‘contoh-contoh sastrawi’ untuk menjelaskan ungkapan-ungkapan dan memperhatikan aspek sintaksis ‘*sina’ah nahwiyah*’ tanpa berlebihan-lebihan. Ia tidak terlalu memperhatikan *wuquf* dibandingkan perhatiannya pada *qira’at*. Ia memaparkan kutipan dari tafsir *manqul* [normatif], semisal dari at-Tabari, dengan sikap selektif, tanpa unsur massif, bahkan terkadang ia juga mendiskusikan (baca: mengeritis) apa yang ia nukil dari tafsir *manqul*.

Adapun kitab ketiga -yang menjadi sampel di sini- adalah kitab tafsir produk Mesir. Perlu kiranya disinggung dalam konteks pembicaraan ini ihwal kontribusi tradisional yang dimiliki Mesir dalam perkembangan tafsir normatif. Diriwayatkan dari Ahmad Ibnu Hanbal bahwa di Mesir konon ada sebuah ‘*sabifah*’ tafsir yang diriwayatkan oleh ‘Ali ibnu Abi Talhah al-Hasyimi –ia merupakan perawi yang *jayyid* dalam jalur periwayatan dari Ibnu ‘Abbas. Jika ada seseorang dalam jalur periwayatan ini yang pergi ke Mesir, maka jumlahnya tidak banyak. Al-Bukhari banyak berlandas pada *sabifah* ini dalam Kitab *Sabib*-nya terkait hal-hal yang ia *mu’allaq*-kan dari Ibnu ‘Abbas. Informasi serupa dinukil dari Ibnu Hajar.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*, II/223. Setelah mengutip ini, as-Suyuti berkomentar: “Ibnu Abi Salamah tidak pernah mendengar tafsir dari Ibnu ‘Abbas secara langsung, akan tetapi ia mengambilnya dari Mujahid atau Sa’id ibnu Jubair”, dan Ibnu Hajar

Tafsir normatif produk Mesir di antaranya adalah tafsir peninggalan Jalaluddin as-Suyuti al-Misri (w. 911 H) yang berjudul "*ad-Durr al-Mansur fi at-Tafsir*". Tafsir ini sudah dicetak.

Ketiga kitab ini mewakili corak penafsiran normatif yang merupakan corak tafsir pertama yang muncul dalam sejarah perkembangan tafsir, meskipun ada perbedaan bobot dan kondisinya mengingat rentang waktu yang panjang di antaranya -dari abad III ke abad X-. Dalam rentang waktu ini muncul juga tafsir normatif yang terpengaruh oleh berbagai faktor dan orientasi-orientasi yang mengitarinya, -sehingga tidak lagi melulu berisi riwaya, dan hal ini tampak jelas bagi orang yang menggeluti sejarah tafsir dan penulisannya.

C. GRADUASI PERKEMBANGAN TAFSIR

Di sini, saya ingin pengkaji (baca: pembaca) mengapresiasi bahwa saya sebenarnya tidak menggeluti penulisan sejarah tafsir atau memetakan sejarah ini, akan tetapi apa yang terpapar lebih merupakan isyarat-isyarat umum yang bersifat global mengenai tonggak-tonggak besar dalam sejarah perkembangan tafsir. Hal itu dikarenakan kami tidak berani berpikir untuk menulis sejarah tafsir yang bisa disebut sebagai sejarah dalam pengertian yang benar kecuali setelah kami mengamati khazanah peninggalan karya tafsir yang

mengatakan bahwa 'wasitah' (perawi penengah) –dalam hal ini Mujahid atau Sa'id- berstatus siqah, sehingga hal itu tidak masalah.

dihadarkan sepanjang periode panjang tersebut, dan khazanah tersebut cukup banyak dan luas dengan segala ragam orientasi dan alirannya yang barangkali membuat Anda terheran-heran (penuh decak kagum) akan apa yang Anda baca mengenai deskripsi umumnya, keluasannya, dan kebesaran para penulisnya.

Pada abad II, 'Amru ibnu 'Ubaid, syaikh 'tokoh senior' Mu'tazilah, menulis sebuah tafsir al-Qur'an yang data-data normatifnya ia riwayatkan dari al-Hasan al-Basri *rahimahullah*.²⁰ Bayangkan bagaimana keagungan kedua tokoh ini! Teolog Abu al-Hasan al-Asy'ari juga memiliki tafsir ber-judul *al-Mukhtazin*, di mana tidak ia tinggalkan satu ayat pun yang keterkaitan dengannya hanya berdasarkan klaim semata kecuali ia gugurkan keterkaitan tersebut dengannya dan menjadikannya sebagai '*hujjah*' bagi penganut kebenaran '*ahl al-haqq*'. Ada sementara kalangan yang bercerita bahwa ia pernah melihat potongan naskah dari kitab ini, dan katanya ia baru sampai surah al-Kahfi, dan rujukannya mencapai 100 kitab²¹, serta hal-hal lain yang dilakukan sang teolog dalam bidang tafsir yang mereka sebut-sebut sebagai karya yang sangat berbobot.

Imam al-Juwaini tercatat memiliki sebuah tafsir yang besar, begitu pula al-Qusyairi. Selain mereka juga ada para

²⁰ Ibnu Khalkan, *Wafayat al-A'yan*, cetakan Bulaq, I/486.

²¹ Ibnu 'Asakir, *Tabyin Kidz al-Muftara*, cetakan Syam, hlm. 133.

tokoh ahli bahasa dan sastra yang memiliki karya di bidang tafsir, antara lain:

- Abu Talib al-Mufaddal ibnu Salamah al-Kufi (abad III) dengan Kitab *Ma'ani al-Qur'an*.
- Al-Anbari (abad IV) yang konon hafal 120 kitab tafsir lengkap dengan sanad-sanadnya. Ia menyusun Kitab *Musykil al-Qur'an* dengan sistem *imla'* [didiktekan] yang memakan waktu bertahun-tahun, namun ia belum sempat menyelesaiannya dan baru sampai surah Taha.²²
- Abu Hilal al-'Askari juga memiliki karya tafsir berjuud *al-Mahasin fi Tafsir al-Qur'an*, sebanyak lima jilid.²³

Jika saya lanjutkan pemaparan satu aspek saja dari khazanah tafsir yang ditulis oleh para imam dari berbagai latar belakang keilmuan ini, tentu hal ini akan memenuhi halaman buku. Mari kita samakan persepsi terlebih dahulu sebelum beralih ke pembahasan mengenai kitab-kitab ini dan mengkajinya. Tidakkah Anda sependapat dengan saya bahwa sangat naif secara keilmuan jika kita mengklaim bahwa kita tengah membincangkan sesuatu dari sejarah penafsiran?! Saya pikir jawabannya ya.

Apakah ia memberikan bekal amunisi kepada para pecinta ilmu al-Qur'an (*Quranic science*), kemudian lembaga-lembaga pendidikan keagamaan, dan negara untuk bersama-

²² Ibnu al-Anbari, *Tabaqat al-Udaba'*, hlm. 332.

²³ Dikutip dari biografinya dalam mukaddimah kitabnya, *Divan al-Ma'ani*.

sama menghimpun semua yang diketahui dunia dari tulisan mengenai al-Qur'an ini, atau paling tidak satu gambaran saja tentangnya, sebelum mereka memikirkan banyak hal lain yang tidak bisa dikedepankan maupun dikebelakangkan dari ilmu agama 'al-'ilm ad-din'?!

Jika kita amati garis-garis besar graduasi perkembangan tafsir, bisa kita temukan bahwa hubungan Islam dengan kehidupan dan kedudukan al-Qur'an di dalamnya sebagai rujukan kaum muslimin dalam segala aspek urusan mereka telah menjadikan dinamika hidup yang gradual dan dinamis telah menampakkan pengaruhnya secara jelas dalam dinamika kehidupan tafsir. Setelah merebaknya fenomena *taharruj* 'kesungkaran' untuk berkomentar mengenai al-Qur'an hingga untuk menafsirkan lafalnya, misalnya kata "*al-ab*"²⁴ dan "*al-khabar*"²⁵, situasi mulai berkembang dinamis ke arah perbedaan pendapat berbagai kalangan mengenai status penafsiran al-Qur'an: Apakah setiap orang yang berilmu boleh berkecimpung di dalamnya?! Sementara kalangan berpendapat bahwa siapapun yang memiliki wawasan kesusteraan yang luas berkesempatan luas pula untuk menafsirkannya, sedangkan kalangan lain mengatakan: Tidak ada kewenangan bagi siapapun untuk menafsirkan bagian

²⁴ Kisah Umar ra. dalam menafsiri kata *al-ab*.

²⁵ Kisah Abu 'Ubaid dan al-Asma'i dalam menafsiri kata *al-khabar*.

apapun dari al-Qur'an, meski ia seorang 'alim dan sastrawan sekalipun, akan tetapi ia musti berhenti (baca: mengacu secara *saklek*) pada apa yang diriwayatkan dari Nabi saw. dan dari para shahabat yang menyaksikan proses turunnya al-Qur'an, dan seterusnya.

Kedua pendapat ini sama-sama ekstrem. Barangsiapa yang membatasi diri hanya pada sumber normatif saja, maka ia telah meninggalkan banyak hal yang dibutuhkannya, dan (sebaliknya) barangsiapa memberikan kebebasan kepada setiap orang untuk berkecimpung di dalamnya, maka ia telah memaparkannya pada pencampur-adukan '*at-takhlif*'.²⁶ Menyadari kenyataan faktual ini, para pakar pun kemudian merumuskan kandungan-kandungan al-Qur'an, perangkat-perangkat keilmuan yang dibutuhkan penafsirnya, dan kriteria-kriteria yang harus dimiliki oleh seorang penafsir. Adapun perangkat keilmuan yang dibutuhkan menurut mereka adalah ilmu-ilmu bahasa, ilmu-ilmu rasional, dan ilmu-ilmu *mauhibiyah*. Barangsiapa memenuhi kriteria keilmuan tersebut, maka ia dianggap *qualified* untuk menafsirkan al-Qur'an dengan pendapatnya, sebab kala itu yang disebut penafsir dengan pendapat [*al-qa'il bi ar-rah'y*] adalah orang yang tidak menguasai perangkat-perangkat ilmu bantu dalam penafsiran al-Qur'an, kemudian nekad menafsirkannya secara

²⁶ Muqaddimah *Tafsir ar-Raghib al-Isfahani*, hlm. 422-423. Ungkapan ini mengandung beberapa kerancuan yang mudah diduga bahwa sebagian kalimatnya mengalami distorsi.

spekulatif, dan inilah yang disebut tafsir dengan pendapat semata.²⁷

Dari paparan di atas, pembaca bisa melihat bahwa dalam graduasi perkembangan tafsir ada dua kubu ekstrem yang saling bertolak-belakangan dan kubu penengah atau moderat yang berbeda-beda tingkat kedekatannya pada kedua kubu ekstrem. Kubu ekstrem pertama merasa sungkan untuk memberikan komentar atas al-Qur'an (berdasarkan pendapat pribadinya), sebagaimana berita yang beredar mengenai para tokoh dari generasi pertama Islam dan generasi setelahnya, sebab data normatif '*al-manqul*' kala itu cukup melimpah. Ambil contoh, Imam Malik ibnu Anas yang dinyatakan oleh kalangan konservatif '*ashab al-mabadi*' sebagai peletak tafsir –dalam artian pembukunya. Ia sendiri meriwayatkan bahwa konon ketika Sa'id ibnu al-Musayyab diminta untuk menafsirkan satu ayat dari al-Qur'an, ia menjawab, "Kami tidak mau berkomentar apapun mengenai al-Qur'an."²⁸

Berkebalikan dengan kubu pertama, kubu kedua membolehkan siapa saja untuk berkecimpung dalam penafsiran al-Qur'an, sebagaimana yang terlihat dari ungkapan ar-Raghib terdahulu, dan ungkapan al-Ghazali dalam *al-Ihya*.²⁹ Setelah memaparkan bukti-bukti normatif '*al-ibtija'* dan argumentasi rasional '*al-istidal*' mengenai kekeliruan pendapat

²⁷ *Ibid.*, hlm. 425.

²⁸ Ibnu Taimiyah, *Usul at-Tafsir*, hlm. 21.

²⁹ Abu Hayyan, *al-Bahr al-Mubit*, cetakan al-Halabi, I/341.

kalangan yang mengatakan bahwa siapapun tidak berhak berkomentar atas al-Qur'an kecuali berdasarkan apa yang ia dengar, ia kemudian mengatakan: "Syarat keharusan mendengar '*as-sima'*" dalam praktik *ta'wil* jelas batal, dan setiap orang boleh melakukan istinbat dari al-Qur'an sesuai dengan kadar pemahaman dan taraf penalarannya." Ini paralel dengan pernyataannya sebelumnya bahwa pemahaman makna-makna al-Qur'an masih terbuka lebar dan data normatif dari literal penafsiran bukanlah puncak pencapaian pengetahuan (baca: segala-galanya) di dalam aktivitas penafsiran."

Kedua kubu ini sebagaimana yang telah dikemukakan memang saling bertolak-belakang, dan di sini Anda bisa melihat transisi-transisi (pergeseran-pergeseran) yang berlangsung gradual di antara keduanya. Setelah cekam kesungkanan untuk mengomentari al-Qur'an karena sedikitnya data normatif '*al-manqul*', situasi kemudian berubah dengan munculnya keberanian untuk melakukan penafsiran al-Qur'an berdasarkan data normatif, seiring dengan semakin banyak dan luasnya peredaran data normatif melalui periwatan hingga membludak dan meliputi hal-hal yang tidak bisa dipertanggung-jawabkan validitasnya. Selanjutnya, data normatif ini berjibaku dengan upaya-upaya pemahaman secara personal yang mula-mula mereka terima karena masih mengacu pada kerangka bahasa dan batas-batas *dalalah kalimat*. Upaya-upaya pemahaman personal ini kemudian semakin bertambah dan terpengaruh oleh beragam

pengetahuan (di luar kebahasaan) hingga ada kitab-kitab tafsir yang menghimpun banyak hal yang sebenarnya tidak dibutuhkan dalam ilmu tafsir, misalnya apa yang dilakukan oleh ar-Razi dalam Tafsirnya hingga ada seorang ulama radikal (ekstrem kanan) yang berkomentar: ‘Di dalamnya terkandung segala sesuatu kecuali tafsir.’³⁰

Jika pada awal-awal abad V H, ar-Raghib al-Isfahani sudah mensinyalir bahwa keterlibatan setiap orang—yang tidak memiliki kapasitas keilmuan yang dipersyaratkan—dalam penafsiran al-Qur'an akan menyeretnya pada risiko pencampur-adukan, maka di abad VIII Abu Hayyan mengatakan bahwa apa yang disebutkan oleh ar-Razi dan yang lain dalam bidang tafsir mirip dengan kerja seorang ahli nahwu; jika seorang ahli nahwu dengan kapasitas keilmuannya membahas *alif munqalibah*, maka ar-Razi cs. berbicara tentang surga dan neraka. Ia kemudian mengatakan: “Jika cara kerjanya demikian, maka ini termasuk bentuk pencampur-adukan yang sangat parah.”³¹ Dalam konteks keterjerambaban ke dalam risiko ini, para penafsir berbeda-beda taraf dan porsinya, dan sedikit sekali yang benar-benar bersih dari hal tersebut.

Hal yang sama bisa Anda lihat pada graduasi perkembangan pembukuan dan penulisan dalam bidang tafsir.

³⁰ *Ibid.*, I/361.

³¹ *Ibid.*

Jika mula-mula di Mesir atau lainnya ditemukan *sahifah* mengenai tafsir yang hanya berupa satu atau beberapa juz yang diterima dari shahabat, maka pada perkembangan berikutnya *sahifah* ini semakin menebal dengan penghimpunan ujaran para shahabat dan tabi'in. Kemudian sedikit demi sedikit, tafsir normatif ini bercampur dengan pemahaman rasional dalam penafsiran al-Qur'an, sebagaimana yang Anda lihat misalnya pada *Tafsir Ibnu Jarir at-Tabari* dan kitab-kitab tafsir normatif yang telah kami sebutkan. Selanjutnya, pemikiran rasional ini menjadi tren yang dominan dalam kitab-kitab tafsir, meskipun tetap tidak kosong dari data normatif '*manqul*' yang berkaitan dengan asbabunnuzul misalnya, atau yang berkaitan dengan masalah normatif lainnya. Bisa Anda lihat misalnya *az-Zamakhsyari* dalam tafsir *al-Kasyyaf*-nya, menempuh pola khusus dalam penafsiran al-Qur'an yang memihak pada madzhab tertentu, namun ia tetap tidak mengosongkan kitabnya dari data normatif ini, bahkan yang *da'if* sekalipun dari data jenis ini, misalnya hadis yang dilansirnya mengenai keutamaan al-Qur'an surah per surah. Hadis ini dinyatakan *maudu'* menurut kesepakatan ahli ilmu.³²

Simpul kata, kedua corak dan kubu penafsiran ini saling berintersepsi, dan sebagai konsekuensinya kitab-kitab yang dihasilkan pun memiliki beragam orientasi dan kecenderungan.

³² Ibnu Tairmiyyah, *Usul at-Tafsir*, hlm. 19.

D. METODE-METODE PENAFSIRAN

Dalam perkembangannya, di luar corak penafsiran normatif yang berbasis riwayat, kita melihat kemunculan corak penafsiran yang berbeda, yaitu penafsiran rasional berbasis pengetahuan dan pengalaman '*dirayah*'. Kedua corak ini sebagaimana kita lihat saling berhubungan dan berkelindan, sehingga Ibnu Khaldun mengatakan dalam *Muqaddimah*-nya: "Sedikit sekali corak tafsir kedua yang benar-benar terpisah dari corak pertama, sebab yang pertama merupakan tafsir yang dimaksud dalam arti esensial '*al-maqsud bi az-zat*', sementara yang –kedua- ini datang setelah bahasa dan ilmu-ilmunya menjadi sebuah seni '*sina'ah*', dan corak yang kedua cukup dominan dalam beberapa tafsir."³³ Jika Ibnu Khaldun mengatakan demikian, maka kami ingin mengatakan kepadanya bahwa corak kedua ini telah mengaitkan al-Qur'an dengan kultur/pengetahuan para aktivis penafsirnya dengan pertalian yang sangat kuat dan berpengaruh hingga berujung pada blunder pencampur-adukan yang disinyalir oleh Abu Hayyan, sehingga memunculkan beragam warna tafsir yang menganggap remeh atau menomor-duakan data normatif (*an-naq*).

Ini merupakan metode-metode penafsiran yang berangkali tidak mudah untuk diinventarisir dan dikategorisasikan, sebab sudah terpengaruh dengan banyak pertimbangan yang sangat beragam. Jika ilmu-ilmu bahasa setelah perkembangannya menjadi seni mengarahkan para sarjana

³³ Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, hlm. 384.

muslim generasi awal untuk melakukan penafsiran al-Qur'an, maka ilmu-ilmu rasional dan normatif selanjutnya membawa tafsir pada beragam orientasi dan kecenderungan. Tujuan-tujuan dan tendensi-tendensi dalam kehidupan praktis yang bersifat politis dan lainnya pun turut berandil dalam proses ini. Semua ini kemudian meninggalkan khazanah metode dan karya di bidang penafsiran al-Qur'an yang beragam dan mempengaruhi alur perjalanan sejarah kehidupan dan peradaban Islam secara kuat dan efektif.

Jika Goldziher dalam bukunya, *Ittijahat at-Tafsir*, memperbincangkan beragam corak dan aliran penafsiran antara lain: tafsir normatif berbasis riwayat, tafsir teologis, tafsir sufistik, tafsir syi'ah [*tasyayyu'i*], dan tafsir modern, lalu ia petakan prinsip-prinsip umum yang mendasari metode-metode dan orientasi-orientasi penafsiran, maka di luar itu ada tafsir-tafsir bercorak bahasa dan sintaksis, sastera, fikih, sejarah, dan lainnya yang barangkali tidak gampang dimasukkan ke dalam kerangka prinsip-prinsip ini. Menurut saya, kurang tepat jika kita membicarakan aliran-aliran penafsiran ini satu per satu untuk menjelaskan pengaruhnya dalam mengarahkan pemahaman al-Qur'an, atau pengaruh hubungannya dengan al-Qur'an dalam dinamika ilmu-ilmu dan seni-seni tersebut, kecuali setelah kita rampung melakukan penelusuran sebanyak mungkin atas kitab-kitab dan kajian-kajian mengenai beragam jenis tafsir, kemudian mensortir dan mengkajinya secara hati-hati dan penuh akurasi '*itqan*',

sehingga bisa menghasilkan kajian yang bisa menjadi landasan bagi pendapat komprehensif mengenainya.

Dalam selayang pandang ini, kami menyisihkan pembicaraan tentang tafsir sufistik atau tafsir syi'ah, dan tidak mendalami keduanya untuk menjelaskan apa yang mereka tambahkan pada makna-makna al-Qur'an maupun untuk menilai metode keduanya dan metode-metode serupa yang memiliki karakter beda –dengan mainstream-. Kami juga tidak membincangkan ihwat zahir-batin, ujung-pangkal, serta sejenisnya, maupun tentang ilmu-ilmu *khafiyah* atau khusus yang diambil dari al-Qur'an. Dalam hal ini, kami berapologi –di luar konteks keselayang-pandangan dan sempitnya kesempatan, bahwa kecenderungan-kecenderungan ini kurang menyentuh kehidupan riil dan heroismenya pun sekarang ini telah menghilang.

Kami juga menyisihkan pembicaraan tentang beragam *genre* kesusastraan dan hubungannya dengan tafsir untuk dibahas panjang lebar pada kesempatan lain yang lebih lapang dan lebih tenang dalam konteks sejarah sastra.

Meski demikian, kami sadar dan merasakan urgensi pembicaraan mengenai hubungan tafsir dengan ilmu-ilmu rasional-eksoterik '*al-'ulum al-'aqliyyah az-zahirah*', sebab gagasan penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan ilmu (bukan normatif) dan pengadopsian ilmu-ilmu ini dari al-Qur'an telah

diusahakan oleh sejumlah kalangan sarjana klasik maupun modern. Kami tidak sependapat dengan pernyataan Prof. Carra de Faux di bagian penutup entri tafsir bahwa pemuatan tafsir pendapat-pendapat yang diambil dari filsafat dan ilmu-ilmu modern merupakan upaya memperbarui kajian tafsir, sebab pengaitan al-Qur'an dengan filsafat dan ilmu-ilmu merupakan upaya yang telah berlangsung sangat lama.

E. TAFSIR SAINS 'AT-TAFSIR AL-'ILMI'

Adalah tafsir yang menggunakan terminologi-terminologi sains dalam memahami ungkapan al-Qur'an dan berusaha mendeduksi beragam ilmu dan pendapat-pendapat filosofis daripadanya. Praktek ini telah terjadi dalam medan-medan keilmuan Islam yang beragam meskipun kaidah-kaidah pemahaman ungkapan al-Qur'an telah ditetapkan dan dibakukan. Wacana tentang pemuatan al-Qur'an atas seluruh ilmu pengetahuan secara global pun meluas, hingga menjangkau aspek-aspek di luar ilmu-ilmu keagamaan, yakni ranah teologis dan pragmatis '*'amaliyyah*', zahir dan laten, serta ilmu-ilmu sekular lainnya.

Barangkali al-Ghazali –sepanjang yang saya ketahui-hingga pada masanya merupakan tokoh yang paling elaboratif dalam menjelaskan wacana ini. Ia membahas masalah ini dalam *magnum opus*nya, *al-Ihya'*,³⁴ dan menegaskan

³⁴ Bab empat mengenai pemahaman al-Qur'an dan penafsirannya dengan basis pendapat. Lihat *al-Ihya'*, cetakan al-Halabi, I/259-264.

bahwa “al-Qur'an memuat simbol-simbol dan petunjuk-petunjuk indikatif *'ad-dalalah'* mengenai setiap persoalan yang musykil ‘sulit’ dipahami oleh para pengkaji dan diperselisihan oleh masyarakat dalam hal-hal yang bersifat teoretik *'an-nazariyyat'* dan bisa dinalar *'al-ma'qulat'*” dan al-Qur'an – tegasnya- telah mengisyaratkan segala jenis ilmu ‘*majami'* al-‘ulum’. Penjelasan lebih detail dan elaboratif mengenai hal ini ia lanjutkan dalam kitab *Jawahir al-Qur'an*³⁵ yang tampaknya ia susun setelah *Ihya' Ulum ad-Din*.³⁶ Pada bab kelima kitab tersebut ia menjelaskan bagaimana pencabangan seluruh ilmu secara mutlak dari al-Qur'an setelah pada bab sebelumnya – bab empat- ia menjelaskan bagaimana pencabangan seluruh ilmu-ilmu agama dari al-Qur'an dengan segala kategorisasi dan elaborasinya.

Setelah menyebutkan ilmu-ilmu agama dan perangkat ilmu-ilmu bahasa yang mutlak diperlukan untuk memahaminya, dan setelah menyebutkan ilmu kedokteran dan astronomi, kondisi alam, kondisi tubuh hewan dan anatomi organnya, ilmu sihir dan klenik, dan seterusnya, al-Ghazali mengisyaratkan bahwa di balik semua itu ada alam lain yang bisa diketahui seluk-beluknya, dan alam tersebut tidak sepi dari orang yang mengetahuinya. Di dalam kapasitas kemungkinan dan kekuatan terkandung beragam jenis ilmu yang belum muncul ke permukaan wujud, meskipun manusia mampu men-

³⁵ Kitab ini dicetak oleh Matba'ah Kurdistan al-'Ilmiyyah, Mesir, 1226 H.

³⁶ Al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an*, hlm. 28-29.

jangkaunya, ilmu-ilmu yang telah muncul ke permukaan wujud namun sekarang telah punah (menghilang), sehingga tidak ada seorangpun di muka bumi ini yang mengetahuinya, dan ilmu-ilmu lain yang sama sekali tidak bisa dijangkau oleh manusia dan hanya diketahui oleh beberapa malaikat yang terdekat '*muqarrabin*'.

Kemudian ia berkomentar bahwa ilmu-ilmu ini –baik yang sudah kita inventarasiri maupun yang belum kita inventarisir- pada awal-mulanya tidak menyimpang dari al-Qur'an, sebab semuanya berpencar dari satu samudera, dari samudera-samudera pengetahuan Allah swt., yakni samudera tindakan '*bahr al-af'al*'. Sebagaimana telah kami sebutkan, al-Qur'an merupakan samudera yang tak bertepi, dan "sekiranya lautan menjadi tinta untuk kalimat-kalimat Tuhanmu, sungguh habislah lautan itu sebelum habis kalimat-kalimat Tuhanmu".

Selanjutnya, al-Ghazali memaparkan penjelasan tentang tindakan-tindakan Allah dan keniscayaan beragam ilmu untuk memahaminya, sebagaimana halnya laku sembah dan sakit yang hanya bisa dipahami dengan ilmu kedokteran. Laku Allah dalam menetapkan pergerakan matahari dan bulan serta posisi edar keduanya menurut perhitungan juga tidak bisa ketahui kecuali dengan ilmu astronomi '*al-hai'ah*'. Dan seterusnya hingga pada akhirnya al-Ghazali mengisyaratkan bahwa jika ia terus mengelaborasi detail-detail tindakan Allah yang ditunjukkan oleh ayat-ayat al-Qur'an, maka akan terlalu panjang, dan semua itu tidak mengisyaratkan apa-apa kecuali

kekompprehensifan ayat-ayat al-Qur'an.³⁷

Dari paparan di atas tampak pengaruh kultur filsafat dan sains (ilmu umum) terhadap kaum muslimin dalam praktik penafsiran al-Qur'an, begitu juga pengaruh berbagai sekte dan aliran di dalamnya yang tampak begitu jelas. Kecenderungan dalam penafsiran berbasis ilmu '*at-tafsir al-ilmī*' ini terus berlanjut dan berkembang hingga menjadi salah satu rasionalisasi bukti kemukjizatan al-Qur'an atau penjelasan relevansi Islam dengan kehidupan. Jika corak tafsir ini semula hadir dalam lingkup penafsiran al-Qur'an sebagaimana upaya Fakhr ar-Razi dalam tafsirnya, maka sepeninggalnya muncullah kitab-kitab independen yang fokus pada upaya pengeksplorasian ilmu-ilmu (sains) dari dalam al-Qur'an dan penelusuran ayat-ayat yang khusus berkaitan dengan beragam ilmu.

Gagasan ini semakin berkembang luas di masa-masa modern, ditandai dengan kemunculan karya-karya tulis di bidang ini, antara lain:

- Kitab *Kasyf al-Asrar an-Nuraniyyah al-Qur'aniyyah fi Ma Yata'allaq bi al-Ajram as-Samawiyyah wa al-Ardiyyah wa al-Hayawanat wa an-Nabatat wa al-Jawahir wa al-Ma'adin* [Menyingkap Rahasia-Rahasia al-Qur'an yang Berkaitan dengan Benda-benda Langit dan Bumi, Hewan,

³⁷ *Ibid.*, hlm. 21-24.

Tumbuhan, Batu-Batu Mulia, dan Barang-Barang Tambang] karya Muhammad ibnu Ahmad al-Iskandarani, seorang pakar kedokteran abad , seorang pakar kedokteran abad 13 H.

- Kitab *Tibyan itab Tibyan al-Asrar ar-Rabbaniyyah fi an-Nabat wa al-Ma'adin wa al-Khawwas al-Hayawaniyyah*. Keduanya sama-sama karya Muhammad al-Iskandarani. Kitab yang pertama dicetak tahun Kitab yang pertama terbit di Kairo tahun 1297 H, sedangkan yang kedua terbit di Suriah tahun 1300 H.
- Risalah karya 'Abdullah Fikri Basya, mantan Menteri Pendidikan Mesir mengenai perbandingan beberapa topik ilmu astronomi dengan wacana yang berlaku dalam teks-teks keagamaan. Risalah ini diterbitkan di Cairo tahun isalah ini diterbitkan di Cairo tahun 1315 H.
- Tokoh pembaharu Islam, Sayyid 'Abdurrahman al-Kawakibi juga tertarik dengan gagasan ini dan mengeksplorasi penemuan-penemuan sains modern dari dalam al-Qur'an. Dalam karya monumentalnya yang berjudul *Taba'i' al-Istibdad*, ia menegaskan bahwa temuan-temuan tersebut telah disinggung di dalam al-Qur'an, baik secara eksplisit maupun implisit sejak 13 abad silam, dan selama itu ia menjadi misteri yang tertutup di bawah lapisan kesamaran agar kelak di kemudian hari pada saat kemunculan temuan-temuan tersebut ia tampil sebagai kemukjizatan al-Qur'an yang membuktikan bahwa al-

Qur'an benar-benar merupakan Firman Tuhan yang Maha Mengetahui segala misteri keajaiban.³⁸

- Sastrawan Mesir almarhum Mustafa Sadiq ar-Rafi'i juga membahasnya dalam *I'jaz al-Qur'an*.³⁹ Pada bab khusus yang bertajuk 'al-Qur'an wa al-'Ulum', ia menyiratkan kecenderungan yang sama ihwai pemuatan al-Qur'an atas prinsip-prinsip umum ilmu pengetahuan (sains), dan mengadopsi pemikiran tersebut, baik dari dekat maupun jauh, sebab dalam hal ini ia mengutip pernyataan as-Suyuti dalam *al-Itqan* mengenai pendulangan ilmu-ilmu umum dari dalam al-Qur'an oleh para peneliti 'al-babisin'. Terkait dengan eksplorasi 'pendulangan' ilmu mengenai waktu dari kandungan al-Qur'an, ar-Rafi'i mengatakan: "Jika *bisab al-jummal*⁴⁰ diaplikasikan pada kata-kata al-Qur'an, maka akan terungkapkanlah segala keajaiban zaman berikut sejarah-sejarah serta rahasia-rahasianya. Seandainya hal ini tidak keluar dari tujuan penulisan kitab ini, maka akan kami tunjukkan beragam bukti mengenai hal tersebut dari masa lalu dan masa kini."⁴¹ Ia juga mengisyaratkan pendulangan inovasi-inovasi baru dan misteri ilmu-ilmu alam dari dalam al-Qur'an, sembari memaparkan bukti-bukti yang menunjukkan hal tersebut hingga ia

³⁸ Al-Kawakibi, *Tabaqat al-Istibdad*, hlm. 26-28.

³⁹ Ar-Rafi'i, *I'jaz al-Qur'an*, hlm. 145-166.

⁴⁰ Kamus al-Maurid mendefinisikannya sebagai: "use of the letters of the alphabet according to their numerical value". (Penerj.)

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 151.

sampai pada kesimpulan: "Andaikata pengkaji sains modern ini merenungi al-Qur'an dan mencermatinya, tanpa terhalang oleh kendala pemahaman maupun hal-hal teknis lainnya, tentu ia akan bisa mendulang banyak isyarat dari dalamnya (al-Qur'an) yang mengindikasikan fakta-fakta sains meskipun tidak secara elaboratif, dan menunjukkannya meskipun tidak terang-terangan menyebutnya.⁴²

- Barangkali penulis yang paling banyak menyusun dan menjelaskan masalah ini secara panjang lebar adalah almarhum Syaikh Tantawi Jauhari dalam tafsirnya.
- Adapun karya tulis yang secara dekat berkenaan langsung dengan wacana tafsir sains adalah karya-karya ilmiah yang penulisnya *concern* memberikan perhatian khusus di bidang ini dan berusaha mengaplikasikannya, semisal ceramah-ceramah almarhum Prof. Muhamamad Taufiq Sidqi mengenai hukum-hukum alam dan sejenisnya.

F. KONTROVERSI TAFSIR 'ILMI

Jika wacana penafsiran al-Qur'an berbasis sains merupakan wacana klasik yang secara kualitatif semakin meningkat grafik perhatiannya di masa-masa belakangan, maka kontroversi dan penolakan atas keabsahannya juga merupakan wacana klasik, dan barangkali kini ia pun kurang populer di kalangan para intelektual.

⁴² *Ibid.*, hlm. 164.

Penolakan terhadap tafsir ini dari masa klasik di antaranya disuarakan oleh Abu Ishaq ibnu Musa asy-Syatibi (w. 970 H), seorang pakar usul fiqh dari Andalusia, di dalam kitab monumentalnya, *al-Muwafaqat*⁴³, di sela-sela pembahasannya mengenai al-Qur'an.⁴⁴ Mula-mula ia berbicara bahwa syariat Islam bersifat *ummi* (illiteral), sebab pemiliknya juga demikian⁴⁵, dan status ini menurutnya lebih memberikan aspek maslahat, dengan sederet bukti yang kemudian dikemukakan-nya untuk menunjukkan hal tersebut. Selanjutnya ia mem-berikan komentar panjang dalam satu pasal yang mem-bicarakan bahwa bangsa Arab –pra-Islam- telah memiliki perhatian terhadap ilmu-ilmu yang disebutkan oleh khalayak manusia (pada masa itu), dan kalangan cerdik-pandai mereka pun *concern* terhadap kemuliaan akhlak dan pencitraan dengan budi baik ‘*mabasin asy-syim*’. Syariat Islam lalu datang mem-benarkan yang memang benar di antaranya, menambahinya, dan menyalahkan (menolak) yang *batil*, seraya menjelaskan manfaat dan mudarat masing-masing. Adapun ilmu-ilmu yang telah diapresiasi bangsa Arab (pra-Islam) antara lain ilmu pertanian, ilmu klimatologi, musim-musim turun hujan, pembentukan mendung dan hembusan angin yang memicunya, di samping ilmu sejarah dan hikayat-hikayat umat terdahulu, kedokteran, dan seni-seni retorika. Ini termasuk ilmu-ilmu yang

⁴³ Dicetak Penerbit as-Salafiyyah, 1341 H.

⁴⁴ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, II/46 dst.

⁴⁵ Merujuk pada sabda Nabi saw. “*Kita adalah umat illiteral yang tidak bisa membaca dan menulis.*” (Penerj.)

benar. Sedangkan ilmu-ilmu *batil* yang ditolak syariat menurutnya antara lain ilmu *syafab* [ramalan pesimistik berdasarkan jenis, suara, dan lalu lintas burung], perdukunan, ilmu ramal dengan segala macam dan jenisnya. Dalam konteks ini ia menjelaskan bahwa dalam proses pelurusan yang benar dan penolakan yang batil, syariat hanya menyinggung hal-hal yang telah diketahui bangsa Arab dan tidak keluar dari apa yang sudah mereka akrabi.

Setelah memaparkan gagasan yang mengelobarasikan landasan berpikirnya mengenai ilmu-ilmu al-Qur'an (*Quranic sciences*), ia kemudian menjelaskan hal tersebut secara panjang lebar dan jelas dalam sebuah bahasan tersendiri. Ia tegaskan: Ketetapan mengenai status *illiteralitas* syariat dan keberjalanannya di atas alur tradisi pemilknya, yakni bangsa Arab, berlandas pada kaidah-kaidah (latar belakang), di antaranya bahwa banyak kalangan yang telah melampaui batas (berlebih-lebihan) dalam mengklaim al-Qur'an dengan menambahkan atau menyandarkan kepadanya semua ilmu yang disebut oleh orang-orang terdahulu maupun orang-orang modern seperti lain ilmu-ilmu alam, ajaran-ajaran, logika, dan ilmu huruf, serta semua seni dan sejenisnya yang digeluti oleh para pengkaji, padahal hal ini tidak benar jika mengacu pada apa yang telah kami paparkan di muka."

Selanjutnya, asy-Syatibi memandang status/kondisi generasi salaf dengan pandangan praktis (*'amaliyyah*), dan menjadikannya sebagai dasar argumentasi atas keabsahan klaimnya. Ia katakan: Di samping alasan di atas, belum pernah

kita peroleh informasi otentik dari kalangan salafussaleh yang terdiri dari para shahabat, tabi'in, dan generasi setelah mereka, sebagai pihak-pihak yang paling mengetahui al-Qur'an beserta ilmu-ilmunya dan apa-apa yang terkandung di dalamnya, bahwa ada salah seorang di antara mereka yang pernah mengutarakan klaim ini –klaim pemuatkan al-Qur'an atas semua bidang ilmu dan seni- di luar yang telah terpapar.⁴⁶ Mereka hanya sekedar menyinggung hal-hal di atas, hukum-hukum *taklif*, persoalan-persoalan akhirat dan konsekuensi-nya. Jika memang mereka pernah menggeluti dan mengkaji ilmu-ilmu tersebut, tentu ada data valid dari mereka yang membimbing kita ke akar permasalahan, namun kenyataannya tidak ada, sehingga semakin mempertegas bukti bahwa ilmu-ilmu tersebut tidak ada pada masa mereka.

Hal ini merupakan bukti konkret bahwa al-Qur'an sama sekali tidak berorientasi untuk mengafirmasi sedikitpun klaim mereka. Memang benar, bahwa al-Qur'an memuat ilmu-ilmu, namun ilmu-ilmu tersebut lebih merupakan ilmu-ilmu lokal bangsa Arab atau apa yang dibangun di atas kebiasaan mereka berupa hal-hal yang mengundang kekaguman kalangan *ulil albab* dan tidak akan terjangkau oleh pengetahuan akal-akal yang unggul tanpa mengacu pada sinyal-sinyal penjelasannya

⁴⁶ Statemen asy-Syatibi ini mengingatkan kami pada ujaran 'Ali yang dilansir oleh al-Ghazali dalam *al-Ihya'* (1/261): "Barangsiapa memahami al-Qur'an, maka ia bisa menjelaskan keseluruhan ilmu" (*man fahima al-Qur'an fassara bihi jumal al-'ilm*).

(al-Qur'an?) dan tanpa mencari pencerahan dengan cahayanya. Sementara ilmu-ilmu di luar itu tidak ada sama sekali.

Setelah menyatakan argumentasi yang mendukung klaimnya, asy-Syatibi lantas memaparkan argumentasi-argumentasi para pendukung tafsir sains yang menurutnya bisa disimpulkan bahwa mereka berargumen dengan dalil-dalil sebagai berikut:

- 1) Firman Allah swt: “*Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab untuk menjelaskan segala sesuatu*” (Qs. An-Nahl [16]: 89), dan firman: “*Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab*” (Qs. Al-An‘am [6]: 38).
- 2) *Fawatih as-suwar* sebagai wacana yang tidak biasa di kalangan bangsa Arab, dan informasi yang dinukil dari orang-orang mengenai hal tersebut.
- 3) Data yang dilansir dari Ali ibnu Abi Talib ra. dan lainnya.

Satu per satu argumentasi ini kemudian ia bantah dan gugurkan. Terkait argumentasi yang pertama, asy-Syatibi mengatakan: Konteks ayat-ayat ini menurut kalangan ahli tafsir berkaitan dengan masalah taklif dan peribadatan ‘*ta‘abbud*’ Yang dimaksud “Al-Kitab” dalam kedua firman tersebut adalah Laul Mahfuzh –dan bukan al-Qur'an- Di luar itu, mereka –kalangan mufassirin- juga tidak menyebutkan hal-hal yang mengimplikasikan pemuatan al-Qur'an atas seluruh ilmu-ilmu normatif dan rasional.

Membantah argumentasi kedua, ia mengatakan: Masalah *fawatih as-suwar* telah dibicarakan oleh orang-orang dengan alur penafsiran yang mengimplikasikan bahwa bangsa Arab familiar dengan hal tersebut, seperti keakraban mereka dengan sejumlah ungkapan yang mereka ketahui dari Ahlul Kitab –merujuk pada keterangan para penulis *sirah*, atau hal itu termasuk ranah *mutasyabihat* yang tidak diketahui ta’wil penjelasannya kecuali hanya Allah swt., dan lain-lain. Adapun penafsiran kata-kata ini dengan sesuatu yang di luar konteks kebiasaan, maka hal itu tidak dibenarkan, apalagi belum ada seorangpun –dari kalangan salafussaleh- yang mengklaimnya, sehingga masalah ini tidak bisa dijadikan argumentasi untuk mendukung klaim mereka.

Argumentasi ketiga dibantahnya dengan menyatakan bahwa apa yang dinukil dari Ali maupun yang lain terkait masalah ini –sembari menyebutkan penggalan informasi tersebut- tidak valid. Karena itu, tidak dibenarkan menambahkan pada al-Qur'an apa yang tidak dituntut dan diimplikasikannya. Begitu juga sebaliknya tidak dibenarkan mengingkari apa yang dituntut dan diimplikasikannya. Adapun untuk membantu memahaminya, kita harus membatasi diri pada segala hal yang ditambahkan ilmunya pada bangsa Arab secara khusus, sebab hal itu akan mengantarkan pada pengetahuan tentang apa yang dikandungnya dari hukum-hukum syara', dan barangsiapa mencarinya dengan piranti yang bukan alat bantu

pemahamannya, maka ia akan keliru memahaminya dan terjebak pada blunder mengatakan sesuatu yang tidak pernah dikatakan Allah dan Rasul-Nya.

Demikian ringkasan menyeluruh atas apa yang dikemukakan asy-Syatibi di sejumlah tempat dalam *al-Muwafaqat* sebagai bantahan elaboratif atas klaim pendukung tafsir sains yang telah kami isyaratkan di halaman-halaman sebelumnya.

Jika memang ini merupakan pendapat klasik mengenai tren pemahaman al-Qur'an yang menjadikannya sebagai sumber segala ilmu dan mendekati kalimat-kalimatnya dengan istilah-istilah baru yang muncul belakangan, maka Anda bisa menambahkan pandangan-pandangan modern yang mendukung dan menguatkan pandangan klasik tersebut, antara lain:

Pertama, aspek kebahasaan dalam dinamika lafal dan perkembangan 'dalalah' pengertiannya. Jika kita memang memiliki apa yang seharusnya dimiliki untuk memetakan perkembangan ini dan menghistorifikasi kemunculan beragam makna dari satu kata berikut waktu pemakaian masing-masing, maka kita akan mendapatkan hal-hal yang menghalangi kita untuk melakukan 'perluasan yang mengherankan' dalam memahami makna-makna al-Qur'an dan menjadikannya menunjukkan beragam makna dan pemakaian yang belum pernah dikenal maupun digunakan, atau kalaupun lafal-lafal tersebut pernah digunakan untuk

menunjukkan satu di antara beragam pengertiannya, maka ia digunakan dengan terminologi baru dalam bahasa *millah* beberapa generasi setelah turunnya al-Qur'an. Akan anda lihat nanti hal-hal yang akan menguak aspek ini secara gamblang dalam konteks penjelasan tafsir dewasa ini.

Kedua, aspek kesusasteraan atau kebalaghahan -jika Anda ingin menyebutnya-. Balaghah sebagaimana definisi yang berkembang adalah keselarasan ujaran dengan konteks situasional '*muqtada al-bal*'. Apakah al-Qur'an menurut paradigma tafsir sains yang 'serba meluas' ini merupakan ujaran yang ditujukan pada masyarakat komunikannya kala itu (-era pewahyuan-) dengan beragam makna/pengertian saintifik yang mereka klaim, padahal itu merupakan makna dari ranah ilmu (sains) yang belum pernah dikenal dunia kecuali setelah melewati rentang waktu yang begitu lama dan melalui perjuangan yang begitu panjang hingga nalar dan ilmu manusia mencapai kemajuan?! Taruhlah jika pengertian-pengertian saintifik yang diklaim ini memang merupakan pengertian yang dimaksud oleh al-Qur'an, apakah masyarakat Arab kala itu sudah memahami atau mencernanya?!

Jika memang mereka bisa memahaminya, lalu mengapa kebangkitan mereka di bidang ilmu-ilmu keduniaan yang beragam tidak dimulai sejak kemunculan al-Qur'an, dan tidak pula berlandas pada ayat-ayat yang menjelaskan beragam teori keilmuan yang membuat mereka paham akan renik-reniknya ini?! Sebaliknya, jika pengertian-pengertian tersebut tidak bisa

dipahami dan tidak bisa dicerna pula oleh *native speaker* yang mengerti ungkapan-ungkapan bahasa ibu mereka—sebagaimana fakta yang ada-, lalu bagaimana mungkin ia menjadi makna-makna yang dimaksudkan oleh al-Qur'an, dan bagaimana lafal-lafal tersebut bisa dipahami?! Apakah hal demikian bisa disebut sebagai keselarasan ujaran dengan konteks situasional?!

Ketiga, aspek keagamaan atau teologis yang menjelaskan misi kitab suci suatu agama. Apakah al-Qur'an merupakan kitab suci yang mengajak dialog akal manusia dan daya pengetahuan mereka mengenai problematika alam kosmos dan fakta-fakta ilmiah di semesta raya? Bagaimana hal itu berjalan beriringan dengan kehidupan mereka dan menjadi prinsip baku dalam kehidupan yang menjadi pamungkas risalah-risalah samawi, sebagaimana halnya al-Qur'an, padahal kalangan yang *sok* mengerti agama '*mutadayyin*' ini sendiri tidak berdiri pada 'titik' tertentu dalam menyikapi fakta-fakta sains tersebut dan tidak pula berhenti pada batas tertentu di dalamnya?! Bagaimana mungkin keseluruhan ilmu kedokteran, astronomi, *engineering*, dan kimia diambil dari al-Qur'an sebagaimana yang barusan Anda dengar, sementara ilmu-ilmu tersebut terus-menerus berubah dan berkembang dalam tempo waktu yang cepat atau lama, sehingga teori-teori yang disusun para ilmuwan klasik pun sudah berubah di masa lalu, bahkan mengalami perubahan yang signifikan di masa-masa berikutnya?!

Fakta empiris menunjukkan bahwa kitab suci agama tidak memperhatikan aspek ini dari kehidupan manusia, tidak mengurusinya dengan penjelasan elaboratif, dan tidak pula memberi mereka amunisi (untuk menghadapinya) sehingga bisa mencarinya di dalamnya dan menganggapnya sebagai sumber.

Niat baik untuk menemukan relevansi kitab suci agama dengan fakta-fakta ilmiah yang beragam sebagai salah satu sisi penjelasan bukti kebenarannya, kemukjizatannya, atau salahiyyahnya untuk tetap eksis, dan seterusnya, barangkali lebih banyak mudaratnya daripada manfaatnya. Jika memang para pemilik niat ini dan orang-orang yang ‘menelikung’ pemahaman terhadap teks kitab suci berorientasi ingin melakukan pembelaan dan *counter* atas tuduhan kontradiksi agama dan ilmu (sains), maka sebaiknya mereka membatasi diri pada kerangka tersebut, dan berasumsi bahwa dengan kadar ini kitab suci agama sudah selaras dengan kehidupan, relevan dengan ilmu pengetahuan, dan terbebas dari kritikan. Bukankah ada teks lugas di dalam kitab suci agama yang bertentangan dengan fakta ilmiah yang terungkap oleh penelitian di kemudian hari sebagai salah satu hukum alam dan aturan semesta wujud?!

Saya pribadi bersikap toleran dan mempersilakan penafsiran model demikian dalam batas-batas di atas demi menyenangkan keinginan kalangan yang berniat baik, namun saya tidak lupa mengingatkan mereka bahwa pendekatan artistik ‘*at-tanawul al-fann*’ dalam menyikapi fakta-fakta alam

semesta dan fenomena-fenomenanya merupakan pendekatan yang diinginkan oleh agama sebagai bentuk rasa manusia yang ditujukan untuk segala kalangan, awam maupun elit, kaum ‘alim dan terpelajar hingga orang-orang bodoh sekalipun. Inilah misi agama dan target pembacaan al-Qur'an di tengah-tengah mereka semua.

Pendekatan artistik ini bertumpu pada pembacaan fenomena alam yang tersaksikan ‘*al-masyhud al-badi'* dari aspek keindahannya di dalam jiwa, pengaruhnya pada indera, dan reaksi manusia terhadapnya; bukan dari aspek *kenjlimetan* aturan-aturannya dan keketatan hukum-hukumnya dalam kalkulasi aljabar maupun hitungan angka-angka, atau penjelasan yang kering atas karakteristik dan fakta-faktanya. Dengan melakukan pendekatan ini atas fenomena-fenomena yang terjangkau oleh nalar, berpengaruh dalam jiwa, dan membangkitkan emosi, kita tidak musti mati-matian membela fakta-fakta ilmiah dan hasil-hasil eksperimen atas fenomena alam semesta, sebab tujuan pendekatan ini adalah untuk memberikan pencerahan pada perasaan akan kebesaran dan keindahan alam semesta, dan signifikasi penunjukkannya pada keagungan kekuatan yang mengatur dan mengendalikan sistemnya. Jika kita kaku dalam memegang ketetapan-ketetapan sains ini, maka hal itu justru akan menciderai sasaran-sasaran artistik dan emosional yang ingin diwujudkan agama dan dimanfaatkannya bagi kehidupan melalui proses perenungan religius dan ‘*i'tibar*' [pengambilan pelajaran] yang melibatkan unsur emosi dan jiwa yang tenang sebelum segala sesuatu yang lain.

Dari pendekatan ini, akan ada ungkapan al-Qur'an yang barangkali tampak bertentangan dengan fakta-fakta ilmiah, sehingga lebih lanjut perlu diupayakan jalan pengkompromian antara keduanya, dan saya pikir hal itu tidak masalah dan tidak bermudarat. Namun akan jauh lebih baik bagi kalangan yang berorientasi baik untuk menjelaskan kebenaran, kemukjizatan, atau relevansi kitab suci agama melalui jalur tafsir sains ini jika mereka lebih mengapresiasi pertimbangan seperti ini dan tidak terlalu membebani diri dengan upaya mengait-kaitkan al-Qur'an dengan ilmu (sains). Kalaupun mereka harus melakukannya, maka mereka sebagaimana yang telah saya singgung di atas juga harus mempertimbangkan kenyataan riil bahwa ada teks lugas di dalam al-Qur'an yang bertentangan dengan fakta ilmiah, dan kontradiksi ini tidak mungkin bisa dikompromikan. Penjelasan elabarotif mengenai prinsip ini tidak mungkin saya kemukakan lebih panjang lagi dalam konteks pembicaraan ini.

Di luar ketiga aspek di atas, ada beberapa aspek lain yang baru, yang menguatkan opini klasik yang dielaborasikan asy-Syatibi mengenai mekanisme pemahaman ungkapan al-Qur'an dan memberikan rekomendasi agar tidak memberikan perhatian pada corak penafsiran sainstifik ini, sebab ia tidak memberikan manfaat apa-apa pada al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an bagaimanapun tidak memerlukan upaya yang dipaksakan ini yang justeru nyaris menyeretnya keluar dari rel tujuan sosial dan humanisnya dalam memperbaiki kehidupan dan mengasah jiwa segenap manusia dengan segala

perbedaan taraf pengetahuan mereka terhadap ilmu-ilmu alam, matematika, dan sejenisnya.

G. CORAK-CORAK PENAFSIRAN

Kami sengaja memberi judul yang sensasional ‘*al-mutajawiz*’ ini untuk mengisyaratkan sebuah fenomena yang berpengaruh cukup signifikan, bahwa orang yang menafsirkan suatu teks akan mewarnai teks ini –terutama teks sastra– dengan interpretasi personal dan pemahamannya atas teks tersebut. Orang yang mencoba memahami suatu ungkapan adalah aktor yang dengan segala personalitasnya menentukan taraf pemikiran ungkapan tersebut, dan dia adalah yang membatasi horizon penalaran ‘*al-ufuq al-‘aqiqi*’ yang menjadi bentangan makna dan maksud-pengertian suatu ungkapan. Semua itu dilakukannya sesuai dengan taraf berpikirnya dan keluasan horizon penalarannya, sebab ia tidak akan mampu dan mungkin membawanya melampaui personalitasnya, sehingga apa yang dipahaminya dari sebuah teks adalah apa yang terjangkau oleh pikirannya dan tergapai oleh bentangan akalnya. Dengan kadar inilah ia memberikan penilaian terhadap suatu teks dan membatasi penjelasannya, sehingga pada hakikatnya ia tengah menyeret-nyeret ungkapan dan menarik-nariknya, kadang ia ulur ke utara dan terkadang ke selatan, kemudian di lain waktu ia tarik ke atas dan di waktu lain ia turunkan ke bawah. Dalam segala kondisi ini ia menumpahkan personalitas dirinya ke dalam ungkapan tersebut, dan apa yang didulangnya dari ungkapan teks pun

hanya sebatas daya pikir dan kemampuan nalarnya.

Fenomena ini nampak lebih jelas ketika ia harus berhadapan dengan arbitrase bahasa dan keluasaan perbedaharaanya yang sarat dengan interpretasi, sehingga upaya penafsiran ini praktis hanya mengandalkan amunisi yang dimilikinya dari kekayaan tersebut, padahal apa yang terkandung dalam bahasa Arab sangat banyak dan banyak.

Atas dasar pemikiran ini, kita bisa menemukan jejak-jejak pengaruh kepribadian penafsir yang membentuk corak dan karakter penafsiran mereka atas al-Qur'an, di segala masa dan era, serta dengan segala metode dan pendekatan, baik tafsir mereka atas al-Qur'an berbasis riwayat normatif maupun berbasis ijihad-rasional. Barangkali pengaruh personal ini secara sekilas tidak nampak jelas dalam tafsir normatif berbasis riwayat, akan tetapi Anda bisa menyadarinya ketika Anda kalkulasikan bahwa orang yang menggeluti tafsir normatif sesungguhnya hanya menghimpun riwayat-riwayat mengenai suatu ayat yang ia rasa mengarah ke sana dan berkaitan dengannya, lalu ia pun mengambil makna yang terbesit dalam pikirannya dan termotivasi oleh pemikiran umum mengenainya, sehingga sampailah ia antara ayat dan apa yang diriwayatkan mengenainya dengan perasaan puas dan nyaman (*itmi'nan*). Dengan kenyamanan inilah ia disebut terpengaruh secara psikologis dan logis –dengan personalitas dirinya– ketika menerima suatu data normatif dan memperhatikannya atau menolak data normatif lain –jika ia

memang menolaknya- dan merasa tidak nyaman dengannya.

Fenomena serupa beredar di kalangan Arabo-muslim periode awal –sebagaimana amatan Ibnu Khaldun yang telah kami singgung di muka- dalam bentuk kerinduan dan ketertarikan pada segala macam informasi mengenai awal penciptaan, perkembangan semesta wujud, dan elaborasi peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah awal manusia. Perasaan ini didorong oleh status keummiyan diri mereka dan minimnya peredaran informasi tersebut di kalangan mereka. Inilah yang menyebabkan *isra'iliyyat* banyak beredar, dan semua itu merupakan cerminan nalar periode pertama Islam.

Dari sini, bisa kita katakan bahwa dalam konteks peredaran tafsir normatif sekalipun, unsur personalitas diri penafsir tetap memberi corak pada tafsirnya dan mewarnai peredarannya. Terlebih lagi ketika tafsir beranjak pada pola rasionalis berbasis ijtihad, unsur personalitas diri yang mewarnai corak penafsiran pun semakin jelas dan terang.

Sebagaimana telah kami singgung, kultur pelaku penafsiran bagaimanapun turut menyumbang pengaruh pada tafsirnya, sebab kultur dan *genre* pengetahuan (disiplin yang ditekuni)nya-lah yang memetakan medan perhatian dan medan aktivitasnya, serta menentukan apa yang bermanfaat baginya dalam mengeksplorasi makna-makna ungkapan dan pengertian yang ditekankannya sebelum makna-makna lain di luar ini. Semua itu mempengaruhi proses penafsiran, di samping sejarah ilmu pengetahuan itu sendiri atau perhatian

terhadapnya sebagaimana yang telah diisyaratkan di muka.

Atas dasar ini, bisa Anda lihat dengan gamblang bahwa tafsir terpengaruh dengan disiplin ilmu dan wawasan pengetahuan penafsir yang digunakannya ketika berhadapan dengan teks dan dimanfaatkannya untuk mengklarifikasi makna-maknanya. Di sisi lain, kontak yang terjadi antara ilmu-ilmu ini dengan tafsir juga memberikan sejenis khazanah kekayaan baru pada ilmu-ilmu itu sendiri yang bisa dikalkulasikan pengaruhnya dalam lintasan sejarah perkembangannya. Seorang pakar nahwu misalnya menghadapi teks al-Qur'an dengan prinsip-prinsip analisis sintaksis '*usul as-sun'ah al-i'ranbiyyah*' yang ia jadikan panglima dalam memahami makna-maknanya dan yang ia jadikan rujukan akhir dalam menentukan pengertian-pengertiannya. Sehingga tafsirnya pun diwarnai oleh metodologi pengkajian dan pendekatannya. Selanjutnya, dengan adanya kontak tersebut, tafsir pun meninggalkan pengaruh pada dinamika pengkajian ilmu nahwu yang bisa ditelisik dan dikonfirmasi pada sejarah perkembangan disiplin ini.

Pendek kata, tafsir mengalami keaneka-ragaman corak seiring dengan keragaman kultur dan pengetahuan para penafsir. Saya pernah mendengar informasi bahwa teolog Abu al-Hasan al-Asy'ari dalam kitabnya yang mereka beri judul "*al-Mukhtazar*" tidak membiarkan satu ayat pun yang keterkaitan dengan ayat tersebut hanya didasarkan pada klaim kecuali ia batalkan klaim keterkaitan dengan ayat tersebut dan

menjadikannya sebagai *bujah* bagi penganut kebenaran ‘*ahl al-haqq*’, dan seterusnya. Bahkan mereka juga mengutip pernyataannya sendiri dalam mendeskripsikan kitabnya ini: “Kitab ini memuat beberapa persoalan teologis bagi kalangan oposisi ‘*al-mukhalifin*’ yang belum pernah mereka pertanyakan maupun mereka tuangkan dalam kitab-kitab mereka, bahkan mereka pun tidak berorientasi untuk mempersoalkannya.” Ia kemudian menjawab persoalan tersebut dengan karunia taufiq Allah swt.⁴⁷

Telah disinggung pula di muka apa yang dilakukan oleh Fakhr ar-Razi dalam tafsirnya yang menghimpun ujaran para ahli hikmah, filsuf, dan sejenis mereka mengenai persoalan-persoalan teologis, sehingga muncullah komentar-komentar miring atas tafsirnya. Tafsir ini dan semacamnya merupakan ‘pewarnaan’ teologis pada bidang tafsir yang ditambahkan pada al-Qur’ān dengan pendekatan ilmu kalam dan mengarahkan visi penafsirannya. Fenomena tersebut berujung pada kemunculan inklinasi-inklinasi kemazhaban (partisan/ sektarianisme) dalam bidang penafsiran, -atau disebut tafsir partisan/sektarian-. Barangkali yang paling terkenal dari tafsir jenis ini adalah *al-Kasyyaf* karya az-Zamakhshyari yang beraliran mu’tazilah.

Di samping corak teologis dalam penafsiran, bisa Anda temukan juga pewarnaan tafsir yang bercorak fikih, bercorak

⁴⁷ Ibnu ‘Asakir, *Tabyin Kidz al-Muftara*, hlm. 133.

balaghah, dan bercorak sastera. Masing-masing corak memiliki kitab-kitab tafsir tersendiri yang dideskripsikan dalam detail sejarah tafsir, di samping penjelasan mengenai corak-corak penafsiran yang disukai dan diterima, maupun yang dibenci dan ditolak, misalnya corak tafsir esoterik dan tafsir metaforik yang ekstrem, serta tafsir-tafsir sejenis yang mengeluarkan al-Qur'an dari posisinya dan bertentangan dengan hikmah ilahiyyah dan tujuan reformatif al-Qur'an dalam kontaknya dengan kehidupan agama dan dunia. Corak-corak penafsiran yang disangkal, dipandang minor, dan ditolak ini telah didata dan dideskripsikan oleh kalangan sarjana muslim klasik.

Di luar corak-corak yang dibenci tersebut, ada corak penafsiran yang memang bebas dari pengingkaran dan pendiskreditan –kalangan sarjana klasik–, namun ia tetap harus dikaji dan diteliti visi tealiasinya atas manfaat yang diharapkan dari al-Qur'an. Dengan parameter tersebut, akan ada yang selamat dan tidak selamat dari vonis pengingkaran. Dalam hal ini, Imam Muhammad 'Abduh *rahimahullab* mengatakan: "Penitik-beratan pada satu aspek tertentu di antara aspek-aspek *maqashid* ini akan menggiring orang banyak keluar dari visi '*maqshid*' Kitab Ilahi dan menyeret mereka ke dalam sekte-sekte yang lebih lanjut akan melupakan mereka dari makna hakiki al-Qur'an."⁴⁸ Dalam konteks ini, beliau juga mengatakan: "Tafsir sesungguhnya ada dua macam, salah

⁴⁸ Abduh, *Tafsir al-Fatihah*, cetakan al-Manar, 1345 H, hlm. 9-10.

satunya adalah tafsir yang keting dan menjauhkan dari Allah dan Kitab-Nya, yaitu tafsir yang berorientasi pada analisis kata dan sintaksis *jumlah*, dan penjelasan *an-nukat al-fanniyah* di balik ungkapan-ungkapan dan isyarat-isyarat tersebut. Ini tidak layak disebut tafsir, melainkan hanya merupakan jenis latihan ‘*tamrin*’ dalam seni-seni, seperti nahwu dan *ma’ani* (*balaghah*).⁴⁹

Terkait dengan corak fikih dalam penafsiran, Imam ‘Abduh berkomentar: “Hukum-hukum praktis yang diuistilahkan sebagai fikih adalah muatan yang paling sedikit dalam al-Qur’ān, dan itu pun mengandung unsur pendidikan ‘*tahzib*’ dan himbauan pada jiwa (nurani manusia) untuk melaksanakan hal-hal yang menjanjikan kebahagiaannya.”⁵⁰

Perlu dikemukakan bahwa Imam ‘Abduh memang menolak corak-corak penafsiran di atas, namun dalam beberapa kesempatan ia juga menyatakan kenyamanannya/kesetujuannya terhadap corak lain penafsirannya yang dideskripsikan sebagai berikut: “Penafsiran yang perlu kamu tuntut adalah penafsiran yang berupaya memahami al-Qur’ān sebagai ‘pedoman’ yang membimbing manusia menuju kebahagiaan mereka dalam kehidupan dunia dan akhirat mereka, sebab ini merupakan tujuan tertinggi al-Qur’ān, sementara yang lain hanya mengikuti atau merupakan sarana untuk memperolehnya.”⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 18.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 10.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 8.

Tuturnya lagi: ‘Penafsiran yang kami katakan wajib bagi manusia dalam artian fardhu kifayah adalah upaya penafsir untuk memahami maksud penutur dari tuturannya, menjelaskan hikmah pensyariatan dalam bidang akidah, akhlak, dan hukum dengan pola yang menarik hati dan memotivasinya untuk beramal (bekerja), mengungkap *bidayah* ‘pesan inspiratif’ yang terkandung di dalam Kalam (firman), sehingga terwujud di dalamnya makna firman Allah swt.: “*sebagai petunjuk dan rahmat*” serta atribut-atribut al-Qur’ān sejenisnya. Tujuan hakiki di balik syarat dan seni-seni tersebut adalah mempedomani al-Qur’ān.”⁵²

Inilah corak penafsiran yang baik nan indah dalam pandangan Imam Muhammad ‘Abduh, yang akan kembali kita bahas setelah pembahasan singkat di bawah ini.

H. SISTEMATIKA TAFSIR

Sejak periode dini⁵³, sejumlah kalangan telah melakukan penafsiran al-Qur’ān berdasarkan urutan surah, mengambil

⁵² *Ibid*, hlm. 16.

⁵³ ‘Ikrimah, budak ‘maula’ Ibnu ‘Abbas, (w. 105 H) mengatakan: “Aku telah menafsirkan al-Qur’ān sekitar dua *laub* (bingkai).” Al-Itqan: II/225. Ibnu Juraij (w. 150 H) memiliki tiga juz besar kitab tafsir (Al-Itqan: II/224). Ungkapan Ikrimah dan juz-juz besar Ibnu Juraij ini menunjukkan keeratan hubungan antara al-Qur’ān dan kehidupan Islam, dan kebesaran perhatian sejumlah kalangan untuk mengambil hukum-hukum dan menafsirkannya dari al-Qur’ān, dan krusialitas kebutuhan mereka pada hal tersebut. Hal ini juga mengindikasikan bahwa penafsiran al-Qur’ān secara runut dengan menyelesaikan surah per surah merupakan praktik yang telah dirintis sejak

beberapa ayat di dalamnya, atau hanya satu ayat, bahan satu klausula dari ayat tersebut, kemudian menjelaskan substansi yang dikandungnya dengan corak pendekatan yang paling disukai si penafsir dan ditambahkan kepribadiannya pada penafsirannya. Sistematika ini terus menjadi tren yang dominan dalam penafsiran meskipun setelah kemunculan corak penafsiran yang menitik-beratkan pada aspek tertentu dari al-Qur'an (sesuai kecenderungan dan latar belakang penafsir-penerj.) atau memilih tema tertentu yang ditelusuri-nya di dalam al-Qur'an (yang kelak disebut tafsir tematik-penerj.). Ambil contoh, Kitab *Abkam al-Qur'an* karya al-Jassas (w. 370). Ini adalah tafsir bercorak fikih yang lebih memperhatikan aspek fikih daripada yang lain. Meski demikian, ia tetap mengikuti sistematika tradisional dalam menafsirkan surah-surah berdasarkan tata urutannya kemudian ayat-ayat di dalam surah.

dini. Namun saya pribadi cenderung mengakhirkannya pada akhir abad II dan awal abad III, sementara Ahmad Amin, pengarang *Duha al-Islam* (II: 141) cenderung menganggap al-Farra' (w. 207 H) sebagai orang pertama yang melakukan penafsiran secara runut, ayat per ayat sesuai urutan mushaf. Hal ini dikutipnya dari Ibnu Nadim dalam *Fihrisat*. Jika diperhatikan, Kitab Ma'ani al-Qur'an karya al-Farra' ini p dengan Kitab *Majaz al-Qur'an* karya Abu 'Ubaidah (w. 209 H atau sekitar tahun itu) dari aspek pembahasan ayat-ayatnya secara berurutan. Dari kasus ini, saya berpendapat bahwa al-Farra' bukanlah tokoh pelopor di bidang ini, akan tetapi praktik penafsiran surah-surah sesuai urutan di dalam mushaf dan pembahasan ayat demi ayat di dalam suatu surah yang membutuhkan penjelasan maksudnya tampaknya lebih merupakan *platform* yang berlaku pada masa itu.

Lebih kecil dari itu, ada penafsir yang hanya menelusuri tema tertentu di dalam al-Qur'an dan menghimpunnya menjadi satu kesatuan tematik. Contoh Kitab at-Tibyan fi Aqsam al-Qur'an karya Syamsuddin ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) yang mengkaji tema tertentu di dalam al-Qur'an, yaitu *qasam* 'sumpah'. Di sini, ia mensistematisasikan pandangan-pandangan umum Pembuat al-Qur'an dalam masalah sumpah, namun ia tidak eksploratif dalam menelusuri '*naza'ir*' (kata-kata yang mirip), dan tidak mendekatinya dengan penafsiran komparatif '*at-tafsir al-muqabil*' yang sebenarnya bisa dijadikan 'alat bantu' untuk memahami sebagian al-Qur'an dengan sebagian yang lain dengan pemahaman yang memberikan gambaran integral mengenai metode al-Qur'an dalam sumpah dengan sesuatu yang khusus. Ia menginventarisir sumpah-sumpah yang ada di dalam al-Qur'an, kemudian mengkajinya secara menyeluruh, sehingga dalam beberapa hal pembahasannya terkesan kurang mendalam, alias kurang memuaskan.

Demikian sistematika yang dominan dalam tafsir al-Qur'an berdasarkan urutan surah-surah al-Qur'an dan ayat di dalamnya yang menjadi fokus pengkajian. Pembahasan lebih lanjut mengenai hal ini akan kami singgung dalam konteks pembicaraan di bawah ini.

PERKEMBANGAN TAFSIR KONTEMPORER [ERA PENULIS]

Terkait dengan perkembangan ilmu-ilmu keislaman, kalangan klasik telah membaginya menjadi tiga kategori: *Pertama*, ilmu yang sudah matang dan baku, yaitu ilmu nahwu dan usul. *Kedua*, ilmu yang sudah matang namun belum baku, yaitu ilmu fikih dan hadis. *Dan ketiga*, ilmu yang belum matang dan belum baku, yaitu ilmu bayan dan ilmu tafsir.

Barangkali sudah menjadi kehendak Allah, ilmu bayan dan ilmu tafsir menjadi matakuliah pertama yang saya ampu dalam pengabdian saya di Fakultas Sastra Universitas Fu'ad I (kini Universitas Cairo). Statemen kalangan klasik sendiri mengenai kebelummataungan kedua disiplin ini merupakan pengakuan lugas mereka akan upaya tertentu dalam dinamika perkembangan kedua disiplin ini, sehingga saya pun memberanikan diri untuk melangkah dalam upaya besar ini dengan motto yang saya pegang untuk diri saya sendiri: “Pembaharuan pertama adalah mematikan pemahaman kuno” (*awwal at-tajdid qatl al-qadim fabman*). Rupanya Allah menghendaki saya untuk memuluskan upaya tertentu ini ketika saya berhasil masuk dalam Tim Penyusun *Islamic Encyclopedia* saat pendaftaran pertama sebagai penyusun entri balaghah, dan inilah orang pertama yang merumuskan dasar-dasar upaya ini dalam disiplin tafsir.

1) Al-Qur'an Kitab Bahasa Arab Terbesar

Dalam pembahasan sebelumnya mengenai corak-corak penafsiran terselip penjelasan ihwal visi-visi yang dituju para mufassir dan dititik-beratkan pengkajiannya melebihi yang lain. Telah kita dengar pula bagaimana Imam Muhammad 'Abduh mengeritisi mereka dalam mengarus-utamakan visi tertentu. Ia memandang bahwa visi pertama dan terpenting dalam tafsir adalah ia musti merealisasikan predikat al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan rahmat, menjelaskan hikmah pensyariatan dalam bidang akidah, akhlak, dan hukum dengan pola yang menarik hati, dan seterusnya. Tujuan hakiki penafsiran menurutnya adalah mempedomani al-Qur'an, dan tidak diragukan lagi ini merupakan tujuan besar yang perlu direalisasikan oleh kaum muslimin.

Namun bukan sebuah pendapat yang bid'ah jika kita mengkaji tujuan ini dan mengatakan, bahwa itu bukan merupakan tujuan pertama penafsiran dan bukan pula hal pertama yang diperhatikan dan dituju, namun sebelum itu semua ada tujuan yang lebih dahulu dan visi yang lebih jauh, yang menjadi hulu beragam visi serta titik landas beragam tujuan, sehingga musti dipenuhi terlebih dulu sebelum merealisasikan tujuan lain apapun, entah tujuan lain tersebut bersifat teoretis ataupun praktis, bersifat keagamaan ataupun keduniaan. Adapun tujuan terdahulu dan visi terjauh tersebut adalah "memandang al-Qur'an sebagai kitab bahasa Arab terbesar yang memiliki pengaruh sastrawi terbesar. Ialah Kitab

yang mengekalkan bahasa Arab, melindungi eksistensinya dan kekal bersamanya, sehingga menjadi kebanggannya dan perhiasaan khazanah turasnya. Itulah sifat al-Qur'an yang dikenal oleh orang Arab apapun latar belakang agama dan keyakinan/alirannya. Selama seorang penyair dengan identitas kearabannya menyadari sepenuhnya bahwa arabisme '*al-'urubah*' merupakan asal-usul dan rasnya, lepas dari apakah setelah itu ia seorang penganut Nasrani atau pagan, ateis tak beragama maupun muslim yang *hanif*, maka dengan basis kearabannya ia akan mengetahui kedudukan kitab ini dalam bahasa Arab dan kedudukannya dalam bahasa secara umum, meski tanpa landasan keimanan pada atribut keagamaan kitab ini atau tanpa landasan pemberatan khusus pada akidah di dalamnya.

Hal ini tidak hanya berlaku pada bangsa Arab saja, melainkan juga bangsa-bangsa yang asalnya tidak berdarah Arab, namun kemudian mereka dihubungkan oleh sejarah dan perjalanan hidup dengan arabisme ini, sehingga lantas menerima Islam sebagai agama, atau bangsa-bangsa yang hidup berdampingan dengan bangsa Arab hingga darahnya bercampur dengan darah mereka, kemudian menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa ibu, sehingga bahasa Arab menjadi salah satu dasar kehidupan kesusasteraannya. Bagi bangsa-bangsa yang terjalin ikatan kuat dengan bahasa Arab hingga bahasa Arab menjadi unsur utama dan aspek fundamental dari identitas kebahasaan dan seni mereka ini, al-Qur'an sebagai kitab bahasa Arab terbesar dan termulia me-

miliki posisi krusial di antara fokus perhatian mereka dalam kajian sastra dan pengaruh-pengaruh seni oral.

Semua ini mengikat komitmen mereka untuk mengkaji Kitab ini (*al-Qur'an*) dengan pendekatan sastra, sebab dengan pendekatan tersebut mereka bisa memahami *zulul* (dasar-dasar) yang mereka warisi dari arabisme tersebut jika mereka termasuk bangsa Arab tulen atau paling tidak memiliki hubungan kuat dengan arabisme sebagai pembangun kepribadiannya, alur kehidupannya, dan wajah kehidupannya. Orang Arab tulen maupun orang yang memiliki ikatan demikian dengan arabisme membaca Kitab Agung ini dan mengkajinya dengan pendekatan sastra, sebagaimana bangsa-bangsa lain mengkaji sumber-sumber sastra mereka.

Pendekatan sastrawi inilah yang pertama-tama harus dilakukan oleh para pengkaji *al-Qur'an* sebagai bentuk pemenuhan hak Kitab ini, meskipun tanpa bermaksud mempedomaninya atau memanfaatkannya apa yang dikandung dan dimuatnya. Bahkan, inilah yang pertama-tama harus dilakukan oleh para pengkaji, meskipun tanpa muatan akidah tertentu di diri mereka atau bahkan malah memuat keyakinan yang bertentangan dengan keyakinan yang didengungkan oleh kaum muslimin yang menganggapnya sebagai Kitab Suci mereka. Bagaimanapun, *al-Qur'an* merupakan Kitab Seni Arab yang paling suci '*Kitab al-fann al-'arabi al-aqdas*', lepas dari apakah si pengkaji mengasumsikannya demikian dalam agama atau tidak.

Pendekatan sastrawi terhadap al-Qur'an pada tataran seni artistik tanpa memandang pertimbangan keagamaan apapun inilah yang kami anggap bersama-sama dengan bangsa-bangsa Arab lainnya, baik yang asli maupun campuran, sebagai orientasi paling awal dan visi terjauh yang musti mendahului segala orientasi dan mengawali segala visi. Barulah setelah memenuhi kewajiban pendekatan sastrawi ini, setiap pengkaji dengan segala orientasi dan visi tertentu yang melatarbelakangnya boleh mendekati al-Qur'an dengan pendekatan apa saja yang ia dimau, menyunting apa saja yang ia ingini, dan mengarus-utamakan apa saja yang ia sukai entah tasyri', akidah, akhlak, reformasi sosial, atau yang lain. Orientasi-orientasi kedua ini tidak akan terwujud sedikitpun kecuali terlebi dulu melakukan pendekatan sastrawi atas Kitab Bahasa Arab Terunggul dengan studi yang benar, sempurna, dan memahamkan. Pendekatan inilah yang kami sebut dewasa ini sebagai tafsir, sebab tanpanya tidak mungkin bisa menjelaskan tujuan al-Qur'an maupun memahami maknanya.

Singkat kata, tafsir kontemporer -menurut pemahaman saya- adalah pendekatan sastrawi terhadap al-Qur'an dengan metodologi yang benar, secara komprehensif meliputi segala aspek, dan dengan distribusi yang terpola. Adapun visi pertama tafsir kontemporer adalah sastrawi *ansich* tanpa terpengaruh dengan asumsi apapun di balik itu, dan visi ini menjadi jaminan keberhasilan dan realisasi setiap visi lain yang diinginkan mufassir.

Demikian pandangan kami mengenai tafsir kontemporer, dan inilah tujuan/visi kami darinya. Dengan kerangka teoretik ini pula kami melangkah untuk menjelaskan cara pendekatannya dan metode pengkajiannya.

2) Pengaruh Tata Urutan al-Qur'an pada Tafsir

Dalam masalah tata urutan, kita perlu memandang sistematika pembahasan untuk merumuskan pendapat yang diacu dalam melakukan penafsiran: Apakah ia mengikuti tren sistematika yang tetap berlaku hingga sekarang –sebagaimana yang dipaparkan di muka, lalu mengkajinya sesuai dengan urutan surah-surahnya dan ayat demi ayat dalam surah, ataukah menggunakan sistematika yang lain?

Al-Qur'an sebagaimana yang sudah makruf tidak disusun berdasarkan pengelompokan tema-tema atau permasalahan dimana setiap hal dibuatkan bab atau pasal tertentu yang menghimpun apa-apa yang memuat tema atau permasalahan tertentu. Ia tidak disusun berdasarkan sistematika kitab-kitab akidah meskipun ia mengandung prinsip-prinsip dasar akidah, atau berdasarkan sistematika kitab-kitab tasyri [perundang-undangan] meskipun ia memuat prinsip-prinsip dasar tasyri', dan tidak pula berdasarkan sistematika kitab-kitab akhlak, sejarah, dan kisah, maupun yang lain. Bahkan, ia juga tidak disusun berdasarkan sistematika sebagian kitab suci (sebut saja Bibel-penerj.) agama ketika mengelompokkan peristiwa-peristiwa kehidupan di

dalam kitab-kitab (*sif*) yang masing-masing diberi judul dengan peristiwa yang dimuatnya atau ketika berjalan menurut kronologi kehidupan seseorang yang setiap fasenya dialokasikan pada bagian tertentu. Ia pun tidak disusun berdasarkan kronologi turunnya ayat-ayat.

Berbeda dengan semua kitab di atas, al-Qur'an memaparkan banyak tema, namun ia tidak menghimpunnya menjadi satu di mana jalinan awalnya bisa bertemu dengan akhirnya dan bisa dicari di satu tempat tertentu, akan tetapi semua itu tersebar dan terpencar-pencar. Hukum syari'ah ada di lebih dari satu tempat, prinsip teologis juga dipaparkannya lebih dari sekali di tempat yang berbeda, sementara kisah-kisah ia distribusikan adegan-adegan dan peristiwa-peristiwanya di sejumlah tempat, sehingga dalam satu surah Anda bisa membaca beragam gaya bahasa dan melewati beragam corak orientasi yang juga dipaparkan oleh surah lain, sehingga kedua kedua narasi saling melengkapi, dan membentuk sebuah gagasan sempurna dengan merunut dan menelusurnya di sejumlah tempat.

Hal ini mengandung hikmah dan tujuan tersendiri yang dijelaskan secara panjang lebar di luar topik pembahasan sekarang ini, yakni kajian al-Qur'an yang membahas tentang tata urutan al-Qur'an. Sedangkan di sini, kami lebih menitik-beratkan pembahasan pada pengaruh realitas ini terhadap praktik penafsiran al-Qur'an dan penelusuran jejak-jekak tersebut untuk memahami makna dan tujuan-tujuannya.

Bagi pengamat, penafsiran al-Qur'an surah per surah dan juz per juz tampaknya tidak mungkin bisa membawa pada pemahaman yang mendalam dan pengetahuan yang benar terhadap makna dan tujuan-tujuannya, kecuali jika mufassir 'berhenti' pada satu tema, lalu mencari pelengkapnya di dalam al-Qur'an dan mensensus/menginventarisirnya secara holistik (sehingga membentuk sebuah jalinan yang utuh), di mana titik awalnya bisa ditarik ke titik akhirnya dan yang berikutnya bisa dipahami dengan yang sebelumnya. Jika kita amati Surah al-Baqarah –yang ada di juz II- misalnya, maka di sana kita temukan wacana mengenai kaum mukminin dan kondisi mereka yang menurut asumsi saya tidak akan bisa dipahami secara benar kecuali jika diperbandingkan dengan paparan serupa di dalam surah al-Mu'minun yang termasuk juz XVIII, Kemudian di dalam surah ini juga ada wacana mengenai orang-orang munafik dan kondisi mereka yang tidak bisa dipahami secara utuh kecuali bersama-sama dengan surah al-Munafiqun yang termasuk juz XXVIII. Kisah Adam di dalam surah ini juga musti ditafsir bersama-sama dengan narasi kisah serupa di dalam surah al-A'raf, al-Hijr, al-Kahf, dan lainnya.

Pada titik ini, Anda musti bersikap apresiatif bahwa orang yang sedang memahami sejumlah teks yang berkenan khusus dengan satu tema tertentu hanya bisa mencapai makna yang sahih dan akurat dari teks-teks tersebut jika ia benar-benar mengetahui rangkaianya: mana yang lebih dulu dan mana yang berikutnya, serta titik awal dan akhirnya,

mengingat satu teks dengan teks yang lain terpisah oleh bentangan jarak waktu, apalagi dalam konteks al-Qur'an yang jarak waktu antara satu ayat dengan ayat lain yang setema bisa bertahun-tahun. Selain itu, ia musti memahami kondisi-kondisi sekitar '*mulabasat*', momentum-momentum yang saling berkaitan '*munasabat*', dan sebab-sebab [setting/latar belakang] yang melingkupi teks-teks yang sedang dipahaminya, mengingat ketiganya merupakan perspektif yang musti diketahui untuk memperoleh kejelasan makna.

Tata urutan al-Qur'an sama sekali tidak memperhatikan rentetan waktu. Satu surah Makkiyyah misalnya disela-selai oleh surah madaniyyah dan dikelilinginya, dan sebaliknya satu surah madaniyyah disela-selai oleh surah makkiyyah dan dikelilinginya. Jika Anda amati tata urutan al-Qur'an berdasarkan surah-surahnya ini –yakni tata urutan yang berlaku dalam berbagai mushahif-, maka terlihat sesuatu yang tampaknya tidak selaras dengan kebutuhan penafsir yang tengah berusaha memahaminya. Namun masalah ini bisa diatasi dengan membangun paradigma baru dan klasifikasi khusus terhadap ayat-ayat yang setema, sehingga bisa mengungkap di hadapan kita beragam aspek di atas yang mau tidak mau harus diperhatikan dan dikalkulasi oleh seorang penafsir agar bisa sampai pada pemahaman yang benar dan makna yang mendalam.

Global kata, tata urutan al-Qur'an di dalam mushaf mengabaikan kesatuan tema maupun urutan kronologis

waktu kemunculan ayat-ayat. Ia juga memencar-pencar pembicaraan mengenai satu hal dan satu tema dengan beragam konteks dan situasi ‘*maqam*’ yang muncul dalam kondisi yang berbeda-beda. Realitas ini tentu saja mengharuskan penafsir untuk menafsirkan al-Qur’ān tema per tema, menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan satu tema tertentu secara statistikal-investigatif, dan mengetahui kronologis waktu, memomentum korelatif antara ayat, dan kondisi-kondisi yang mengitarinya, baru kemudian menafsirkan dan memahaminya (secara utuh dan komprehensif). Penafsiran demikian lebih efektif dan efisien dalam menunjukkan pada makna dan lebih valid dalam mendefinisikannya daripada penafsiran al-Qur’ān surah per surah.

Penafsiran surah per surah berarti memaparkan diri pada beragam tema yang dimuat oleh satu surah yang lebih lanjut memaksanya untuk merujuk ke tema yang sama di dalam surah lain. Jika ia tergesa-gesa melakukan pandangan menyeluruh terhadap tema-tema ini di dalam al-Qur’ān manakala menjumpainya di awal surah, maka hal itu akan menyeretnya pada penafsiran tema-tema dan menelantarkan penafsiran atas surah itu sendiri. Sementara jika ia hanya fokus pada tema yang ada dalam surah yang sedang ditafsirkannya —tanpa merujuk tema sejenis di surah yang lain, padahal tema tersebut muncul dalam surah-surah yang berbeda—, maka ia berarti telah menciderai kesatuan tema karena tidak melakukan men-*cover*-nya secara utuh pada *maqam* ‘posisi situasional’ yang berkaitan.

Jadi, yang tepat adalah menafsirkan al-Qur'an tema per tema secara integral, bukan menafsirkannya surah per surah atau sepotong sepotong berdasarkan urutannya di dalam mushaf. Kemudian jika penafsir memiliki pandangan mengenai kesatuan surah, kesesuaian ayat-ayatnya, dan keberurutan konteksnya, maka hal itu barangkali perlu diapresiasinya setelah penafsiran yang *satisfied* atas beragam tema yang ada di dalam surah tersebut.

3) Pendekatan Sastrawi dalam Tafsir

Jika pendapat yang tepat menyatakan bahwa tafsir sastrawi atas al-Qur'an sebagai kitab bahasa arab terbesar merupakan kewajiban pertama yang harus diupayakan oleh orang yang memiliki hubungan linguistik dan sastrawi dengan bahasa Arab, baik mereka asli orang Arab maupun non-Arab, kemudian tafsir sastrawi yang tepat adalah mengkaji al-Qur'an tema per tema, bukan sepotong-sepotong, maka atas dasar ini pendekatan tafsir sastrawi memiliki dua agenda kajian sebagaimana *platform* ideal dalam kajian teks sastra⁵⁴, yaitu: kajian seputar al-Qur'an dan kajian mengenai al-Qur'an itu sendiri.

⁵⁴ Penjelasan mengenai platform ini bisa dilihat pada kajian-kajian yang dilakukan penulis di "al-Adab al-Misri", yang masih berupa tulisan tangan (manuskrip), dan saat ini tersimpan di Fakultas Adab Universitas Fu'ad I (sekarang Universitas Cairo).

a. Kajian seputar al-Qur'an:

Kajian seputar al-Qur'an memiliki dua aspek, yaitu kajian khusus yang dekat dengan al-Qur'an dan kajian umum yang tampaknya jauh namun dalam kalkulasi tafsir sastrawi ia krusial untuk memahami al-Qur'an secara akurat dan mendalam.

Kajian khusus dalam hal ini adalah pengkajian terhadap hal-hal yang musti diketahui seputar kitab suci seperti halnya kitab al-Qur'an. Embrio kajian ini muncul sekitar 20 atau 20 sekian tahun (pasca Rasulullah saw.?), kemudian masih tetap terpencar-pencar (belum menyatu) selama bertahun-tahun hingga akhirnya terhimpun menjadi satu dalam rentang masa dan situasi yang berbeda-beda. Penghimpunan dan penulisan kajian ini merupakan proyek yang berlangsung lama dan telah menghasilkan sesuatu yang telah dihasilkannya, yang kemudian dilanjutkan dengan proyek *qira'at* dan penyesuaian *qira'at-qira'at* ini dengan perkembangan linguistik yang dialami bahasa Arab sebagai efek kebangkitan serius yang didorong oleh perluasan dakwah Islam dan imperium Islam. Beragam versi bacaan '*qira'at*' ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam dinamika perkembangan al-Qur'an dan pemahamannya.

Sejak abad 6 H, kajian-kajian mengenai proses turunnya al-Qur'an, penghimpunannya, bacaan '*qira'at*', dan seterusnya ini membentuk menjadi sebuah disiplin mandiri yang dikenal

dengan istilah ‘ulum al-Qur’ān.⁵⁵ Sebelumnya, para mufassir dengan segala perbedaan mereka hanya menangani kajian-kajian tersebut dengan pembahasan yang global dan penjelasan yang berbeda-beda tingkat elaboratifnya sesuai dengan minat dan perhatian si mufassir.

Kajian-kajian seperti ini sangat dibutuhkan dalam pandangan para pengkaji peninggalan-peninggalan sastra dan menjadi keniscayaan untuk memahami teks-teks yang menjadi obyek studi dan berhubungan dengannya secara serius. Urgensi kajian-kajian ini sebagai piranti wajib dalam memahami al-Qur’ān bahkan jauh-jauh hari telah dirasakan oleh kalangan klasik sendiri, sehingga Imam as-Suyuti mengatakan dalam muqaddimah kitabnya, *al-Itqān fi ‘Ulum al-Qur’ān*: “Saya ingin menjadikannya (kitab *al-Itqān*) sebagai pengantar bagi proyek besar penulisan tafsir yang sedang saya garap dan saya beri judul *Majma‘ al-Bahrain wa Matla‘ ad-Badarain*. Tafsir ini berusaha memadukan penulisan riwayat dan penetapan dirayah. Kepada Allah saya memohon kucuran taufiq dan hidayah untuk menyelesaikannya.”⁵⁶ Selain itu, sebagian besar mufassir juga menyentuh wacana mengenai proses turunnya al-Qur’ān, penghimpunan, dan *qira‘at-qira‘at* dalam mukaddimah tafsir mereka.

⁵⁵ Penulis, “Muhadarat ‘Ulum al-Qur’ān”, kumpulan ceramah kelas penulis di Fakultas Adab; masih berupa manuskrip.

⁵⁶ Suyuti, *al-Itqān*, I/8.

Dewasa ini, perhatian besar terhadap tema-tema seputar al-Qur'an tersebut diberikan oleh sarjana-sarjana barat yang menggeluti kajian-kajian ini, dan tokoh yang paling terkemuka di bidang ini adalah orientalis Jerman T. Noldeke, penulis buku *Geschichte des Qorans* 'Sejarah al-Qur'an' yang diedit dan disempurnakan edisi keduanya oleh sebuah tim yang beranggotan sarjana-sarjana Jerman seperti Savalle, Zamorin, dan Bergtraisser. Buku ini kemudian diterjemahkan (ke dalam bahasa Arab) oleh seorang alumni Fakultas Adab (Universitas Cairo) dengan bantuan para guru besar Jerman dan pakar bahasa Jerman yang ada di fakultas, namun sayang ada riak-riak kecil yang menghalangi penerbitan buku terjemahan ini.

Penelitian-penelitian sarjana modern mengenai tema-tema ini sarat dengan ragam perhatian ilmiah, meskipun tetap tidak sepi dari nuansa tudingan, sebab bagaimanapun penelitian seperti ini memang tidak akan pernah kosong dari semangat kritik dan pengujian yang juga sangat dibutuhkan ketika menyikapi penelitian-penelitian tersebut.

Inilah kajian-kajian krusial yang sangat dibutuhkan dalam proses penafsiran, sehingga tidak etis sama sekali bagi orang yang tidak memiliki kapasitas dalam kajian khusus seputar al-Qur'an ini untuk melakukan kajian penafsiran, sebab ia merupakan sarana strategis untuk bisa memahami al-Qur'an dengan pemahaman sastrawi yang benar/tepat sembari mengapresiasi kondisi-kondisi sekitar yang penting sebagai navigator dalam proses pemahaman al-Qur'an.

Adapun kajian umum seputar al-Qur'an adalah studi terhadap hal-hal yang berhubungan dengan lingkungan materiil dan immateriil di mana al-Qur'an muncul dan hidup, dihimpun, ditulis, dibaca, dan dihapal, berkomunikasi dengan *audience* awalnya dan menyampaikan pesan/tisalahnya kepada mereka agar bangkit melaksanakannya dan menginformasikannya pada segenap umat manusia. Al-Qur'an dalam konteks ini berarti sebuah kitab suci yang memiliki spirit, *state of mind*, dan style yang serba Arab, sebagaimana firman Allah swt.: “*Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan*” (Qs. Az-Zumar [39]: 28). Karena itu, jalan masuk menuju penyingkapan tujuan-tujuan al-Qur'an harus melalui proses manifestasi ‘*at-tamassul*’ dan transparansi ‘*al-istisyaf*’ yang sempurna terhadap spirit, *state of mind*, dan *sense* Arab.⁵⁷ Dari sini, pentingnya pengetahuan yang komprehensif terhadap lingkungan materiil Arab yang meliputi tanah Arab beserta bukit-bukit dan pegunungannya, suhu panas beserta padang pasir dan oase-oasenya, langit beserta awan dan bintang-bintangnya, iklim beserta cuaca panas dan dinginnya, badai dan anginnya, kondisi tanah beserta kesuburan dan kegersangannya, tumbuhan dan pepohonannya, dan seterusnya.

⁵⁷ Al-Qur'an memiliki makna-makna dan tujuan-tujuan yang bersifat sosial, jangka panjang, dan abadi sepanjang masa untuk seluruh umat manusia. Namun ia hadir di tanah Arab dan dengan ungkapan Arab pula, sehingga manifestasi sempurna arabisme ini merupakan jalan efektif yang membantu memahami semua hal tersebut dan mencapainya.

Semua yang berkaitan dengan kehidupan materiil Arab merupakan sarana vital untuk memahami al-Qur'an yang berbahasa Arab terang, di samping hal-hal yang berhubungan dengan lingkungan immateriil –dengan segala arti yang dikandung kata ini, mulai dari masa lalu immemorial, sejarah yang terkenal, sistem keluarga atau kabilah, model pemerintahan dalam segala levelnya, akidah/keyakinan dengan segala corak yang mewarnainya, seni dengan segala ragam *genre*-nya, dan sistem mata pencarian (pekerjaan) yang beragam dan bercabang.

Jika kajian sastra berusaha mengetahui hal ihwal bahasa/ sastra Arab dan arabisme tersebut lebih banyak, lebih dalam, dan lebih detail dengan mengkaji sastranya secara benar, maka al-Qur'an sebagai puncak sastra ini dan jantungnya, tidak akan bisa dikaji dengan kajian sastra yang benar dan memenuhi kebutuhan orang yang berikut dengan penafsirannya kecuali semua syarat dan piranti untuk mengetahui lingkungan materiil dan immateriil Arab ini telah terbangun secara utuh.

Ketika kita menyebut 'tasybih' dan 'tarnsil' dalam Arabo-Qur'an yang bermaterikan musim hujan di Arab, fenomena-fenomena iklim di Arab, makhluk hidup atau benda mati yang ada di negeri-negeri Arab, sementara kita tidak mengetahui sedikitpun tentang klimatologi dan geologi kawasan Arab, bahkan tidak memiliki gambaran khusus mengenainya, maka kita tidak berhak untuk mengatakan bahwa kita tengah menafsirkan al-Qur'an atau melempangkan jalan ke arah

pemahamannya dengan pemahaman sastra yang lebih lanjut bisa dimanfaatkan dalam ranah-ranah studi lain. Ketika kita menyebut kata al-Hijr⁵⁸, al-Ahqaf⁵⁹, al-Aikah⁶⁰, Madyan⁶¹, tempat tinggal kaum Tsamud⁶², dan rumah-rumah kaum 'Ad yang dilansir di dalam al-Qur'an, sementara kita tidak mengetahui letak geografis tempat-tempat tersebut kecuali hanya sekedar isyarat-isyarat sekilas, maka tidak seyogianya kita mengatakan bahwa kita paham dengan deskripsi al-Qur'an mengenai kota-kota tersebut dan penduduknya, atau menyatakan bahwa kita mengerti apa yang dimaksudkan oleh al-Qur'an dengan pembicaraan tentangnya dan mereka. Tanpa pengetahuan ini, pelajaran di balik pembicaraan mengenai kaum-kaum ini tidak akan termanifestasikan secara jelas, hikmah dan petunjuk yang diharapkan pun tidak akan bermanfaat dan berpengaruh.

Barangkali bukan sesuatu yang berlebihan sama sekali jika kita menuntut kajian-kajian yang elaboratif atas lingkungan al-Qur'an, mengingat ia notabene merupakan kitab suci samawi yang paling anyar, bahasa yang digunakan saat turunnya juga masih hidup dan digunakan oleh ratusan jutaan orang, dan sastera Arab pun bukan monopoli bangsa tertentu

⁵⁸ QS. Al-Hijr [15]: 80.

⁵⁹ Qs. Al-Ahqaf [46]: 21.

⁶⁰ Qs. Al-Hijr [15]: 78, 26: 176, 38: 13, 50: 14.

⁶¹ Qs. Al-A'raf [7]: 85.

⁶² Qs. At-Taubah [9]: 70 dan tempat-tempat lain yang, bersama-sama dengan penyebutan 'Ad.

yang mengklaim hak hidup bagi dirinya sendiri, akan tetapi ia (sastra Arab) merupakan pangkal besar dari dialek-dialek dan bahasa-bahasa yang hanya bisa dikaji secara benar melalui landasan pengkajian bahasa Arab ini.

Sekali lagi, bukan sebuah tuntutan yang berlebihan jika kami meminta pengkajian lingkungan al-Qur'an dan kondisinya ini! Sebab kitab-kitab suci agama lain yang berabad-abad lebih kuno daripada al-Qur'an dan lingkungan turunnya pun sudah terkubur dan tak diketahui rimbanya, kemudian bahasa aslinya juga sudah punah, namun kita lihat bahwa sejumlah makhluk hidup dan benda mati, peristiwa dan nama tokoh/tempat yang disinggung di dalam kitab-kitab suci agama lain tersebut [Bibel sebagai contoh] telah dikaji secara tuntas dan mendalam, dan sejumlah buku-buku tebal dan kamus-kamus lengkap pun ditulis untuk mewadahinya, sehingga bisa diketahui secara utuh oleh orang yang hendak mengetahuinya. Ditambah dengan kajian-kajian historis, sastra, keagamaan, hukum, sosiologi, dan perbandingan yang melingkupi seputar kitab-kitab suci tersebut. Belum lagi jika saya singgung soal aktivitas penerjemahan dan penerbitan kitab-kitab suci ini yang merupakan aspek lain di luar konteks pembicaraan kita sekarang ini.

Ketimpangan realitas ini semakin memperbesar 'dosa' (ilmiah) atas pengabaian studi yang komprehensif terhadap al-Qur'an yang notabene merupakan khazanah teragung, terkuno, dan tervalid yang diketahui Arab dari jejak-jejak peninggalan kesusasteraananya.

Demikian selayang pandang mengenai kajian seputar al-Qur'an yang secara global terpetakan pada dua agenda besar: *Pertama*, penelitian filologi atas teks dan verifikasinya, serta penjelasan sejarah perkembangannya; dan *kedua*, identifikasi dan pengenalan tentang lingkungan di mana ia muncul, lingkungan yang dibicarakannya, serta perubahan makna (konsepsi) mengenai lingkungan tersebut. Setelah semua itu lengkap dan terpetakan secara gamblang, barulah kita melangkah pada kajian berikutnya, kajian mengenai al-Qur'an itu sendiri.

b. Kajian mengenai al-Qur'an:

Adalah kajian yang dimulai dengan penelitian tentang kosakata. Dalam konteks ini, pengkaji musti mengkalkulasikan graduasi perkembangan *dalalah* lafal ‘pengertian kata’ dan keterpengaruhannya dengan keterpautan antargenerasi, fenomena-fenomena psikologis dan sosial, elemen-elemen kebudayaan umat, dan hal-hal lain yang bersentuhan dengan lafal-lafal Arab dalam lompatan besar nan mengesankan yang dialami imperium Islam serta kebangkitan agama, politik, dan kebudayaan yang meninggalkan warisan agung peradaban Islam ini.

Pada masa kebangkitan-kebangkitan tersebut, bahasa Arab digunakan secara massif oleh berbagai bangsa dengan segala keragaman latar belakang ras, warna kulit, sejarah, dan kekinian mereka. Semua ini melempangkan jalan bagi

lompatan-lompatan besar yang bersifat gradual dalam kehidupan lafal-lafal bahasa Arab, sehingga salah besar jika seorang pengkaji hendak memahami teks al-Qur'an yang berkesusasteraan tinggi ini tanpa berlandas pada kalkulasi yang sempurna terhadap dinamika perkembangan dan perubahan yang menyentuh kehidupan lafal dan dalalah/pengertiannya, dan tanpa kesadaran historis bahwa ia musti memahami lafal-lafal ini menurut pengertian yang berlaku pada waktu lafal tersebut muncul dan dibacakan pertama kali di hadapan orang-orang di seputar pembaca pertamanya, |Rasulullah| saw. Ini merupakan salah satu pertimbangan esensial yang musti diperhatikan dalam konteks penafsiran saintifik yang telah kami singgung di muka.

Jika memang ini merupakan prinsip pertama dalam memahami dalalah lafal al-Qur'an, maka pertanyaannya: apa yang bisa kita perbuat di tengah kondisi perkamusan kita yang tidak bisa memberikan bantuan dan pertolongan untuk melacak genealogi pengertian lafal ini?! Kamus terbesar yang kita miliki, misalnya *Lisan al-'Arab* karya Ibnu Manzur al-Misri menurut pakar leksikografi kontemporer ditulis dengan metode 'gunting-tempel' (*al-maqṣ wa al-ghira*), sehingga teks-teks yang saling berjauhan masa hidup penuturnya disusun berdampingan. Ibnu Duraid (w. 321) yang hidup pada awal-awal abad IV H dipersandingkannya dengan Ibnu Atsir (w. 606 H) yang hidup pada awal-awal abad VII H. Akibatnya, medan linguistika Ibnu Duraid pun bercampur-aduk dengan

median keagamaan Ibnu Atsir. Berikutnya, al-Qamus al-Muhit karya al-Fairuzabadi sebagaimana kita ketahui merupakan perasan-perasan yang tidak kombinatif atas berbagai wawasan pengetahuan yang beragam dan berbeda-beda, mulai dari yang bersifat filosofis-rasional hingga yang bersifat medis-praktis, ditambah dengan pengetahuan yang bersifat sastrawi-linguistik dan normatif-teologis, dan masih banyak lagi.

Kamus-kamus bahasa kita praktis tidak memberikan pertolongan berarti untuk meneliti titik awal yang paten dari graduasi perkembangan lafal, sehingga mau tidak mau penafsir al-Qur'an kontemporer harus merujuk pada karya-karya tersebut ketika ingin mencari makna awal dari lafal-lafal al-Qur'an, meskipun hanya bersifat sementara dan singkat, sebab hanya itulah yang kita miliki sampai nanti kita memiliki sebuah kamus etimologis '*al-qamus al-isytiqaqi*' yang memetakan perkembangan dalalah-dalah lafal dan memaparkan perbedaan pengertian etimologis yang berlaku pada urutan perkembangannya dengan pengertian terminologis saat kemunculannya.

Seorang mufassir mau tidak mau harus meneliti entri-linguistik sebuah lafal yang hendak ditafsirinya untuk menyingkirkan makna-makna etimologis dari yang lain; kemudian mengamati graduasi perkembangan makna- etimologis entri tersebut, lalu mengurutkannya berdasarkan dugaan kuat dengan mendahulukan pengertian yang paling dulu atas yang dulu, dan seterusnya, hingga ia benar-benar

mantap pada satu pengertian yang diperolehnya melalui proses tarjih ‘pengunggulan’ makna etimologis suatu kata yang memang ma’ruf ketika *native speaker* Arab menyimaknya di dalam ayat-ayat al-Qur’ān.

Dalam proses pemilihan dan pengamatan ini, seorang mufassir se bisa mungkin juga perlu mendalami kajian terbaru mengenai genealogi bahasa-bahasa dan keterkaitannya dengan satu sama lain, agar ia semakin yakin bahwa kata tersebut benar-benar kata asli bahasa Arab ataukah serapan. Jika memang asli, lalu bagaimana lingkungannya dan apa makna awalnya. Selain itu, ia juga musti mewaspada euphoria kamus-kamus kita dalam mengembalikan kata-kata pada kata asli Arab hanya karena memiliki kemiripan dari segi lafal dengannya, disertai dengan unsur pemaksaan diri ‘*takallyf*’ dalam proses derivasi dan pengkorelasinya.

Usai melakukan penelitian pada makna etimologis suatu lafal, barulah setelah itu ia bisa beralih ke makna fungsional ‘*ma’na isti’mali*’ lafal tersebut di dalam al-Qur’ān dengan cara menelusuri lokasi-lokasi pemakaianya, kemudian mengkajinya untuk menghasilkan kesimpulan mengenai pemakaian kata tersebut –dengan cara mengajukan pertanyaan-pertanyaan penelitian: Apakah ia memiliki pengertian tunggal yang mapan dalam lintas sejarah al-Qur’ān yang berbeda-beda dan dalam konteks-konteks situasionalnya yang berubah-ubah? Jika tidak demikian, apa saja ragam pengertian yang digunakan al-Qur’ān di dalamnya?

Dengan begitu, ia bisa sampai dengan petunjuk makna atau makna-makna etimologisnya ke makna atau makna-makna fungsionalnya di dalam al-Qur'an. Dengan dengan kesimpulan yang diperolehnya dari kedua tataran pemaknaan ini, ia bisa melangkah dengan tenang untuk melakukan penafsiran atas kata tersebut pada posisinya di dalam ayat yang sedang menjadi obyek penafsirannya.

Sejak sekitar 1000 tahun yang lalu, ar-Raghib al-Asfihani telah berusaha memberikan informasi kepada kita mengenai kosakata-kosakata al-Qur'an di dalam kamus khusus mengenainya, (*Mufradat al-Qur'an*). Namun di sini ia juga mengidap | penyakit perkamusan Arab klasik | yang kami deskripsikan di atas atau terjangkiti sedikit dasar pemikirannya. Ia misalnya tidak utuh dalam merunut jejak-jejak genealogis kosakata pada ranah etimologis maupun fungsional al-Qur'an. Lebih dari itu, ia luput membedakan antara masanya dengan masa kita dalam konteks pengkajian bahasa-bahasa dan kesaling-terkaitannya. Lepas dari segala kekurangan ini, karya ini merupakan embrio yang seharusnya membuat malu generasi-generasi setelahnya (untuk kemudian tergerak menyempurnakannya), terutama sarjana muslim kontemporer yang tidak memiliki apa-apa kecuali hanya kamus al-Qur'an yang kurang lengkap dan primitif ini. Dengan berpegang teguh pada pendekatan sastrawi ini, kamus ini diharapkan bisa sempurna, begitu juga kamus-kamus lain yang menjadi tuntutan dinamika al-Qur'an sebagai Kitab Bahasa Arab Terbesar.

Setelah kosakata, mufassir sastrawi harus meneliti susunan kata ‘*murakkabat*’. Dalam hal ini –tidak diragukan lagi- ia bisa menggunakan bantuan ilmu-ilmu bahasa dan sastra, seperti nahwu, balaghah, dan seterusnya, namun bukan dalam bingkai paradigmatis-ortodoks bahwa seni nahwu ‘*as-sun‘ah an-nahwiyyah*’ merupakan karya yang ditujukan untuk dirinya sendiri ‘*maqsud li zatih*’ maupun satu corak yang mewarnai tafsir sebagaimana halnya dulu, melainkan lebih sebagai satu piranti atau alat bantu untuk menjelaskan makna dan mendefiniikkannya, mengamati titik kesamaan makna beragam versi *qira‘at* terhadap satu ayat dan titik perjumpaan makna-makna fungsional yang sejenis di dalam al-Qur‘an.

Kemudian dalam konteks balaghah, ia juga musti memandangnya dengan paradigma baru, bahwa pandangan retoris ‘*al-balaghyyah*’ terhadap susunan-susunan kata ini bukanlah pandangan deskriptif-atributif ‘*al-wasfiyyah*’ yang menitik-beratkan perhatian pada aplikasi istilah balaghah semata dan pengasumsian bahwa bagian retoris yang ada dalam ayat adalah ini dan ini, atau memasukkan ayat ke dalam satu kategori pola retorika minus yang lain! Akan tetapi, pandangan retorik kebalaghahan adalah pandangan sastrawi-artistik ‘*adabiyah fanniyah*’ yang ingin menunjukkan keindahan ujaran ‘*al-jamal al-qauli*’ di dalam gaya bahasa al-Qur‘an, mencari kejelasan wawasan-wawasan keindahan ini, dan memperjelas porsi-porsinya dalam bingkai citarasa yang sangat indah yang menjadi karakteristik susunan-susunan kata

bahasa Arab, sembari memasukkan ke dalamnya refleksi-refleksi mendalam atas susunan-susunan kata dan gaya-gaya bahasa al-Qur'an guna mengetahui keistimewaan-keistimewaannya dibanding khazanah-khazanah Arab lainnya, bahkan untuk mengetahui seni-seni ujar al-Qur'an '*al-qaul al-Qur'an*' dan tema-temanya seni per seni dan tema per tema, sehingga memperjelas karakteristik al-Qur'an dalam setiap seni yang digunakannya dan keistimewaan-keistimewaan yang mempertunjukkan keindahannya.

Mendeskripsikan wacana seperti ini dalam beberapa klausula atau baris memang mudah, namun realisasinya tidak semudah dan sesingkat ini, melainkan harus berlandas pada reformasi sastrawi-retorik yang saya pikir telah diupayakan oleh dinamika kesusasteraan Arab dewasa ini dan *insya Allah* akan mencapai ke sana dengan pencapaian yang baik dan memanfaatkannya dalam penafsiran sastrawi atas al-Qur'an.

Tafsir psikologis 'at-tafsir an-nafsi':

Setelah kami rasa cukup membicarakan reformasi sastra ini, kami ingin menyinggung hal-hal yang perlu diperhatikan dalam tafsir psikologis, karena asumsi yang telah mapan mengenai hubungan balaghah dengan disiplin psikologi⁶³ telah melempangkan jalan menuju wacana kemukjizatan psikologis al-Qur'an. Di samping itu, ia juga telah me-

⁶³ Lihat esai penulis yang berjudul "al-Balaghah wa 'Ilm an-Nafs" dalam Jurnal Fakultas Adab Universitas Cairo, Vol. IV, Juz II, Tahun 1939.

nyingkap kebutuhan penting akan penafsiran berbasis disiplin psikologis '*at-tafsir an-nafsan*' atas al-Qur'an yang bertumpu pada pengetahuan tentang hal-hal yang diperkenalkan disiplin ini mengenai rahasia-rahasia (motif) di balik gerakan-gerakan jiwa manusia dalam berbagai tanah dan medan yang di-*cover* oleh propaganda keagamaan '*ad-di'ayah ad-diniyyah*' al-Qur'an, dialektika keyakinannya '*al-jadal al-i'tiqadi*', manajemen olah perasaan dan olah hatinya, pelucutannya atas tradisi lama (pra-Islam) yang diyakini dan diwarisi secara turun-temurun dari geneasi ke generasi, dan dakwah motivatifnya untuk mengikuti keimanan baru yang meruntuhkan bangunan tradisi ini dan menghancurkan pondasi-pondasinya. Dengan bahasa lain, bagaimana al-Qur'an melakukan semua itu dengan penuh kelembutan (simpatik)? Fakta-fakta psikologis apa yang digunakannya dalam persoalan-persoalan yang sensitif ini ketika berhadapan hati dan perasaan komunikannya kala itu? Apa yang serius dijaganya dalam mensukseskan dakwah dan menegakkan panji Islam?

Tafsir psikologis berlandaskan pada prinsip yang kokoh mengenai hubungan seni ujar dengan psikologi manusia dan prinsip seni dengan segala ragamnya –termasuk di dalamnya sastera- sebagai ekspresi 'penerjemahan' apa yang dirasakan jiwa. Kami telah membahas hal itu dalam topik kajian balaghah artistik, sehingga sekarang kami tidak ingin berpanjang kata dan hanya ingin menegaskan bahwa ciri '*feature*' psikologis dalam makna al-Qur'an barangkali bisa lebih

efektif untuk menghentikan polemik panjang yang tak bertepi dan bercabang-cabang di kalangan ahli tafsir yang mereka perkokoh dengan adu argumentasi teoretis dan logika-logika dialektis, ditambah dengan beragam analisis *i'tab* dan kompleksitas seni nahwu yang jauh dari ruh seni, atau dengan upaya-upaya retoris yang kering, hingga pandangan-pandangan *sophistical* yang vulgar. Lihat misalnya penafsiran ayat 193-195 surah asy-Syu'ara' pada tafsir Fakhr ar-Razi VI: 541-543 (cetakan Bulaq) dan bandingkan dengan tafsir az-Zamakhsyari atas ayat yang sama (al-Kasyyaf, II: 132 cetakan Bulaq). Perhatikan perbedaan kedua penafsiran dan bagaimana pandangan psikologis az-Zamakhsyari tampil menjadi pemisah final dalam masalah tersebut.

Ketika ulasan psikologis digunakan untuk merasionalisasi jalinan ayat dan formulasinya, dan mengenali atmosfer ayat dan dunianya, maka ia akan makna yang dipahami darinya ke benderang cakrawala yang tinggi. Tanpa ulasan demikian, makna akan melorot turun menjadi kecil (*inconsiderable*) dan naif, sehingga nyaris tidak bisa meyakinkan jiwa *audience* dan -karenanya- tidak layak menjadi salah satu *maqasid al-Qur'an*.

Pembicaraan mengenai tafsir psikologis mengingatkan kita pada apa yang dikemukakan oleh Imam Muhammad 'Abduh *rabimahullah* mengenai kaitan antara tafsir dan ilmu sosiologi. Beliau menyebutkan bahwa "ilmu tentang kondisi umat manusia '*abwal al-basyar*' merupakan sesuatu yang menjadi piranti kesempurnaan tafsir, dan pengkaji al-Qur'an

musti memperhatikan kondisi-kondisi umat manusia dalam periode-periode dan siklus perkembangan hidup mereka, serta | memetakan | titik-titik pangkal perbedaan kondisi mereka dari segi kekuatan dan kelemahan, kemuliaan dan kehinaan, kecerdasan dan kebodohan, keimanan dan kekafiran.” Dari statemen ini kami menarik pemahaman implisit bahwa yang beliau maksudkan adalah ilmu sosiologi, meskipun beliau tidak menyebutkannya secara eksplisit. Selanjutnya beliau mengomentari hal tersebut dengan pernyataan: “(Hal lain yang musti diperhatikan seorang pengkaji al-Qur'an adalah) mengetahui kondisi-kondisi alam yang besar, alam bawah maupun alam atas, dan ini meniscayakan beragam seni (pendekatan), di antaranya yang terpenting adalah sejarah dengan segala jenisnya.”⁶⁴

Simpul kata, ingin kami tekankan di sini bahwa pemahaman berbasis sastra ‘*al-fahm al-adabi*’ atas al-Qur'an merupakan pemahaman yang harus mendahului setiap usaha penyerapan makna ‘*istifadah*’ dari al-Qur'an –sebagai prioritas awal-, baru setelah itu dilanjutkan dengan isu-isu lain seperti membimbing umat manusia, memperbaiki kondisi mereka, atau memberlakukan hukum pada mereka. Semua itu harus berjalan pada landasan yang kokoh dari kajian sastra yang telah kami deskripsikan secara umum di atas, sehingga ia terkait erat dengan pengalaman psikologis yang telah kami

⁶⁴ Abdurrahman, *Muqaddimah Tafsir al-Fatihah*, hlm. 16.

singgung, sementara isu-isu/ tuntutan-tuntutan lain setelah itu terkait dengan ilmu sosiologi atau ilmu-ilmu lain.

Demikian apa yang dapat saya paparkan mengenai pendekatan tafsir sastrawi (*adabi*) dan tuntutan-tuntutannya yang begitu besar, dan di sini saya teringat dengan sesuatu yang tidak pernah saya lupakan setiap kali menjelaskan sebuah pendekatan yang mendalam ‘*daqiq*’ bagi studi kesusasteraan maupun yang lain, yakni pesan untuk orang-orang yang meminta penjelasan lebih panjang lagi ‘*al-mustaksirin*’: “Betapapun tuntutan-tuntutan ini memiliki pengaruh yang memberatkan langkah kita, menunda pemekikan buah-buah kajian kita, membuat kita merasa inferior, dan mengundang kecaman pada kita, namun inilah kebenaran, dan inilah kewajiban. Jauh lebih utama bagi kita untuk memilih meng-afirmasi kebenaran ini alih-alih membohongi diri kita sendiri dan anak cucu kita dengan mengklaim kecakapan yang sempurna dan kemampuan yang melimpah. Seandainya pun kita tidak memiliki kesempurnaan melainkan hanya perasaan inferior, maka hal itu lebih indah buat kita daripada mengklaim kelebihan yang palsu belaka. Apa yang kita cari dari pendekatan ini bukan sesuatu yang mustahil maupun jauh dari realisasi. Pendahulu-pendahulu kita sesungguhnya telah menyadarinya secara global dan telah melakukan sebagiannya terhadap al-Qur'an, kemudian kalangan sarjana modern pun telah melakukannya secara keseluruhan terhadap kitab-kitab sastra dan keagamaan mereka. Jadi kita bukan orang-orang hilang

dan pecundang di antara para pendahulu dan para sarjana modern (barat)!!!

Akhir kata, artikel ini –dengan segala kemaksimumanya– merupakan ringkasan terfokus ‘*ijaz murakkaż*’ dan ikhtisar selayang pandang ‘*ijmal lamīḥ*’ yang hendak mengugah pihak-pihak yang memiliki minat dan perhatian terhadap tafsir dan penafsiran dengan cakrawala-cakrawala lapang yang membentangkan kajian dan penelitian. Bukan salah saya jika pembaca tidak menemukan sesuatu yang memuaskannya di dalam artikel ini, sebab di sini memang bukan lahan pemenuhan kebutuhan.

PEMIKIRAN HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM READER

Editor
Syarifah Al-Mirzahah
Suhroza Syazzauddin

LEMBAGA PENELITIAN
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Hermeneutika dalam arti luas, yakni bidang ilmu yang membahas praktik penafsiran, metode-metode, prinsip-prinsip dan filsafat penafsiran, adalah bidang ilmu yang sampai saat ini telah mengalami perkembangan yang cukup pesat di Dunia Barat. Banyak karya-karya yang telah diterbitkan dalam bidang ini dalam berbagai bahasa, khususnya Jerman, Perancis dan Inggris. Bidang ilmu ini secara logis berkaitan erat dengan Ilmu Tafsir al-Qur'an dan Syarah Hadis. Dengan demikian, kedua cabang ilmu keislaman ini dapat dikembangkan melalui upaya integrasi-interkoneksi dengan Hermeneutika. Direktorat Akademik bekerjasama dengan Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga merasa terpanggil untuk melakukan hal tersebut di atas. Upaya ini direalisasikan dengan cara mengundang para dosen di dalam dan di luar lingkungan UIN Sunan Kalijaga untuk mengadakan penelitian tentang teori-teori penafsiran, baik yang terdapat di tradisi Islam maupun di tradisi Barat, dan baik yang dikemukakan oleh pemikir-pemikir pada masa klasik maupun di masa kontemporer ini. Selain itu, kedua lembaga tersebut memberi kesempatan kepada mereka untuk melakukan penerjemahan karya-karya penting dari pemikir-pemikir dalam bidang ini.

ISBN 978-979-9353-37-5



9 789799 353375